هدایۃ السائل الی ادلۃ المسائل

فتاویٰ

نواب سید محمد صدیق حسن خان رحمہ اللہ

(۱۸۳۲-۱۸۹۰ء)

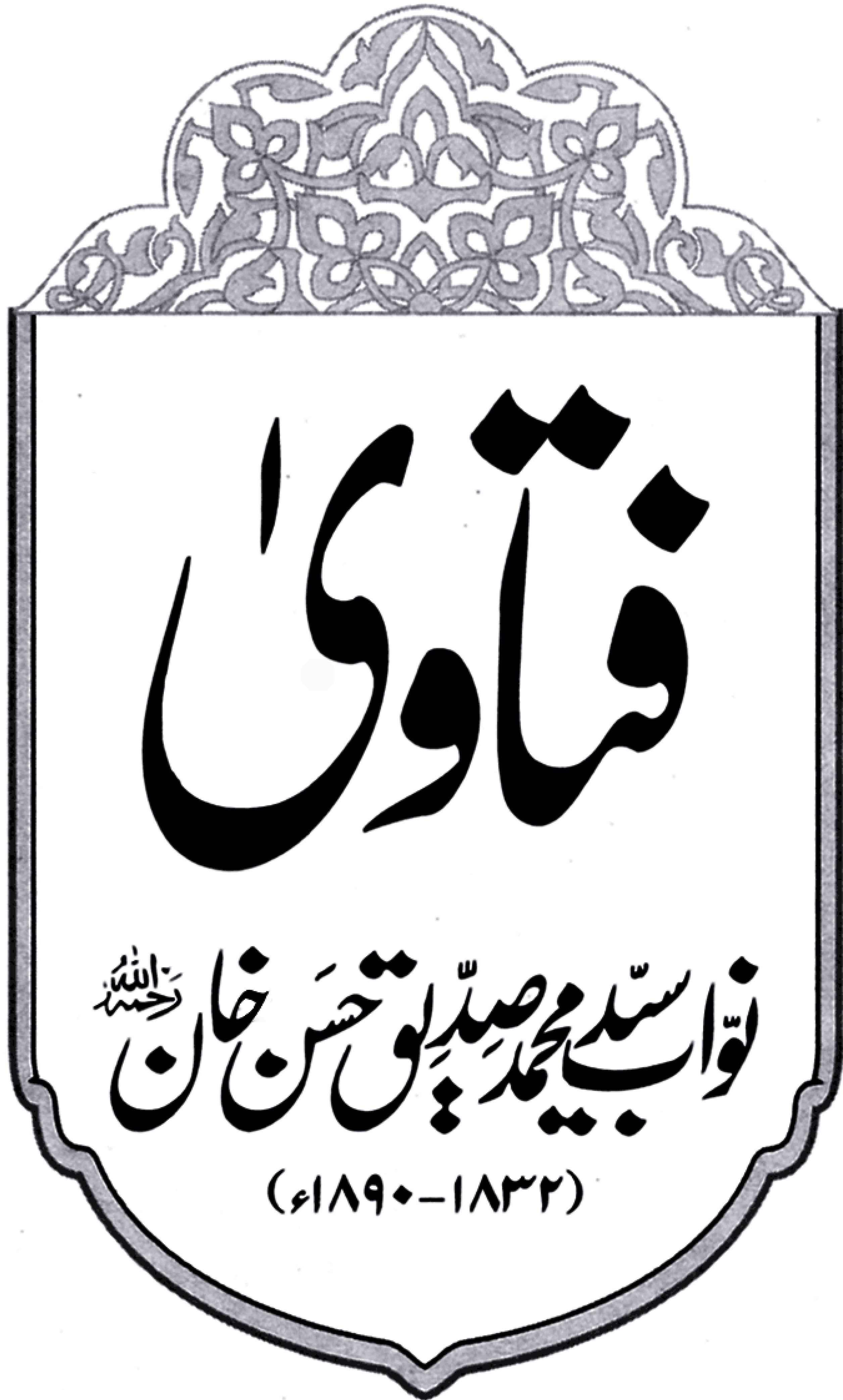
ترجمہ وتخریج
حافظ عبداللہ سلیم حفظہ اللہ

تصحیح ونظرثانی
ڈاکٹر لیث محمد مکی حفظہ اللہ

دار ابی الطیب
للبحث والتحقیق

دار أبي الطيب

للبحث والتحقيق


فتاویٰ
نواب سید محمد صدیق حسن خان رحمہ اللہ
(۱۸۳۲-۱۸۹۰ء)

هداية السائل الى أدلة المسائل

فتاویٰ

نواب سید محمد صدیق حسن خان رحمہ اللہ

(۱۸۳۲-۱۸۹۰ء)

ترجمہ و تخریج

حافظ عبد اللہ سلیم حفظہ اللہ

تنقیح و نظر ثانی

ڈاکٹر لیث محمد مکی حفظہ اللہ

جلد اول

دار ابی الطیب

للبحث والتحقیق

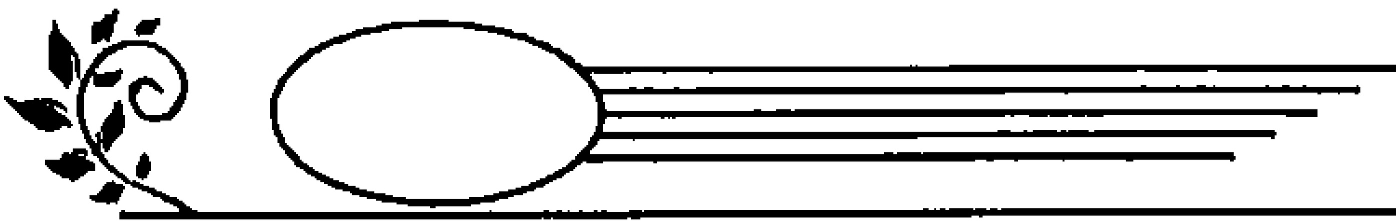
نام کتاب: ـــــــــــ فتاویٰ نواب سید محمد صدیق حسن خان رحمہ اللہ
ترجمہ وتخریج: ـــــــــــ حافظ عبداللہ سلیم حفظہ اللہ
تنقیح ونظر ثانی: ـــــــــــ ڈاکٹر لیث محمد مکی حفظہ اللہ.
طبع اول: ـــــــــــ ستمبر 2020ء

بیت السلام پرنٹنگ پریس
042-37141518, 0321-7351350

ناشر

دار أبي الطيب
للبحث والتحقيق

گل روڈ، حمید کالونی گلی نمبر 5 گوجرانوالہ
055-3823990

فہرست موضوعات (مکمل)

عقائد

طہارت

نماز

مساجد

زکات

حج

نکاح

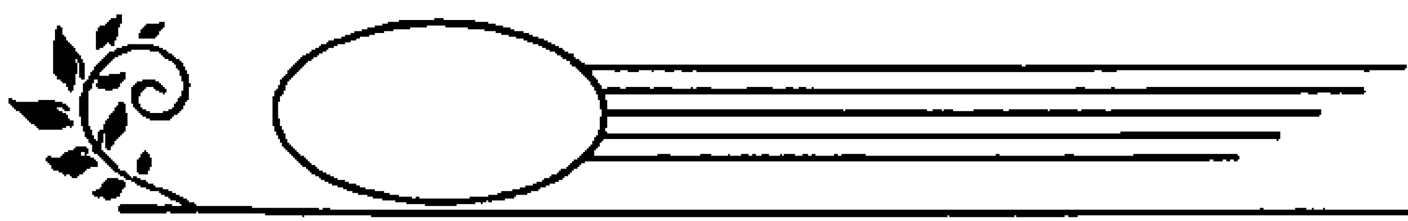
طلاق

روزہ

جہاد

تجارت اور کاروبار

طعام و شراب

لباس اور آداب

علم اور تاریخ

قضا

فضائل

زہد وورع

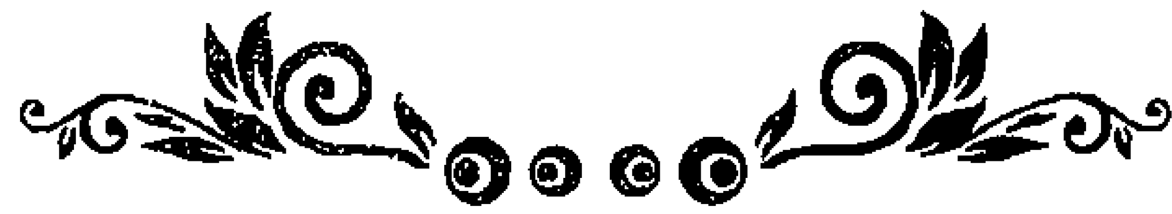
طب اور علاج

حلال وحرام

وراثت

فہرست

هداية السائل إلى أدلة المسائل



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابتدائیہ

مجدد العصر والا جاہ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ اپنے عہد کی ایک عبقری شخصیت اور علم وعمل کے اعتبار سے نہایت بلند مقام پر فائز تھے۔ انھوں نے دعوت وتبلیغ، تصنیف و تالیف، تعلیم و تدریس اور دیگر ذرائع و اسالیب سے کئی تجدیدی کارنامے انجام دیے جن کے اثرات ہند و بیرون ہند میں بہت دور دراز تک پہنچے اور خلقِ کثیر ان سے مستفید ہوئی۔

نواب صاحب رحمہ اللہ نے مختلف علوم وفنون میں دوصد سے زیادہ کتب لکھی ہیں جن میں متعدد کتابوں کا تعلق فقہ و افتا سے ہے اور یہ علمی ذخیرہ تینوں زبانوں: عربی، اردو اور فارسی میں مطبوع ہے۔ کتبِ فتاویٰ میں نواب صاحب مرحوم کے دو ضخیم مجموعے ہیں جو ڈیڑھ ہزار سے زائد صفحات پر پھیلے ہوئے فارسی زبان میں ہیں اور بیسیوں مسائل کی توضیح وتشریح پر مشتمل ہیں۔

1- ان فتاویٰ کا پہلا مجموعہ "هداية السائل إلىٰ أدلة المسائل" کے نام سے 546 صفحات پر مشتمل ہے جو ۱۲۹۲ء میں مطبع شاہجہانی بھوپال سے طبع ہوا تھا۔ یہ مجموعہ 107 فتاویٰ پر مشتمل ہے جس میں عقائد وعبادات اور دیگر مسائل سے متعلق استفسارات کے جواب دیے گئے ہیں۔

2- دوسرا مجموعہ "دليل الطالب علىٰ أرجح المطالب" ہے۔ یہ بھی فارسی زبان میں ہے اور 1002 صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں 180 سوالات کے جوابات ہیں اور آخر (181) میں خاتمہ کتاب کے اندر گناہوں کی بخشش کا ذریعہ بننے والے اعمال کا تذکرہ گیا ہے۔ یہ مجموعہ پہلی مرتبہ مطبع شاہجہانی بھوپال سے ۱۲۹۵ھ میں طبع اشاعت پذیر ہوا تھا۔ اس کتاب کی ایک خوبی یہ ہے کہ مولف نے ہر سوال و جواب کو ایک مستقل نام دیا ہے، گویا ہر فتویٰ ایک علاحدہ رسالہ ہو۔ پھر یہ تمام نام بھی مسجع ومقفیٰ عبارات میں ہیں جو صاحبِ کتاب کی عربی زبان و ادب پر مہارت ولیاقت پر دلالت کناں ہیں۔ اسی وجہ سے بعض اہلِ علم نے ان تمام فتاویٰ کو مصنف کے مستقل رسائل شمار کیا ہے اور ان کی تالیفات کی تعداد تین صد سے بھی اوپر بتائی ہے۔[1]

[1] دیکھیں: جماعت اہلِ حدیث کی تصنیفی خدمات از مولانا محمد مستقیم سلفی۔

ایک وضاحت:

مذکورہ بالا فتاویٰ کے دونوں مجموعوں کے علاوہ بھی نواب صاحب رحمہ اللہ کی فتاویٰ سے متعلق دو کتب کا ذکر ملتا ہے، لیکن ہم نے انھیں اس مجموعے میں شامل نہیں کیا جس کے اسباب یہ ہیں:

1- ''حل سؤالات مشکلہ'' کے نام سے نواب صاحب مرحوم کے فتاویٰ کا ایک مختصر مجموعہ موجود ہے جس کی ضخامت 32 صفحات ہے اور یہ 24 سوالات کے جوابات پر مشتمل ہے۔ یہ مجموعہ ۱۲۸۹ھ میں مطبع نظامی کان پور سے شائع ہوا تھا۔ چونکہ یہ تمام سوالات اور ان کے جواباب ''ھدایۃ السائل'' میں موجود ہیں، اس لیے اسے زیرِ نظر مجموعے میں شامل نہیں کیا گیا۔

2- ''فتاویٰ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ'' کے نام سے ایک مجموعہ مکتبہ محمدیہ لاہور کی طرف سے مئی ۲۰۱۳ء میں شائع ہوا ہے جو 400 صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ اس مجموعے کی دوسری اشاعت ہے، اس کی اولین طبع شیخ محی الدین لاہوری مرحوم کے زیرِ اہتمام مطبع احمدی لاہور سے دو جلدوں میں منظرِ عام پر آئی تھی۔

دراصل یہ نواب صاحب مرحوم کا فتاویٰ ہے ہی نہیں، بلکہ اس کا زیادہ تر حصہ ''فتاویٰ نذیریہ'' سے ماخوذ ہے جس میں نواب صاحب رحمہ اللہ کا ایک فتویٰ بھی شامل نہیں اور آخر میں کچھ مباحث نواب صاحب مرحوم کی تالیف ''دلیل الطالب'' سے مختصراً اردو ترجمہ کر کے سوالاً جواباً شامل کر دیے گئے ہیں اور اسی بنا پر سارے مجموعے ہی کو ''فتاویٰ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ'' کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے جو بہر آئینہ درست نہیں۔

سببِ تالیف اور اسلوب:

ان کتبِ فتاویٰ کی وجہ تالیف بتاتے ہوئے مولف رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ان کے زمانے میں کتاب و سنت کے متبعین حضرات نے ان سے یہ استفسارات کیے تھے جس پر ان کے شوقِ اتباع کو دیکھتے ہوئے افادۂ عام کی خاطر مولف نے یہ جواب لکھے، تاکہ عوام الناس میں ہر سو اتباعِ سنت کا ولولہ بیدار ہو اور تقلید و جمود کے بجائے دلیل کی بنیاد پر وہ اپنے عقیدہ و عمل کو استوار کر سکیں۔

اسی بنا پر مولف رحمہ اللہ نے اگرچہ سبھی فقہاء کے اقوال و آرا سے استفادہ کیا ہے، لیکن ہر مسئلے میں ترجیح و تصویب کے لیے صرف کتاب و سنت ہی کو اپنا مستدل بنایا ہے اور اس کے ہوتے ہوئے کسی مسلکی عصبیت کو راہ نہیں دی۔ ان فتاویٰ کی یہی وہ خصوصیت ہے جو اسے اس عہد کے دیگر مجموعہ ہائے فتاویٰ سے ممتاز کرتی ہے۔ علاوہ ازیں اس مجموعے میں جہاں ہمیں عقائد و عبادات سے متعلق اصولی و بنیادی مباحث پڑھنے کو ملتے ہیں، وہیں کئی جدید مسائل اور عصری مباحث سے متعلقہ توضیحات و تشریحات بھی جا بہ جا نظر آتی ہیں جو اس مجموعے کا ایک نمایاں افادی پہلو ہے۔

فتویٰ نویسی میں نواب صاحب رحمہ اللہ کا عمومی منہج تفصیل و تطویل کا ہے جس میں نصوصِ شرعیہ، آثارِ سلف، مذاہبِ اربعہ کے فقہی مآخذ کی روشنی میں فتویٰ رقم کرتے ہیں، لیکن کبھی کبھی اختصار سے بھی کام لیا ہے اور چند فتاویٰ ایک دو صفحات میں لکھے ہوئے بھی نظر آتے ہیں۔

چونکہ ان علمی جواہر کا یہ خزینہ فارسی زبان میں تھا اور مدت سے نایاب تھا جس کی بنا پر اہلِ علم کے لیے اس سے استفادہ کرنا ممکن نہیں رہا تھا، اسی ضرورت کے پیشِ نظر **''دار ابی الطیب۔ گوجرانوالہ''** کے ذمے داران نے اسے اردو زبان میں منتقل کرنے کا عزم کیا، جسے عملی جامہ استاد محترم مولانا عبداللہ سلیم حفظہ اللہ نے پہنایا اور ہمارے لیے اس سے استفادے کی راہ آسان بنائی۔ جناب مولانا عبداللہ سلیم صاحب نے کئی برس کی محنتِ شاقہ کے بعد اس کتاب کی فارسی عربی عبارات و اشعار کا ترجمہ بھی کیا ہے اور ان فتاویٰ میں منقول نصوص و عبارات کی تخریج و تصحیح کا فریضہ بھی انجام دیا ہے جس پر وہ دادِ تحسین کے مستحق اور ہمارے شکریے کے سزاوار ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کی یہ کاوش قبول کرے اور روزِ آخرت اسے بلندیِ درجات کا ذریعہ بنائے۔

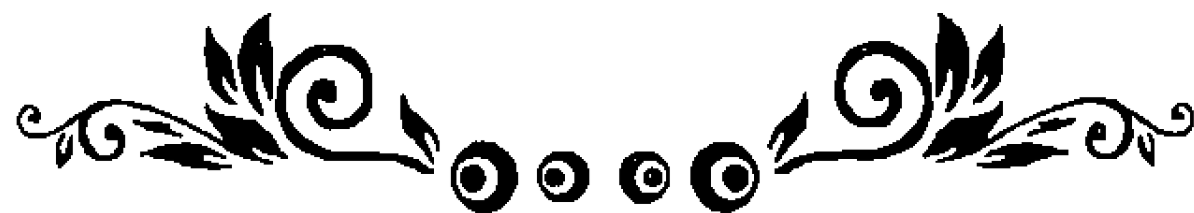
ناسپاسی ہوگی یہاں اگر ہندوستان کے معروف عالمِ دین فضیلۃ الشیخ ڈاکٹر لیث محمد مکی حفظہ اللہ کا شکریہ نہ ادا کیا جائے جنھوں نے ان فتاویٰ کے اردو ترجمے پر نظرِ ثانی کی اور کئی مفید مشورہ جات اور تجاویز سے نوازا جن سے اس اشاعت کو بہتر بنانے میں مدد ملی ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں بھی جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کی اس سعی کو توشۂ آخرت بنائے۔

آخر میں دعا ہے کہ اس کتاب کی طباعت و اشاعت میں جن حضرات نے بھی دامے درمے قدمے سخنے تعاون کیا ہے، اللہ تعالیٰ انھیں اجرِ جزیل سے نوازے اور خدمتِ دین کی مزید توفیق ارزاں کرے۔ آمین یا رب العالمین.

والسلام

حافظ شاہد رفیق

۱۸ رجب ۱۴۴۱ھ = ۱۴/ مارچ ۲۰۲۰ء



فتویٰ نویسی میں نواب صدیق حسن خان
کا مقام و مرتبہ اور ان کا طریقۂ استدلال

ڈاکٹر ارشد فہیم مدنی
(جامعہ ابن تیمیہ، بہار۔ انڈیا)

فقہ و فتاویٰ کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنا کہ خود اسلام کی تاریخ، کیونکہ استفتا اور افتا کا سلسلہ رسولِ کریم ﷺ کے عہدِ مبارک سے شروع ہوتا ہے۔ آپ ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، پھر تابعین و تبع تابعین اور پھر ائمہ مجتہدین کا دور آیا۔ ائمہ مجتہدین کے دور میں فتویٰ دینے والے علما اور فقہا دو گروہ میں منقسم ہو گئے۔ ایک اہل حدیث جو کتاب و سنت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتوے کی بنیاد پر فتویٰ دینے کا اہتمام کرتے تھے، اور اس میں علمائے حجاز کی غالب اکثریت شامل تھی۔ دوسرا گروہ اہل الرائے کا تھا جو نصوصِ شرعیہ کی تشریح عقلی معنی و مفہوم کی روشنی میں کرنے پر زور دیتا تھا، اور اس میں فقہائے عراق پیش پیش تھے۔

پھر جب ائمہ مجتہدین کا دور ختم ہوا تو اس کے بعد اہل الرائے کے یہاں اجتہاد کے بجائے تقلید کی بنیاد پر فتویٰ دینے کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس کی وجہ اسلامی خلافت کی وحدت کا شیرازہ منتشر ہو جانا اور ائمہ مجتہدین کے تابعین و مقلدین کا مختلف گروہوں اور جماعتوں میں منقسم ہو جانا بتلائی جاتی ہے۔ اس کے نتیجے میں جو خرابیاں پیدا ہوئیں وہ کسی سے مخفی نہیں کہ ہر گروہ اور جماعت نے اپنے مسلک کے فتاویٰ کی تائید و حمایت اور دوسرے گروہ کے فتاویٰ کے ابطال و تردید میں تمام شرعی حدود و قیود کی پابندی چھوڑ دی۔ نااہلوں نے فتویٰ دینے کا سلسلہ شروع کیا اور بغض و حسد میں دوسرے گروہ کے علما و فقہا کو کافر و مرتد کہنے سے دریغ نہ کیا۔

مذکورہ تاریخ نویسی و افتا پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ اسلام کے ہر زمانے میں فقہائے اہل الرائے کی طرح فقہائے اہل الحدیث بھی موجود تھے جو کتاب و سنت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ کی روشنی میں افتا کے فرائض نبھاتے تھے۔

برصغیر ہند و پاک میں جب اسلام پہنچا تو ابتدائی چار صدیوں میں یہاں فقہائے اہل الرائے کا کوئی بول بالا نہ تھا، بلکہ فقہائے اہل حدیث کتاب و سنت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ کی روشنی میں زندگی میں پیش آنے والے

مسائل کا حل فرماتے تھے۔ ابو القاسم مقدسی، جو عرب کے رہنے والے تھے اور کثرتِ اسفار میں بہت مشہور ہیں، وہ ۳۷۵ھ میں سلطان محمود غزنوی کی ہندوستان پر چڑھائی کرنے سے قبل ہندوستان آئے تھے، انھوں نے اس وقت ہندوستان کی جو دینی حالت اور علما کا منہجِ فکر و عمل دیکھا تھا، اس کے متعلق وہ لکھتے ہیں کہ یہاں کے اکثر علماءِ اہلِ حدیث ہیں۔قصبوں میں امام ابوحنیفہ کے مذہب پر قائم فقہاء بھی پائے جاتے ہیں۔ تاہم یہاں کسی مالکی اور معتزلی کا وجود نہیں اور نہ یہاں حنبلی مذہب پر کوئی عمل ہوتا ہے۔ یہاں کے لوگ صراطِ مستقیم پر قائم اور بہترین مذہب پر گامزن ہیں، ان کے اندر صلاح وتقویٰ اور عفت و پاکدامنی کا بول بالا ہے۔ اللہ نے ان کی غلو، عصبیت اور فتنوں سے حفاظت فرمائی ہے۔ (احسن التقاسیم، ص: ۴۹۰)

ابتدائی چار صدیوں کے بعد ہندوستان میں علمائے اہلِ حدیث کی علمی قیادت کو تقلید و تعصب اور تصوف کے زور نے کچھ وقفے کے لیے کمزور کر دیا جس کی نشاۃِ ثانیہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (وفات: ۱۱۷۶ھ) نے فرمائی، پھر ان کے بعد ان کے پوتے شاہ اسماعیل بن عبدالغنی دہلوی رحمہ اللہ (وفات: ۱۱۴۶ھ) سے گزرتی ہوئی یہ تحریک علامہ نواب صدیق حسن خان بھوپالی رحمہ اللہ (وفات: ۱۳۰۷ھ) اور علامہ سید نذیر حسین محدث بہاری ثم دہلوی رحمہ اللہ (وفات: ۱۳۲۰ھ) تک پہنچی۔

علامہ نواب صدیق حسن خان بھوپالی اور علامہ سید نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ سے پہلے علمائے اہلِ حدیث نے افتاء کا کام ضرور کیا مگر ان کی تحریریں اس باب میں نہیں ملتیں، البتہ شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ (وفات: ۱۲۳۹ھ) کا فتاویٰ مطبوع و متداول ہے۔ اس میں انھوں نے وقت کے بعض اہم مسائل سے متعلق اپنی رائے کا بے لاگ اظہار کیا ہے، انھوں نے ہندوستان کے دار الحرب ہونے کا جو فتویٰ دیا تھا اس کے بڑے دور رس اثرات ظاہر ہوئے۔ یہ فتویٰ انگریزوں کے خلاف جہاد کی تحریک کے لیے بڑا ممد و معاون ثابت ہوا۔ بہت سے فقہی مسائل میں انھوں نے حنفی مذہب کی تقلید کے بجائے اجتہاد اور آزادیِ فکر کی روش اختیار کی ہے۔ انھوں نے ہندوستان میں فتویٰ نویسی کی تاریخ میں پہلی بار فقہ حنفی کی کتابوں پر انحصار کے بجائے براہِ راست قرآن و حدیث سے استدلال اور تمام ائمہ مجتہدین کے اقوال و آراء سے استفادے کی بنیاد ڈالی۔ اس حیثیت سے ان کے فتاویٰ کا مجموعہ بڑی اہمیت کا حامل اور خصوصی توجہ کا طالب ہے۔ (مقدمہ فتاویٰ مولانا شمس الحق عظیم آبادی، ص: ۳۹)

نواب صدیق حسن خان کا آغاز فتویٰ نویسی:

علامہ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ نے یوں تو افتاء اور فتویٰ نویسی کا آغاز تحصیلِ علوم و فنون سے فراغت حاصل کرنے اور خدمت و عمل کے میدان میں قدم رکھنے کے بعد ہی شروع کر دیا تھا، جیسا کہ ان کی تحریروں کو پڑھنے

سے واضح ہوتا ہے، مگر مستقل فتویٰ نویسی اور اپنی کتاب ''دلیل الطالب علی ارجح المطالب'' کی تالیف کا آغاز کیسے کیا؟ اس کے متعلق وہ خود لکھتے ہیں:

''میں اپنی دوسری کتابوں کی تالیف میں مشغول تھا کہ کچھ لوگوں نے آکر مجھے بتایا کہ تقلید وتعصب اور تصوف کے اس دور میں بھی ہندوستان، سعودی عرب کے بعض شہروں اور دیگر مقامات پر ایسے لوگ موجود ہیں جو فقہی موشگافیوں اور تعصب وتصوف پر مبنی لن ترانیوں کے مقابلے میں کتاب وسنت سے ثابت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ پر مبنی مسائل و احکام پر عمل کرنے کا حوصلہ و جذبہ رکھتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس راہ میں ان کو مکمل راہنمائی حاصل ہو۔ میں ابتدا میں اس جانب توجہ نہ کر سکا، کیونکہ مجھے حکومتِ بھوپال کے امور کی انجام دہی کے علاوہ بعض کتابوں کی تالیف کی مشغولیت بہت زیادہ تھی، مگر جب اس جانب سے کچھ فراغت ملی تو کتاب ''دلیل الطالب علی ارجح المطالب'' کی تالیف کی جس میں ان مخلص لوگوں کے سوالات کے جوابات کے علاوہ اپنے کچھ سابقہ فتاویٰ اور کچھ جدید سوالات کے تحت جوابات کو جمع کر دیا۔'' (تفصیل کے لیے مقدمہ ''دلیل الطالب علی ارجح المطالب'' کا مطالعہ مفید ہوگا۔)

فتویٰ نویسی میں نواب علیہ الرحمۃ کا مقام:

نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ نے زمانۂ طالب علمی ہی سے کتابوں کا مطالعہ اور معرفت حاصل کرنے سے دوستی رکھی اور اپنی پوری زندگی اس راہ میں گزار دی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو مروجہ علوم وفنون میں مکمل مہارت و صلاحیت حاصل تھی۔ اس حقیقت کا اعتراف ان کے معاصرین ومتاخرین علما نے کیا ہے۔

فقہ وفتاویٰ کے فن میں آپ کا مقام بہت اونچا ہے، اس باب میں آپ کو امام ومجتہد کا درجہ حاصل ہے۔ آپ چاروں فقہا کی فقہ اور دیگر مجتہدین وفقہا کے اقوال و آراء کے ماہر تھے۔ اس کی چھاپ فقہ وفتاویٰ پر موجود آپ کی جملہ تصانیف میں ملتی ہے۔ آپ کا زمانہ گرچہ تقلید وتصوف اور تعصب کا تھا، مگر آپ نے کسی متعین ومخصوص فقہی مذہب کا پابند ہو کر علمی کام کرنے کو مناسب نہ سمجھا، بلکہ براہِ راست کتاب وسنت سے اخذ و استفادہ کیا اور دلائل کی روشنی میں جو بات درست لگی، اپنے آپ کو اس کا پابند بنایا۔ آپ خود لکھتے ہیں کہ میں تمام مسالک کو تحقیق کی کسوٹی پر رکھتا ہوں، پھر جس کو دلیل کے اعتبار سے راجح پاتا ہوں اس کو اختیار کرتا ہوں، میرے نزدیک متعین مسلک کی پیروی درست نہیں۔ میں اگر کسی مسلک کو مانتا ہوں یا کسی سے اِعراض کرتا ہوں تو اس کی وجہ تعصب یا خواہشِ نفس کی پیروی نہیں، بلکہ میرے نزدیک رد وقبول کا معیار علمی قواعد اور ٹھوس و مضبوط دلائل ہیں۔'' (ابقاء المنن، ص: ۳۱)

اس حقیقت کا اعتراف دوسرے علماء نے بھی کیا ہے۔ مصر کے عالم شیخ محمد قاسم نواب صاحب کی معرکہ آرا کتاب

"الروضة الندية" پر اپنا اظہارِ خیال کرتے ہوئے اور اس کتاب میں ان کے منہج کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''مصنف نے اس کتاب میں حق و انصاف کی راہ اپنائی ہے اور (کسی بھی مسئلے کو) راجح قرار دینے میں بے راہ روی سے مکمل اجتناب کیا ہے۔ ترجیح کی بنیاد کو مہذب انداز میں پیش کیا ہے اور اس کے معانی واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ دلیلوں کو ان کا وزن دیا ہے۔ اسلاف کے مذاہب اور اختلاف و اتفاق کا ذکر کرنے کے بعد دلیل کی بنیاد پر راجح قول کو واضح کیا ہے اور اس راہ میں کسی بھی شخصیت کی پروا نہیں کی۔'' (قرۃ الاعیان، ص: ۱۲۸)

فقہ و فتاویٰ کے موضوع پر نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ کی کتابوں کی تعداد (۳۵) ہے، ان میں اردو اور فارسی کتابوں کی تعداد ۲۷ تک پہنچتی ہے۔ فارسی میں ان کی سب سے اہم کتاب ''دلیل الطالب علی ارجح المطالب'' ہے، جو ان کے گراں قدر فتاویٰ کا ایک عظیم مجموعہ ہے۔ سامعین کے علم کے لیے اس بات کا یہاں اضافہ فائدے سے خالی نہیں کہ یہ کتاب نواب علیہ الرحمۃ کے زمانے میں بھوپال میں چھپی تھی جو ۱۰۰۲ صفحات پر مشتمل تھی۔ لیکن امتدادِ زمانہ اور دوبارہ اشاعت نہ ہونے کی وجہ سے بالکل نایاب ہو چکی تھی، جناب ڈاکٹر محمد لقمان السلفی حفظہ اللہ (موسس و رئیس جامعہ امام ابن تیمیہ، مدینۃ السلام، بہار) نے اس کا ایک نسخہ آج سے تقریباً بیس سال پہلے علامہ محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی (صاحبِ التعلیقات السلفیہ علی سنن النسائی) کے کتب خانے سے حاصل کیا اور ڈاکٹر لیث محمد مکی حفظہ اللہ سے عربی ترجمہ کرا کر نصف اول کو جلد اول کی شکل میں ''علامہ ابن باز اسلامک ریسرچ سنٹر'' سے ۱۴۲۲ھ میں شائع کیا، جو آٹھ سو چھتیس (۸۳۶) صفحات پر مشتمل ہے۔ اس ادارے کے اشاعتی عزم میں اس کا نصف آخر اور پھر اس کا اردو ترجمہ شائع کرنا بھی شامل ہے۔

کتاب ''دلیل الطالب علی ارجح المطالب'' میں موجود ہر فتویٰ اپنے موضوع پر مستقل کتاب کا درجہ رکھتا ہے اور ہر سوال کا جواب محقق اور مکمل تشفی بخش ہے۔ آپ خود لکھتے ہیں:

"وهذه المجموعة وإن لم تكن فيها أسئلة كثيرة في الظاهر، لكنها في الحقيقة تجمع بين طياتها بحثا مستقلا لكل سؤال، وجواباً شافياً لكل مقال إلا ما شاء الله، وهي مبنية على تحقيق لم تره عيون السماء القديمة قط في دفاتر علماء هذا الزمان" (مقدمه دليل الطالب على أرجح المطالب، ص: ٦-٧)

نواب صاحب کا طریقۂ فتویٰ نویسی اور کتاب و سنت سے استدلال:

علامہ یوسف قرضاوی نے اپنے ''مجموع فتاویٰ'' کے مقدمہ میں لکھا ہے:

''مفتی کو کبھی کسی خاص مسلک کی اندھی تقلید نہیں کرنی چاہیے، اس کا مطلب ہرگز یہ نہ سمجھا جائے کہ

فقہائے کرام اور دیگر مسلک و مذہب کے علما ان کے دل میں قابلِ احترام نہ ہوں یا ان کی علمی حیثیت کا وہ معترف نہ ہو، ان کے مذہب کی اندھی تقلید سے گریز نہ کرنا ان کی شان میں گستاخی نہیں ہے، بلکہ خود ان کی تعلیم پر عمل کرنا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے یہی تعلیم دی ہے کہ ہم نہ ان کی تقلید کریں اور نہ غیروں کی، بلکہ ہم ان کے مآخذ و مصادر سے استفادہ کریں اور جہاں سے انھوں نے استفادہ کیا ہے، یعنی قرآن وسنت سے وہیں سے ہم بھی مستفید ہوں۔'' (فتاویٰ یوسف القرضاوی، ص: ۱۸)

اس اقتباس کو پیش کرنے کا مقصد یہ ہے کہ معتدل علما کے نزدیک ہر دور اور ہر زمانے میں فقہائے اہل الرائے کے مقابلے میں فقہائے اہل الحدیث کا طریقۂ افتاء محبوب و مستحسن رہا ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کو علامہ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ نے اس راہ میں اختیار کیا اور اس کی پابندی کی۔ وہ خود لکھتے ہیں:

''فتویٰ نویسی کا قدیم طریقہ یہ رہا ہے، جیسا کہ موجودہ زمانے کے علما کا طریقہ ہے کہ وہ تقلیدی روش اختیار کرتے ہیں، اور کتاب وسنت سے براہِ راست استدلال کرنے کے بجائے لوگوں کے اقوال نقل کرتے ہیں، مگر میرا طریقہ ایسا نہیں ہے۔ میں براہِ راست کتاب وسنت سے استدلال کرتا ہوں، جن دلائل کو نقل کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، ان کو نقل کرتا ہوں۔ جن دلائل کی تردید کی ضرورت پڑتی ہے، ان کی تردید کرتا ہوں، نیز ضرورت کے بقدر فقہ کے اصول وضوابط پر روشنی ڈالتا ہوں۔''

(مقدمہ دلیل الطالب علی ارجح المطالب، ص: ٦)

نواب علیہ الرحمہ نے صراحت کی ہے کہ ان کے زمانے میں ایسے علما و مفتیان موجود ہیں جو فتویٰ نویسی میں مقلدانہ روش اختیار کرتے ہیں جن کی روش اور طریقۂ کار سے وہ ہم آہنگ نہیں۔ اس بنا پر یہاں ان کے معاصر بعض مقلد علما کے طریقۂ فتویٰ نویسی کی وضاحت ضروری ہے، تاکہ نواب علیہ الرحمۃ کا طریقۂ فتویٰ نویسی اور ان کا کتاب وسنت سے طریقۂ استدلال سمجھنے میں آسانی ہو۔

نواب علیہ الرحمۃ کے زمانے میں بہت سے حنفی مکتبِ فکر کے علما فتویٰ نویسی کے میدان میں مشہور تھے، سب کا ذکر طوالت سے خالی نہیں، میں یہاں صرف دو علماء: مولانا عبدالحی لکھنوی فرنگی محلی (وفات: ۱۳۰۴ھ) اور مولانا رشید احمد گنگوہی (وفات: ۱۳۲۳ھ) اور ان دونوں کے طریقۂ فتویٰ نویسی کے ذکر پر اکتفا کرتا ہوں۔

مولانا عبدالحی لکھنوی فرنگی محلی اپنے زمانے کے حنفی مکتبِ فکر کے بہت بڑے عالم تھے۔ مختلف علوم وفنون میں ان کی سو سے زائد کتابیں ہیں۔ ان کتابوں میں ان کا فتاویٰ بھی ہے۔ یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۳۱۴ھ میں لکھنو سے چھپی، پھر آخری مرتبہ ۱۳۷۳ھ میں ایجوکیشنل پریس، پاکستان سے۔ اس کتاب میں ان کا تقلیدی رنگ غالب ہے، البتہ بعض مسائل میں حنفی مکتبِ فکر سے ہٹ کر فتویٰ دیا ہے۔ شاید اسی وجہ سے احناف میں ان کی کتاب درجۂ قبولیت نہ پا سکی۔ اس کتاب

کے علاوہ دیگر تصنیفات میں بھی انھوں نے حنفیوں کے خلاف روش اختیار کی ہے، ان کی اس قسم کی تحریروں کو مستقل کتاب میں مولانا ارشاد الحق اثری (پاکستان) نے جمع کیا ہے، جو ''مولانا عبدالحی لکھنوی اور مسلکِ احناف'' کے نام سے مشہور ومتداول ہے۔ مولانا رشید احمد گنگوہی کی کتاب ''فتاویٰ رشیدیہ'' احناف کے نزدیک بڑی اہمیت کی حامل ہے اور ان کے اکثر علماء نے اس پر اعتماد کیا ہے، انھوں نے اپنی اس کتاب میں تقلیدی روش سے ہٹنے کی ہرگز غلطی نہیں کی ہے۔

علامہ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ اپنے تمام فتاویٰ میں ان اہل تقلید علماء سے ہٹ کر فقہائے اہل الحدیث کے طریقے پر قائم رہتے ہیں اور کسی بھی مسئلے میں پہلے کتاب وسنت اور آثارِ صحابہ سے دلائل پیش کرتے ہیں، پھر اس کے متعلق علماء وفقہاء کے اقوال و مذاہب نقل کرتے ہیں اور ان کے مابین تقابلی مطالعہ پیش کر کے راجح بات پر اپنی بات ختم کرتے ہیں۔ اور اگر کسی مسئلے میں کتاب وسنت اور آثارِ سلف سے کوئی دلیل نہیں پاتے تو کھل کر اس بات کی صراحت کر دیتے ہیں کہ ان کو اس کے متعلق دلیل نہ مل سکی، جیسا کہ ان سے پوچھا گیا کہ کسی کو اپنے بھائی سے محبت ہو جائے اور اس سے شادی کرنے کی خاطر وہ اپنے بھائی کا قتل کر دے تو اس سے شادی جائز ہو گی یا نہیں؟ اس کے جواب میں ان کو کتاب وسنت سے دلیل نہ مل سکی تو کہا: ''إغاثة اللهفان'' کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ اس قاتل کے لیے وہ عورت حلال نہ ہو گی، البتہ دوسرے مرد کے لیے حلال ہو جائے گی۔ اور یہ صاحبِ کتاب کی قیاسی بات ہے، اور فقہ حنفی کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ نکاح صحیح ہو جائے گا، اگرچہ قاتل گناہ گار اور مرتکبِ کبیرہ ہو گا۔ تاہم احناف کے اس جواب کے متعلق بھی مجھے صحیح احادیث کی واقفیت حاصل نہ ہو سکی۔'' (دلیل الطالب علی ارجح المطالب، ص: ۷۵۳)

علامہ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں احادیثِ صحیحہ سے استدلال کرنے کا بڑا اہتمام کیا ہے اور کوشش کی ہے کہ ضعاف و موضوعات سے پرہیز کیا جائے، پھر بھی بعض مقامات پر ضعیف حدیثیں آ گئی ہیں، مگر بہت کم ہیں، جیسا کہ کتاب ''دلیل الطالب علی ارجح المطالب'' (عربی نسخہ) کے صفحہ (۵۵) پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اپنے سابق قول ورائے سے رجوع پر استدلال کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک دن اپنے خطبے میں کہا کہ لوگو! عورتوں کے مہروں میں غلو سے کام نہ لو، اس پر ایک عورت نے کہا: اے عمر! بات ایسی نہیں ہے، جیسا کہ آپ کہتے ہیں، بلکہ قرآن کریم میں ہے: ﴿وَ اٰتَیْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا...﴾ [النساء: ۲۰] (مصنف عبد الرزاق: ۱۸۰/۸)

یہ قصہ ضعیف ہے۔ علامہ البانی نے اس کو ضعیف، بلکہ منکر المتن کہا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل (۳٤۸/٤)

اسی طرح محبوب کا محبت کرنے والے کے لیے اپنے حزن و ملال کے اظہار کے جواز پر استدلال کیا ہے کہ ابن ماجہ میں موسیٰ بن عبید عن سعید المقبری عن ادرع السلمی کے طریق سے مروی ہے کہ مدینے میں ایک ایسے آدمی کا

انتقال ہوگیا جو بڑی اچھی قراءت کیا کرتا تھا۔ چنانچہ لوگوں نے ان کی نعش اٹھائی تو رسولِ کریم ﷺ نے فرمایا:

"ارفقوا به رفق الله به، إنه كان يحب الله ورسوله. قال: وحفر حفرته فقال: اسعوا له وسع الله عليه. فقال بعض أصحابه: يا رسول الله حزنت عليه؟ فقال: أجل! إنه كان يحب الله ورسوله" (ابن ماجه في الجنائز: ٤٩٧/١، دليل الطالب على أرجح المطالب، ص: ٧١)

اس حدیث کو بھی علامہ البانی رحمہ اللہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔ دیکھیں: ضعیف سنن ابن ماجہ (١١٨)

اس طرح کی بعض دیگر روایتیں بھی آ گئی ہیں، مگر جیسا کہ میں نے کہا کہ ایسا بہت کم ہے، مگر علامہ ابن باز اسلامک ریسرچ سنٹر (جامعہ ابن تیمیہ، مدینۃ السلام، بہار) سے نواب صاحب کی کتاب ''دلیل الطالب علی ارجح المطالب'' کا جو عربی ترجمہ شائع ہوا ہے اس کی ایک خاص خصوصیت یہ ہے کہ مترجم ڈاکٹر لیث محمد مکی حفظہ اللہ نے تمام احادیث اور آثار کی تخریج کر دی ہے، اور ان احادیث کے متعلق علامہ البانی رحمہ اللہ وغیرہ کا حکم بھی بیان کر دیا ہے۔ اس طور سے جامعہ امام ابن تیمیہ کی جانب سے شائع شدہ نسخہ کے مطالعہ سے وقت قاری بآسانی اس میں مندرج احادیث و آثار کے درجے کو سمجھ سکتا ہے۔

علمائے اہل الحدیث اور مفتیان کے فتاویٰ میں ''فتاویٰ نذیریہ'' اور ''فتاویٰ ثنائیہ'' بے حد مشہور و متداول ہیں اور بعد کے علما ان دونوں مجموعوں پر مکمل اعتماد کرتے ہیں اور روزمرہ کی زندگی میں پیش آنے والے مسائل کے حل میں ان دونوں مجموعوں سے خوب اخذ و استفادہ کرتے ہیں، مگر واضح رہے کہ ان دونوں مجموعوں کے اندر بھی بہت سی ناقابلِ حجت اور ضعیف روایات موجود ہیں۔ تحقیق کے اس دور میں ان دونوں مجموعوں کو تحقیقِ روایات کے ساتھ شائع کرنے کی ضرورت ہے۔ نیز ان سے اخذ و استفادہ کے وقت احادیث و آثار کے درجات کو بھی معلوم کر لینا ضروری ہے۔

ہماری مذکورہ تصریحات سے یہ واضح ہے کہ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ کا طریقہ فتویٰ نویسی اور کتاب و سنت سے استدلال محدثانہ و مجتہدانہ ہے۔ اور کسی بھی مسئلے میں ان کا جو جواب ہے وہ لائقِ اعتنا اور قابلِ اخذ و استفادہ ہے۔ لہٰذا دیگر کتبِ فتاویٰ سے اخذ و استفادہ کرتے وقت نواب صاحب کی کتاب ''دلیل الطالب علی ارجح المطالب'' اور دیگر کتابیں بھی مفتیانِ کرام کے پیشِ نظر ہونی چاہئیں۔ اللہ تعالیٰ نواب صاحب رحمہ اللہ کی مغفرت فرمائے اور اعلیٰ علیین میں جگہ مرحمت کرے۔ آمین. وصلى الله على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين.[1]



[1] ماہنامہ ''محدث'' بنارس۔ افتاء نمبر (جون تا اکتوبر ٢٠٠٥ء)

نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ
کے نقوشِ حیات

واقعات	ماہ	سنہ ہجری	سنہ عیسوی	ماہ
پیدائش سید صدیق حسن خاں رحمہ اللہ بمقام بانس بریلی یو، پی۔	۱۹؍جمادی الاول	۱۲۴۸ھ	۱۸۳۲ء	۱۴؍اکتوبر
والد کا انتقال۔		۱۲۵۳ھ	۱۸۳۷ء	
ورودِ دہلی برائے تعلیم۔		۱۲۶۹ھ	۱۸۵۲ء	
تعلیم سے فراغت کے بعد وطن واپسی۔		۱۲۷۰ھ	۱۸۵۳ء	
کتبِ حدیث وقرآن کی سند مولوی محمد یعقوب صاحب سے حاصل کی۔		۱۲۸۱ھ	۱۸۶۴ء	
شیخ یحییٰ بن محمد بن احمد بن حسن الحازمی قاضی عدن سے سند حاصل ہوئی۔		۱۲۹۵ھ	۱۸۷۸ء	
علامہ سید نعمان خیر الدین آلوسی زادہ مفتیِ بغداد سے سند حاصل کی۔		۱۲۹۶ھ	۱۸۷۸ء	
بھوپال روانگی (سفر بھوپال بارِ اول)۔	۱۳؍رجب	۱۲۷۱ھ	۱۸۵۵ء	
ورودِ بھوپال۔	شعبان	۱۲۷۱ھ		
بھوپال میں تیس روپیہ ماہوار پر ملازمت۔	رمضان	۱۲۷۱ھ		
بھوپال میں پچاس روپیہ تنخواہ پر میر دبیری کی جگہ پر تقرر اور کچھ عرصہ بعد اس جگہ سے علاحدگی۔	۲۹؍ربیع الاول	۱۲۷۲ھ	۱۸۵۵ء	
بھوپال سے سوے وطن واپسی۔	۱۶؍محرم	۱۲۷۳ھ	۱۸۵۶ء	
کانپور پہنچے۔	۵؍ربیع الاول	۱۲۷۳ھ	۱۸۵۶ء	
واپس قنوج پہنچے۔	۱۶؍ربیع الاول	۱۲۷۳ھ	۱۸۵۶ء	

	۱۸۵۷ء	۱۲۷۳ھ		جنگِ آزادی کا ہنگامہ خیز دور قنوج اور بلگرام میں گزرا۔
	۱۸۵۷ء	۱۲۷۳ھ	رجب	رسالت مآب ﷺ کو خواب میں دیکھا اور عربی زبان میں "قصيدة العنبرية في مدح خير البرية" تحریر فرمایا۔
	۱۸۵۸ء	۱۲۷۴ھ	۱۰/ذی قعدہ	وطن سے روانہ ہوکر مرزا پور پہنچے۔
۱۳/اگست	۱۸۵۸ء	۱۲۷۵ھ	۳/محرم	بھوپال کے لیے روانگی بار دوم۔
	۱۸۵۸ء	۱۲۷۵ھ	۴/صفر	ورودِ بھوپال۔
	۱۸۵۸ء	۱۲۷۵ھ	۱۹/ربیع الاول	بھوپال میں ملازمت نہ ملنے کی وجہ سے جے پور کی جانب روانگی۔
	۱۸۵۸ء	۱۲۷۵ھ	۱۱/ربیع الثانی	جے پور کے راستے میں ٹونک پہنچے۔
	۱۸۵۹ء	۱۲۷۵ھ	۲۰/ذی الحجہ	بھوپال کی طرف ٹونک سے کوچ۔
	۱۸۵۹ء	۱۲۷۶ھ	۱۰/محرم	ورودِ بھوپال۔
	۱۸۵۹ء	۱۲۷۶ھ	یکم صفر	ریاستِ بھوپال میں تاریخ نگاری کی خدمت پر بہ مشاہرہ ۷۵ روپیہ ماہوار مامور ہوئے۔
	۱۸۶۱ء	۱۲۷۷ھ	۲۵/شعبان	مدار المہام جمال الدین خاں کی صاحبزادی ذکیہ بیگم سے موتی مسجد میں نکاح۔
۲۲/جنوری	۱۸۶۲ء	۱۲۷۸ھ		پیدایش نور الحسن خان (صاحبزادہ اول)۔
	۱۸۶۲ء	۱۲۷۹ھ	۵/ربیع الاول	تکمیل تعمیرِ جدید موتی مسجد بھوپال۔
۱۱/ستمبر	۱۸۶۳ء	۱۲۸۰ھ	۲۷/ربیع الاول	پیدایش صفیہ بیگم (صاحبزادی)۔
۱۶/اگست	۱۸۶۸ء	۱۲۸۳ھ	۴/ربیع الاول	پیدایش علی حسن خاں (صاحبزادہ خورد)۔
		۱۲۸۴ھ	۲۱/صفر	امراؤ دولہ نواب باقی محمد خاں کا انتقال۔
	۱۸۶۸ء	۱۲۸۵ھ	۱۳/رجب	نواب سکندر بیگم کی وفات۔
۱۶/نومبر	۱۸۶۸ء	۱۲۸۵ھ	یکم شعبان	شاہ جہاں بیگم کی تخت نشینی۔
		۱۲۸۵ھ	۲۷/شعبان	بھوپال سے حج کے لیے روانگی۔
		۱۲۸۵ھ	۲۶/رمضان	ورود بندرگاہ حدیدہ۔

	۱۸۶۸ء	۱۲۸۵ھ	۲۴؍محرم	والدہ کا انتقال۔
	۱۸۶۹ء	۱۲۸۶ھ	۱۵؍صفر	مدینہ منورہ کے لیے روانگی۔
	۱۸۶۹ء	۱۲۸۶ھ	جمادی الاول	حج سے واپس روانگی۔
		۱۲۸۶ھ	ربیع الاول	حج سے واپسی پر بھوپال پہنچے۔
		۱۲۸۷ھ	۳؍شعبان	عہدہ میر دبیری سند امیر الانشائی و خطاب خانی نیز خلعت مرحمت کیا گیا (مشاہرہ دوسو روپیہ)۔
	۱۸۷۰ء	۱۲۸۷ھ	۸؍شوال	عقدِ ثانی ہمراہ نواب شاہجہاں بیگم۔
۸؍مئی	۱۸۷۱ء	۱۲۸۸ھ	۱۷؍صفر	جشنِ عقدِ ثانی۔
۲؍جولائی	۱۸۷۱ء	۱۲۸۸ھ	۲۱؍ربیع الثانی	معتمد المہام نائب دوم ریاست نامزد ہوئے۔
ستمبر	۱۸۷۲ء	۱۲۸۹ھ	۱۵؍رجب	نواب سلطان جہاں بیگم کی نواب احمد علی خاں سے شادی۔
۱۷؍ستمبر	۱۸۷۲ء	۱۲۸۹ھ	۱۸؍رجب	انگریزی حکومت سے اعزازات کی سرکاری طور پر منظوری۔
	۱۸۷۲ء	۱۲۸۹ھ	یکم شعبان	ریاست بھوپال کی طرف سے پچھتر ہزار روپیہ سالانہ کی جاگیر مرحمت ہوئی۔
۱۵؍اکتوبر	۱۸۷۲ء	۱۲۸۹ھ	۱۱؍شعبان	انعقادِ جشنِ مسرت، خلعت و خطاب مراتب و اعزازات نواب والا جاہ امیر الملک مرحمت ہوئے۔ سترہ توپوں کی سلامی اور جاگیر عطا ہوئی۔
۱۷؍نومبر	۱۸۷۲ء	۱۲۸۹ھ	۱۴؍رمضان	نواب شاہجہاں بیگم کے ہمراہ بمبئی روانگی، بعد ازاں سورت اور احمد آباد کا سفر۔
۳۰؍نومبر	۱۸۷۲ء	۱۲۸۹ھ	۲۸؍رمضان	بھوپال کے لیے واپسی۔
۶؍دسمبر	۱۸۷۵ء	۱۲۹۲ھ	۸؍ذی قعدہ	سفرِ کلکتہ ہمراہ نواب شاہ جہاں بیگم۔
	۱۸۷۶ء	۱۲۹۳ھ	۱۱؍محرم	بھوپال واپس پہنچے۔
	۱۸۷۶ء	۱۲۹۳ھ	۲۷؍ذیقعدہ	سفرِ دہلی ہمراہ نواب شاہجہاں بیگم برائے شمولیت دربارِ دہلی۔ انگریزی حکومت کے حدود میں سترہ توپوں کی سلامی کا اعزاز حاصل ہوا۔

فروری	۱۸۷۷ء	۱۲۹۴ھ	۱۸/محرم	بھوپال واپس پہنچے۔
۲۷/فروری	۱۸۷۷ء	۱۲۹۴ھ	۱۳/صفر	انگریزی حکومت کے حدود میں سلامی کا اعزاز حاصل ہونے کی خوشی میں بھوپال میں جشنِ مسرت منعقد ہوا۔
	۱۸۷۹ء	۱۲۹۶ھ		سلطان ترکی عبد الحمید خاں کی طرف سے تمغہ مجیدی درجہ دوم کا اعزاز۔
۲۱/مارچ	۱۸۸۱ء	۱۲۹۸ھ		الزامات عائد کیے گئے۔تصنیف و تالیف کے کام سے روک دیا گیا۔
	۱۸۸۱ء	۱۲۹۸ھ	۳/ذی الحجہ	قدسیہ بیگم نے اپنی تمام جائداد و جاگیر کا مالک ومختار نواب شاہ جہاں بیگم کو بنا دیا۔
۱۰/دسمبر	۱۸۸۱ء	۱۲۹۹ھ	۲۴/محرم	نواب قدسیہ بیگم کا انتقال۔
۲۰ دسمبر	۱۸۸۱ء	۱۲۹۹ھ	۲۷/محرم	مدار المہام محمد جمال الدین خاں کا انتقال۔
۲۳/فروری	۱۸۸۲ء	۱۲۹۹ھ	۴/ربیع الآخر	سفرِ کلکتہ برائے ملاقات وائسرائے ہند لارڈ رپن ہمراہ نواب شاہ جہاں بیگم۔
	۱۸۸۴ء	۱۳۰۱ھ	یکم رمضان	زوجۂ اول ذکیہ بیگم کا انتقال۔
۲۸/اگست	۱۸۸۵ء	۱۳۰۲ھ	۱۴/ذیقعدہ	احکاماتِ معزولی اور انتزاعِ خطابات واختیارات مدد دہی رئیسہ اور نظمِ ریاست میں دخل کی ممانعت۔
		۱۳۰۳ھ		تکمیل تعمیر نور محل۔
۲۰/فروری	۱۸۹۰ء	۱۳۰۷ھ	۲۹/جمادی الثانی	انتقال نواب صدیق حسن خاں بمرض استسقاء۔
۱۲/اگست	۱۸۹۰ء	۱۳۰۷ھ		خطابات کی واپسی۔[1]

[1] ماخوذ از ''نواب صدیق حسن خان'' تالیف: ڈاکٹر رضیہ حامد (ص: ۳۴۔۳۸)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مولف

الحمد لله الذي لا يرجى لحلّ كل معضل سواه، ولا ينفتح باب كل مشكل إلا لمتمسك بهداه، الجاعل كتابه العزيز وسنة رسوله المطهرة معاذا يعتصم به من مخاوف الخلاف، وملاذا يهرب إليه من موبقات التفرق التي قل في مثلها الايتلاف، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على خير خلق الله أجمعين، محمد المصطفى وأحمد المجتبى خاتم النبيين، وسيد المرسلين، وعلى آله وصحبه معيار الحق وميزان الصدق وصراط العدل عند تحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين.

زیادہ عرصہ نہیں ہوا کہ کتابِ عزیز کے اس خادم، سنتِ مطہرہ کے اس شیدائی اور فہمیدہ ساتھیوں کی جماعت سے سلف صالحین کی اقتدا کرنے والے کے پاس چند سوال پہنچے جن کے آخر میں ان سوالوں کے جواب تحریر کرنے کی التماس کی گئی تھی، مگر فرصت کی کمی، رنج وغم کی کثرت، مصروفیات کا ہجوم، خیالات کا انتشار، جھگڑوں کا فیصلہ کرنے اور اہم کاموں کا انتظام کرنے کی ذمے داری جیسے امور ان سوالوں کا جواب لکھ کر منظرِ عام پر لانے کی راہ میں رکاوٹ بنے رہے۔ وہ تو سوال کرنے والوں کا اصرار اور ان کی جلد بازی تھی جو ان سوالوں کا جواب تحریر کرنے کا باعث بنی۔ ناچار ”كبرني موت الكبراء“ کے مصداق ان سوالوں کے جواب مرتب کیے، صریح حق اور صحیح حکم کے بیان کی مدد سے شاہدِ مقصود کی نقاب کشائی کی۔

مجلس چو بر شکست تماشا بما رسید — در بزم چوں نماند کسی جا بما رسید

”مجلس جب اختتام کو پہنچی تو ہم پر نظر پڑ گئی، مجلس میں جب کوئی بھی باقی نہ رہا تو ہمیں جگہ مل گئی۔“

مشاطہ را بگو کہ در اسبابِ حسنِ یار — چیزی فزون کند کہ تمنا بما رسید

”آرایش گر خاتون سے کہہ دو کہ حسنِ یار کے اسباب میں کسی چیز کا اضافہ کر دو کہ تمنا کی نوبت ہم تک آئی ہے۔“

ان سوالوں کے جواب اگر چہ کچھ لمبے ہو گئے ہیں، لیکن گہری نظر سے دیکھنے والا یہ پہچان لیتا ہے کہ ان میں کون کون سے نادر فوائد اور نفیس قسم کی بھلائیاں جمع ہوگئی ہیں۔

افسوس! انصاف کی کمزوری اور کمی، ظلم کی کثرت اور اس میں اضافہ، سنتوں کا مُردہ ہونا اور بدعات اور فتنوں کا زندہ ہونا، علم کا اٹھ جانا اور جہالت کا پھیل جانا اس سے زیادہ ہے کہ وہ دلوں میں ضبط ہو سکے اور عبارتوں میں سما سکے۔ ایسا کیوں نہ ہو جب کہ نبی اکرم ﷺ کے عہدِ سعادت مہد کو بارہ سو اکانوے سال گزر چکے ہیں۔ قیامتِ کبریٰ کے آثار کا پرتو اور عکس ظہور پذیر ہو چکا ہے اور زمانے کی گردش نے فنا اور زوال کی منادی کر دی ہے اور یہ خیر و رحمت سے بہت دور ہو چکا ہے۔ ایسے حالات میں ہر نامناسب کام کا منظرِ عام پر آ جانا ناقابلِ تعجب نہیں ہے اور ہر شرع حق اگر رینگتی ہوئی کنجِ عدم میں چلی جائے تو اس میں تعجب والی کون سی بات ہے۔

ليس هذا أول قارورة كسرت في الإسلام

قصہ مختصر! ان چند اوراق میں ہر اندوہ گیں دل کی طرف سے پوچھے گئے سوال کا جواب اور ہر مسئلے کا راسخ جواب اس طرح لکھا گیا ہے کہ اگر ان اکثر جوابات کو ایک جدا رسالے اور مستقل مقالے کی شکل دی جائے تو یہ بعید اور خارج از امکان نہیں ہے۔ ایسا کرنے میں حق کو مخلوق پر ترجیح دینا ہے، صواب کو مظاہر پر مقدم کرنا ہے اور جہل اور بدبختی کی بیماری کا علاج کرنا ہے، لہٰذا کم مایہ شخص کی طاقت کے بقدر اس کو لے لو جو مقصود میں خلل انداز ہوتا ہے اور نہ ہی اکتاہٹ میں ڈالتا ہے۔

میں نے اس کا نام ”هداية السائل إلى أدلة المسائل“ رکھا ہے۔ وباللّٰه التوفيق وهو حبيبي في الكونين وخير رفيق.



1

اہلِ اسلام عوام کا احادیث کے ظاہری اعتقاد کے مطابق عمل کرنا

سوال اہلِ اسلام عوام جو اجتہاد کے علومِ خمسہ کو نہیں جانتے، بلکہ ان میں سے کسی چیز کو نہیں پہچانتے، اگر احادیث کے متون کو لینے کے بعد اور ان کی اسناد کے رجال اور ناسخ ومنسوخ کی معرفت کے بغیر، نیز خاص و عام اور مطلق و مقید دریافت کیے بغیر ان کے ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے ان پر عمل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے فرمایا اور اس کے رسول ﷺ نے یوں کہا تو ایسے لوگوں کا کیا حکم ہے؟

یوں احادیث لینا اور ان پر عمل کرنا صحتِ ایمان میں کفایت کرتا ہے یا ایسے مجتہد عالم کی تقلید کرنا ناگزیر ہے جو احادیث میں نظر کیے ہوئے ہے، ان کے معنی و مفہوم کو پہچانتا ہے، ناسخ ومنسوخ اور مطلق و مقید کو جانتا ہے، اجتہادی علوم پر حاوی ہے اور دلائل کے درمیان، ان کے طرق کے اعتبار سے، ترجیح دینے والا ہے؟

جواب جس شخص نے صحیح سنت و حدیث کی کتابوں، مثلاً: صحاح ستہ اور ان کتابوں، جن کو احادیثِ احکام کی معرفت حاصل کرنے کے لیے الگ کیا گیا ہے، جیسے: منتقی الأخبار اور اس کی شرح نیل الأوطار، بلوغ المرام من أدلة الأحکام اور اس کی شرح مسك الختام اور سبل السلام وغیرہ میں سے کسی حدیث کو لیا یا مسند احمد اور اس جیسی کتابوں میں سے کسی حدیث کو اخذ کیا تو اس کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اس اخذ کی ہوئی حدیث پر عمل کرے۔ اس لیے کہ ائمہ محققین نے ان کتابوں میں تصحیح کا حق ادا کر دیا ہے، البتہ وہ حدیث جس میں ان محققین نے کلام کیا ہے اور اس کو ضعیف یا موضوع قرار دیا ہے اس پر عمل نہیں کرنا چاہیے، مگر اس وقت جب وہ اہلِ علم کی رائے کے ساتھ اس پر عمل کرنے پر مجبور ہو، کیوں کہ ایسے وقت میں ضعیف حدیث پر، نہ کہ موضوع پر، عمل کرنا محض (کسی کی) رائے پر عمل کرنے سے اولیٰ و بہتر ہے۔ چنانچہ امام اہل السنہ احمد بن حنبل رحمہ اللہ اسی طرف گئے ہیں اور تمام ائمہ حدیث سے بھی یہی موقف مروی ہے۔ اس بارے میں ان کے اقوال و فتاویٰ، دواوینِ اسلام میں درج ہیں، ان تمام کو یہاں درج کرنے سے اس جواب میں طوالت آ جائے گی۔[1]

[1] تفصیل کے لیے دیکھیں: أعلام الموقعین لابن القیم (۲/۵۵)

کتبِ صحاح ستہ وغیرہ کے رجال کی معرفت ایک آسان معاملہ ہے۔ علمِ حدیث کی معرفت رکھنے والوں نے رجال پر کتابیں لکھتے ہوئے ان میں سے ہر ایک کے احوال کی وضاحت فرما دی ہے اور سنت و حدیث پر عمل کرنے والوں کے لیے یہ کام نہایت آسان کر دیا ہے۔ کتاب تهذيب التهذيب اور اس کا خلاصہ (تقريب التهذيب) اس زمانے میں مشہور اور میسر ہے۔ اگر لوگ صرف اس کی طرف رجوع کر لیں تو وہ جلد ہی رجال اور ان پر کیے گئے کلام جان لیں گے، ورنہ صاحبِ بلوغ المرام کا قول، مثلاً: یہ حدیث صحیح ہے یا حسن ہے یا ضعیف ہے، کافی ہوگا، کیوں کہ بلوغ المرام کے مولف ماہر عالم، عادل، عارف اور محقق امام ہیں، چنانچہ ان کے اس قول کو قبول کرنا اقتدا کے زمرے میں آئے گا نہ کہ تقلید کے۔

کتاب وسنت اور شریعتِ حقہ میں نسخ کا باب انتہائی چھوٹا ہے، اہلِ علم کی ایک جماعت نے اس کے حصر و احاطہ کرنے کا اہتمام کیا ہے، چنانچہ کتاب "الفوز الكبير في أصول التفسير" میں نسخ کو صرف پانچ آیات میں محصور کیا گیا ہے اور ابن الجوزی وغیرہ نے دس احادیث کو منسوخ شمار کیا ہے، لہٰذا ان (پانچ) آیات اور (دس) احادیث کے علاوہ کسی آیت یا حدیث کا منسوخ ہونا معلوم نہیں ہے، ان تھوڑی سی منسوخ آیات و احادیث کو ہر عامی اور عالم نوکِ زبان پر ازبر کر سکتا ہے۔ ہم نے اپنی کتاب "إفادة الشيوخ بمقدار الناسخ والمنسوخ" میں ان منسوخ آیات و احادیث کا ذکر کیا ہے، باوجود اس کے کہ اصول کے مطابق اصل چیز عدمِ نسخ ہے۔

چنانچہ نصوص پر عمل کرنے کے لیے ناسخ و منسوخ پر بحث کوئی ضروری امر نہیں ہے، بلکہ اس بحث کے بغیر ان پر عمل کرنا واجب ہے، کیوں کہ اس میں اصل ان کا غیر منسوخ ہونا ہے۔ اسی طرح تخصیص میں اصل اس کا عدم ہے، اگرچہ وہ زیادہ ہو، حتی کہ یہ کہا گیا ہے کہ ہر عام سے تخصیص کی گئی ہے، سوائے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے: ﴿ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ﴾ [ابقرة: ٢٨٢] اور ارشادِ الٰہی: ﴿ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٤] لہٰذا خاص کی بحث کیے بغیر عام پر عمل کرنا چاہیے، جیسا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے، بلکہ انبیا علیہم السلام کا مذہب ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے (نوح علیہ السلام کو مخاطب کر کے) فرمایا: ﴿ اِنَّا مُنَجُّوْكَ وَ اَهْلَكَ ﴾ [العنكبوت: ٣٣] اور جب اللہ تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کے بیٹے کو غرق (کرنے کا ارادہ) کیا تو نوح علیہ السلام نے کہا: ﴿ اِنَّ ابْنِيْ مِنْ اَهْلِيْ ﴾ [هود: ٤٥] انھوں نے لفظ ﴿ اَهْلَكَ ﴾ کے عموم کے پیشِ نظر ایسا کہا تھا، کیوں کہ یہاں اسمِ جنس مضاف ہے، اس پر حق تعالیٰ نے بیان کیا کہ وہ تیرے اہل سے خارج ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نوح علیہ السلام پر ان کے لفظ "أهل" کو اس کے عموم پر محمول کرنے سے ان پر عتاب نہیں فرمایا، صرف اتنی وضاحت فرمائی کہ اہل سے مراد وہ ہے جو ایمان لایا ہو۔ یہی حال مطلق و مقید کے حکم کا ہے، چنانچہ اس معنی میں مطلق و مقید اور عام و خاص کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اگرچہ یہ اپنے مفہوم میں مختلف ہیں، لہٰذا مقید

کے ظاہر ہونے تک مطلق پر عمل کرنا روا اور درست ہے۔

یہاں سے یہ ثابت ہوا کہ ہر وہ شخص جو مذکورہ بالا کتبِ احادیث میں سے حدیثِ نبوی یاد کرے اور اس پر عمل کرے تو وہ درست کام کرنے والا ہے، خطا کار نہیں ہے، بلکہ حق سبحانہ وتعالیٰ نے اس کے لیے راہِ راست واضح کیا، اسے صراطِ مستقیم پر چلایا اور رسول اللہ ﷺ کا اتباع اس کے مقدر میں کر دیا۔ بلاشبہہ ایسا شخص اپنی بات میں زیادہ درست اور صحیح راہ کی طرف زیادہ ہدایت پانے والا ہے اس شخص کی نسبت جس نے کسی عالم کی بات کو سنا اور اس قائل عالم کے قول کی اسناد کو نہ پہچانا اور اگر اس پر وثوق کے اسباب کے ساتھ بہت زیادہ لوگوں سے تھوڑوں نے اور ہزار میں سے ایک نے اس کو پہچان بھی لیا تو اس نے کما حقہ راہِ راست نہ پایا۔ وہ یہ نہیں جانتا ہوتا ہے کہ یہ قائل مجتہد ہے، تاکہ وہ اس کی تقلید کرے یا مجتہد نہیں ہے کہ اس کی تقلید نادرست ہے۔ نیز وہ اجتہاد اور عدالت کو بھی نہیں پہچانتا ہوتا ہے جس کی تقلید میں شرط عائد کی گئی ہے، برخلاف اس شخص کے جو حدیثِ نبوی پر عمل کرنے والا ہوتا ہے۔

علمِ حدیث کی معرفت حاصل کرنے والے لوگ جنھوں نے حدیث کے متن، اس کی سند، اس کے طرق اور سنن کے ساتھ تعلق رکھنے والے دیگر علوم کی معرفت میں اپنے اکثر اوقات صرف کیے، خالص کو ناخالص سے جدا اور ممتاز کیا اور اس کی فکر میں لمبی عمریں اور خطیر رقمیں خرچ کر ڈالیں، اس کی طلب میں دور دراز کے سفر اختیار کیے اور شدید قسم کی تکالیف گوارا کیں اور ہر صحیح متن کو رسول اللہ ﷺ تک متصل کیا اور مذکورہ بالا عامی شخص نے اس حدیث کو ان سے سنا ہے اور اس پر عمل کیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، یہ رسول اللہ ﷺ کا کلام ہے جو باعمل علما، خیر خواہ متبعین اور مبلغینِ حدیث نے مجھ تک پہنچایا ہے اور میں اس پر عمل کر رہا ہوں، جس طرح میرے علاوہ دوسرا شخص کسی اور قائل کے قول پر عمل کر رہا ہے۔

صورتِ حال یہ ہے کہ میں جس حدیث پر عمل کر رہا ہوں، محدثین نے اس کی اسناد کو اس کے قائل (اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ) تک پہنچا دیا ہے اور اس کی تصحیح کی ہے۔ برخلاف اس مسئلے کے (جس پر یہ دوسرا شخص عامل ہے) کہ اس کی حیثیت شترِ بے مہار کی سی ہے۔ تعجب ہے اس شخص کی عقل وسمجھ پر جو شخص قرآن کریم کے قیامت تک باقی رہنے اور رسولِ رحیم ۔علیہ الصلاۃ والتسلیم۔ کی احادیث کے آخری زمانے تک میسر رہنے اور ان میں سے کسی قسم کی تحریف کے راہ نہ پانے کے باوجود کتاب وسنت پر عمل کرنے کو مرجوح اور آباء واسلاف کی تقلید میں رجال کے اقوال وآرا کو راجح قرار دے۔ درآنحالیکہ اہلِ حدیث کی جماعت رسول اللہ ﷺ کی تعدیل کے ساتھ عادل ہیں اور آپ ﷺ کی گواہی کے ساتھ تمام فحول پر ظاہر وغالب۔ چنانچہ یہ ایک ایسی فضیلت ہے جو اس گروہ باشکوہ کے ساتھ مخصوص ہے، کسی دوسرے کے لیے اس میں گنجایش نہیں ہے۔ لہٰذا اس افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کا اتباع کس طرح جائز ہو سکتا ہے؟!

اس موضوع پر مکمل بحث طویل کلام کی محتاج ہے، اس کے لیے ایک ایسی تالیف درکار ہے جو پیاس بجھانے والی ہو۔ ہم نے اس مقصود کے حصول کے لیے پوری تفصیل کے ساتھ ایک الگ کتاب لکھی ہے، جس کا نام ہے: ''الجنة بالأسوة الحسنة بالسنة'' اگر سائل حق کا متلاشی ہے تو اس کے لیے اتنا کلام ہی کافی ہے اور اگر اس کا مقصد محض پریشان کرنا ہے اور وہ ایسے شخص کو طعن و ملامت کرنے والا ہے جو لوگوں کے اقوال کے بجائے حجت (حدیث) کے اقوال پر عمل کرنے والا ہے اور قیامت کے دن ان (صاحبِ اقوال، یعنی محمد رسول اللہ ﷺ) کی شفاعت کا امیدوار ہے تو ایسے سائل کو ہم یہی کہتے ہیں:

﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖۤ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ﴾ [النور: ٦٣]

''سو لازم ہے کہ وہ لوگ ڈریں جو اس کا حکم ماننے سے پیچھے رہتے ہیں کہ انھیں کوئی فتنہ پہنچے یا انھیں دردناک عذاب آ پہنچے۔''



2

مقلد کو عہدۂ قضا سونپنا کیسا ہے؟

سوال مقلد کو عہدۂ قضا سونپنے (یا اس کے فیصلے کو ماننے) کا جواز راجح ہے یا اس کا عدمِ جواز؟

جواب قرآنی اوامر میں حاکم کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ عدل، حق، ما أنزل اللّٰه (جو اللہ تعالیٰ نے نازل کیا) اور ما أراه (جو اللہ نے اسے دکھایا ہے) کے ساتھ فیصلہ کرے اور ان امور کو مجتہد کے سوا کوئی دوسرا شخص نہیں پہچانتا، کیوں کہ مقلد تو غیر کے قول کا قائل ہوتا ہے، اس کی حجت کا قائل نہیں ہوتا۔ کسی چیز کے حق اور عدل ہونے کو جاننے کے لیے حجت و دلیل کے سوا کوئی راہ نہیں ہے، جب کہ مقلد حجت کو سمجھتا ہی نہیں ہے، وہ اس کی راہنمائی میں حجت کیا پکڑے گا۔ اسی طرح اس کو ما انزل اللہ کا علم نہیں ہے، بلکہ اس کو تو کسی کے ایسے قول کا علم ہے جس کی وہ تقلید کرتا ہے، بالفرض اگر وہ ما أنزل اللّٰه اور ما جاء به رسول اللّٰه کو علمِ صحیح کے طریق سے جانتا ہے تو وہ مقلد نہیں ہوگا، بلکہ وہ مجتہد ہے، چاہے وہ اس کا کتنا ہی انکار کرے۔

اسی طرح مقلد نظر و فکر بھی نہیں کرتا ہے، اس کا فیصلہ بھی اسی کے مطابق ہوگا جو اس کو اس کا امام کہے گا نہ کہ جو اس کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ اس کے امام کا یہ قول حق کے موافق ہے یا اس کے مخالف۔ قاضی تو درحقیقت وہ شخص ہے جو مسلمانوں کے درمیان اس چیز کے ذریعے فیصلہ کرتا ہے جو شارع علیہ السلام کی طرف سے وارد ہوئی ہے، نہ کہ اس کے ذریعے جو امت کے کسی فرد کی طرف سے آئی ہے، کیوں کہ امتیں تو انبیا و رسل علیہم السلام کی تابع ہیں نہ کہ ان کی متبوع۔

رسول اللہ ﷺ نے جب معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف روانہ کرنے کا ارادہ کیا تو آپ ﷺ نے ان سے پوچھا: ''جب کوئی مقدمہ تمھارے پاس پیش ہوگا تو فیصلہ کیسے کرو گے؟'' انھوں نے کہا: میں اللہ کی کتاب سے فیصلہ کروں گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''اگر اس میں تم کو یہ نہ ملا تو؟'' کہا کہ پھر رسول اللہ ﷺ کی سنت سے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''اگر وہاں بھی نہ ملا تو؟'' انھوں نے کہا: میں اجتہاد کروں گا اور اپنی رائے استعمال کرنے میں کمی نہیں کروں گا۔ تو رسول اللہ ﷺ نے ان کا سینہ تھپکایا اور فرمایا: ''سب تعریف اللہ کی ہے جس نے رسول اللہ کے

پیامبر کو اس بات کی توفیق دی جس پر اللہ کا رسول خوش ہے۔'' امام ترمذی اور ابو داود رحمہما اللہ نے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔[1] اس حدیث پر جتنا بھی کلام ہے، لیکن حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے ایک جز میں اس حدیث کے تمام طرق اور شواہد کو جمع کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن اور مشہور ہے۔ چنانچہ ائمۂ اسلام نے اس پر اعتماد کیا ہے، نیز امام احمد، ابن عدی، طبرانی اور بیہقی رحمہم اللہ نے اس کو بیان کیا ہے، ائمۂ حدیث نے اس پر طویل کلام کیا ہے۔ بعض تو کہتے ہیں کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے، جب کہ بعض نے اس کو حسن اور معمول بہ کہا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، حق یہ ہے کہ یہ حدیث علما کے نزدیک حسن لغیرہ اور معمول بہ ہے۔

مذکورہ بالا حدیث سے یہ راہنمائی ملتی ہے کہ قاضی پر یہ واجب ہے کہ وہ فیصلے میں کتاب اللہ کو مقدم رکھے، پھر اگر کتاب میں وہ فیصلہ نہ پائے تو رسول اللہ ﷺ کی سنت و حدیث کے ساتھ فیصلہ کرے۔ پھر اگر اس میں بھی یہ فیصلہ نہ ہو تو پھر اپنے اجتہادِ رائے سے اس کا فیصلہ کرے۔ رہا مقلد تو وہ اس پر ہرگز قادر نہیں ہے کہ وہ اس کے ساتھ فیصلہ کرے جو کتاب اللہ میں ہے، کیوں کہ وہ تو استدلال کے طریقے اور اس کی کیفیت کو ہی نہیں جانتا اور نہ ہی وہ رسول اللہ ﷺ کی سنت کے ذریعے فیصلہ دے سکتا ہے، اس لیے کہ وہ صحیح، موضوع، ضعیف، معلل کے درمیان تمیز نہیں کر سکتا اور وہ یہ نہیں جانتا کہ معلل کس علت کے ساتھ معلل ہے۔ نیز وہ متقدم و متاخر، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین اور ناسخ و منسوخ کے اسباب کو نہیں پہچانتا، بلکہ وہ تو خود ان الفاظ کے مفاہیم کو جاننے اور ان معانی کو سمجھنے کے درپے نہیں ہوتا تو وہ کسی دلیل کے ان میں سے کسی چیز کے ساتھ متصف ہونے کو کیا جانے گا۔ جب وہ کہتا ہے کہ میرے نزدیک یہ صحیح ہے تو اس کے نزدیک سے کیا مراد ہو گا؟!

اگر وہ یہ کہتا ہے کہ شرعاً یوں صحیح ہے تو وہ یہ نہیں جانتا کہ شرع کیا ہے، اس بارے میں وہ زیادہ سے زیادہ یہ کہے گا کہ یہ حکم فلاں کے قول کے ذریعے درجہ صحت کو پہنچا ہوا ہے، وہ خود یہ نہیں جانتا کہ وہ نفس الامر میں صحیح ہے یا نہیں۔ جب وہ یہ جانے بغیر مذکورہ فیصلہ دے گا تو وہ جہنم رسید ہونے والے قاضیوں میں سے ایک قاضی ہو گا، کیونکہ اس کا وہ فیصلہ یا تو حق کے موافق ہوا ہے تو ہر چند وہ حق ہو گا، لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ وہ حق ہے۔ یا اس کا یہ فیصلہ باطل کے موافق ہو گا اور وہ نہیں جانتا کہ وہ باطل ہے اور یہ دونوں جہنم میں جائیں گے، جیسا کہ اس کے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے۔[2] جنت میں جانے والا وہی قاضی ہو گا جو حق کے ساتھ فیصلہ کرتا ہے اور وہ یہ جانتا بھی ہے کہ یہ حق ہے اور اس میں تو کوئی شبہہ نہیں کہ حق کو جاننے والا مجتہد ہے نہ کہ مقلد۔ هذا يعرفه كل عارف.

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٩٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٣٢٧) اس کی سند میں حارث راوی مجہول اور سند بھی منقطع ہے، اس لیے یہ روایت ضعیف ہے۔

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٧٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٣٢٢)

اس جگہ مقلد اگر یہ کہتا ہے کہ میں یہ جانتا ہوں کہ میں نے جو یہ فیصلہ کیا ہے یہ میرے امام کا قول ہے اور وہ حق ہے، کیونکہ ہر مجتہد درستی کو پہنچنے والا ہوتا ہے تو اس کے جواب میں، میں اس سے یہ دریافت کرتا ہوں کہ اس مسئلے میں تو مقلد ہے یا مجتہد؟ اگر تو مقلد ہے تو تُو محلِ نزاع کی خود دلیل بنتا ہے، اس لیے کہ تُو تو یہ بھی نہیں جانتا ہے کہ وہ خود نفس الامر میں حق ہے یا نہیں، اس سے زیادہ کچھ تو کیا جانے گا؟ اور اگر تُو مجتہد ہے تو تجھ پر کون سی قسم مخفی ہے کہ ہر مجتہد کا مصیب ہونا صواب سے ہے، اصابت سے نہیں، جیسا کہ مجتہدین کی تصویب کے قائل اہلِ علم نے معروف تالیفات میں اس مسئلے کو الگ سے بیان کیا ہے۔ جب مصیب صواب سے مشتق ہے نہ کہ اصابت سے تو تیرا یہ گمان کہ تیرے امام کا مذہب حق ہے، اس سے مستفاد نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ یہ صواب خطا کے منافی نہیں ہے، لہٰذا حدیث میں آیا ہے:

((إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِنِ اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)) [1]

"جب فیصلہ کرنے والا اجتہاد کرے اور صحیح بات تک پہنچ جائے تو اس کے لیے دو ثواب ہیں اور اگر اجتہاد کرنے میں اس سے غلطی ہو جائے تو اس کے لیے ایک ثواب ہے۔"

اور یہ بات تو صرف اندھے ہی پر مخفی رہ سکتی ہے، لہٰذا جب تو صواب اور اصابت میں فرق ہی نہیں کر سکتا تو بہتر یہ ہے کہ تو اپنے آپ کو خاموشی کے پردے میں چھپا لے، کیوں کہ جاہل کے لیے خاموشی سے بہتر کوئی چیز نہیں ہے۔ چنانچہ ایسے (جاہل) شخص کو علمی مباحث میں دخل اندازی نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اس کو کسی ایسے شخص سے علم حاصل کرنا چاہیے جس کو حق تعالیٰ نے کتاب وسنت کا علم عطا کر رکھا ہے، تاکہ وہ علم کی چاشنی کو چکھے اور جہالت کی کڑواہٹ سے بچے۔

خیر یہ مسئلہ اچھا خاصا طویل ہے، اصول وفروع کی کتابوں میں اس سے متعلق اختلاف تدوین شدہ ہے۔ چونکہ سائل نے لوگوں کے اقوال سے متعلق سوال ہی نہیں کیا ہے، بلکہ اس نے تو تحقیق کے ساتھ ثابت شدہ حق دریافت کیا ہے، لہٰذا اتنے ہی کلام پر اکتفا کیا گیا۔ جس طرح کسی شہر میں کسی معاملے پر جھگڑا کھڑا ہو جائے، اس مسئلے کا فیصلہ کرنے کے لیے وہاں ہر کوئی مجتہد نہ ہو تو مقدمے کے دونوں فریق اس کا فیصلہ کروانے کے لیے اس شہر کے مقلد قاضیوں کے پاس جائیں یا نہ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر دونوں فریقوں کو فیصلے کے لیے کسی مجتہد قاضی کے پاس جانا ممکن ہے تو مقلد کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ان دونوں کے درمیان کوئی فیصلہ کرے، بلکہ اس کو چاہیے کہ وہ کسی مجتہد قاضی کی طرف ان کی راہنمائی کر دے اور کہے کہ فلاں کے پاس چلے جاؤ یا اس مقدمے کا فیصلہ اس کے پاس لے جاؤ، تاکہ وہ قاضی (مجتہد) اس میں اللہ تعالیٰ کے دیے ہوئے علم کے مطابق اس کا فیصلہ کرے۔ لیکن اگر ایسے قاضی کے پاس پہنچنا مشکل ہو تو ایسی صورت میں بوجہ ضرورت مقلد قاضی کو اس مقدمے کا فیصلہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہو گا، لیکن اس پر یہ کہے لیے یہ صحیح ہے یا شرعاً یہ صحیح ہے، بلکہ یوں کہے کہ اس کے امام نے یہ کہا ہے۔ نیز وہ دونوں فریقوں کو یہ بتا دے کہ

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٩١٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٦)

اس کا یہ فیصلہ فلاں امام کے قول کے مطابق ہے۔ درحقیقت یہ قاضی محکم ہوگا نہ کہ حاکم۔ جب کہ تحکیم تو شریعتِ مطہرہ میں ثابت شدہ ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں زوجین کے بارے میں آیا ہے۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَآ ﴾ [النساء: ٣٥]

''تو ایک منصف مرد کے گھر والوں سے اور ایک منصف عورت کے گھر والوں سے مقرر کرو۔''

اور جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

﴿ يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ ﴾ [المائدة: ٩٥] ''جس کا فیصلہ تم میں سے دو انصاف والے کریں۔''

اور جیسا کہ دورِ نبوت اور عہدِ صحابہ میں بہت سے فیصلوں میں اس طرح کا اتفاق ہوا کہ جس کسی کو بھی پانی میسر نہ ہو وہ مٹی سے تیمّم کرتا ہے۔ بالکل اندھا ہونے سے ایک آنکھ والا ہونا بہتر ہے۔ عقل مند آدمی مقلّدین کی تعظیمِ شان اور مجتہدین کے فضائل و مناقب کے نشر و اشاعت کے ذریعے عام لوگوں پر مقلدین کی ملمع سازی اور ظاہری سج دھج سے دھوکا نہیں کھاتا ہے۔ نیز وہ ان لوگوں کے مقلّد اور ان مقلدوں کے دور میں رتبۂ اجتہاد کو پہنچے ہوئے شخص کے درمیان موازنہ کرنے سے پریشان نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ یہ چیز محلِ نزاع سے خارج اور بدترین قسم کی مخالطہ آمیزی ہے۔ عام لوگوں میں اسی راہ سے نفاق بہت جلد پیدا ہو جاتا ہے، کیوں کہ ان کے فہم حقائق کا ادراک کرنے سے قاصر ہوتے ہیں، ان کے نزدیک حق کی شناخت رجال کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے اور ان کے دلوں میں فوت شدگان کا اچھا مقام و مرتبہ ہوتا ہے، نیز مقلدین کی طبیعتیں عوام کی طبیعتوں کے قریب ہوتی ہیں، جس طرح یہ (مقلدین) علمائے مجتہدین کے اقوال کو قبول کرنے کے قریب ہوتے ہیں، اسی طرح عوام الناس ان (مقلدین) کے قول کو قبول کرنے کے زیادہ قریب ہوتے ہیں، کیوں کہ مجتہدین کا رتبہ عام لوگوں کے مرتبے کے مبائن ہے۔ وہ اس مقام کو پہنچے ہوئے ہیں کہ اس کے تصور سے عام لوگوں کے ذہن تنگی محسوس کرتے ہیں۔

چنانچہ جب مقلد یہ کہتا ہے کہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں اور امام شافعی رحمہ اللہ اس مجتہد سے زیادہ علم رکھنے والے تھے جو میرے اس دور میں ہے، نیز وہ آج کے دور کے اس مجتہد سے حق کو زیادہ جاننے پہچاننے والے تھے۔ اس پر عام لوگ تیز سیلاب کی طرح اس کی تصدیق کے لیے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں، ان کے ذہن اس کے مغالطے کو قبول کر کے بہت جلد متاثر ہو جاتے ہیں، حالاں کہ دورِ حاضر کا مجتہد یہ جواب دے سکتا ہے کہ محلِ نزاع میرا اور تیرا موازنہ ہے نہ کہ میرا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا۔ میں عدل اور حق کو پہچانتا ہوں اور ایسے مسئلے میں اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کرتا ہوں جس کے بارے میں کتاب و سنت میں کوئی نص نہیں ہے، جب کہ تو کچھ بھی نہیں جانتا اور نہ اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد ہی کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔ تو خود کوئی رائے رکھتا ہے نہ اجتہاد کی قدرت،

کیونکہ اجتہادِ رائے اس سے عبارت ہے کہ کسی ایسے قیاس اور تعلق کی بنا پر کتاب وسنت کی طرف کسی مسئلے کو لوٹانا جس (قیاس وتعلق) کو اجتہاد جائز قرار دیتا ہو، جب کہ تو (اے مقلد صاحب!) کتاب کی معرفت رکھتا ہے نہ سنت ہی کو جانتا ہے تو تُو ان دو اصل (کتاب وسنت) کی طرف مسئلے کو مقبول وجوہ کے ساتھ لوٹانے کی طاقت کہاں رکھے گا؟!

مگر معاصر مجتہد کا یہ جواب حق محض ہونے کے باوجود عام لوگوں کے فہم سے بہت دور ہے، ممکن نہیں ہے کہ مخاطب اس کو سمجھ سکے۔ یہی وجہ ہے کہ آخر زماں اور غریب الشان دور میں مُقلَّدْ ائمہ کے منقولات دورِ حاضر کے اس مجتہد کے منقولات کی نسبت دلوں میں زیادہ گھر کرنے والے ہوتے ہیں۔ جو مجتہد کتاب وسنت سے احتجاج کرتا اور دلیل پکڑتا ہے، اگرچہ وہ اس سے اچھی بات کرتا ہے، اس بارے میں بہت کچھ دیکھا اور سنا گیا ہے، جن کے ہوتے ہوئے قیامتِ کبریٰ کی علامات کے پائے جانے میں شک نہیں کیا جا سکتا ہے، باوجود اس کے کہ اکثر مقلدین اپنے احکام وفتاویٰ میں دوسرے مقلدین سے نقل کرتے ہیں اور دوڑ دھوپ ظاہر کرتے ہوئے اور ہیبت و رعب جماتے ہوئے ان کو اپنے امام کے مذہب کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ جو شخص کتاب وسنت سے اس کے خلاف دلیل پیش کرتا ہے اس کو بدعتی، مذہب کی مخالفت کرنے والا اور اہلِ علم کے مخالف چلنے والا قرار دیتے ہیں، جب کہ صورتِ حال یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ اس سے تھوڑا سا بالا ہو کر سوچیں تو ان کو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ تو خود اپنے امام کی مخالفت کر رہے ہیں، اس کی موافقت نہیں کر رہے اور یہ مخالف ان کے امام کی موافقت کر رہے ہیں نہ کہ مخالفت۔

جہاں تک واضح نصوص کی موجودگی میں تقلید کے عدمِ وجود کا تعلق ہے تو اس کا نمونہ اور مثال اصولِ فقہ کی کتابوں میں خوب صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ قدیم و جدید اہلِ علم کی ایک جماعت نے اس باب میں مستقل کتابیں اور رسائل تالیف کیے ہیں اور عینی و اعیانی تقلید کے وجوب کو بیخ و بن سے اکھاڑ باہر کیا ہے، اس کا جواز صرف اس جگہ ہو سکتا ہے جہاں تقلید کتاب وسنت کی صریح اور صحیح نص کے مخالف نہ ہو اور اگر یہ قرآن و حدیث کی نص کے برابر و مقابل آ جائے تو۔نعوذ بالله منه۔ یہ واضح کفر اور صریح گمراہی ہو گی۔ یہ کیسی مسلمانی ہے کہ واجب الطاعۃ رسولِ معصوم کے قول کے مقابلے میں امت میں سے کسی کے قول کو ترجیح دی جائے اور پھر بھی ایمان کا دعویٰ کیا جائے، اخروی بخشش کی طمع، نجات اور حسنِ خاتمہ کی امید رکھی جائے !!![1]



[1] الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني (٤٤٩٢/٩)

3

محض کلمۂ شہادت پڑھنے والے دیہاتیوں کا حکم

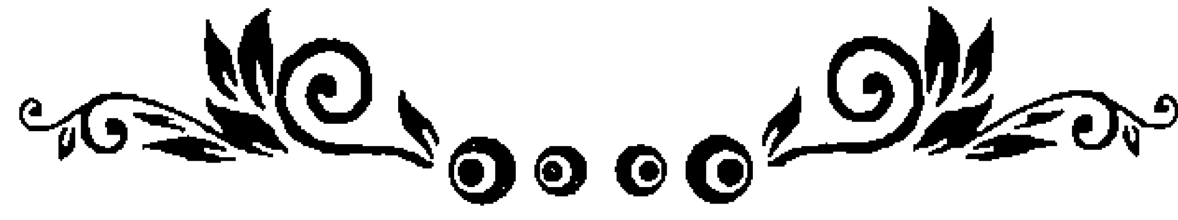
سوال وہ دیہاتی جو شرعیات میں سے محض کلمۂ شہادت پڑھنے کے علاوہ کسی چیز کی بجا آوری نہیں کرتے، ان کا حکم کیا ہے: وہ کافر ہیں یا نہیں؟ مسلمانوں پر ایسے لوگوں کے خلاف لشکر کشی کرنا واجب ہے یا نہیں؟

جواب ارکانِ اسلام اور تمام فرائضِ دین کا تارک اور اقوال و افعال کے واجبات سے کنارہ کشی اختیار کرنے والا، جو محض کلمۂ شہادت پڑھنے والا ہے، بلاشبہہ شدید کفر کے ساتھ کافر ہے، اس کا خون اور مال حلال ہیں، کیوں کہ صحیح اور متواتر احادیث سے یہ ثابت ہے کہ ارکانِ اسلام کے قائم کرنے کے ساتھ ہی خون اور اموال محفوظ ہوتے ہیں، لہٰذا مواطن اور مساکن میں جو اس کافر کا ہمسایہ ہوگا، جیسے اہلِ حرمین شریفین کا اہلِ بادیہ کے ساتھ حال ہے، اس پر واجب ہے کہ وہ اس کو احکامِ اسلام پر عمل کرنے اور ان کی اقامت کی دعوت دینے کا اہتمام کرے، تعلیم کو استعمال میں لا کر اور نرم گفتار کے ساتھ دعوت کے اس کام کو آسان بنائے، اس کو ثواب کی ترغیب دے اور عذاب سے ڈرائے۔ اگر وہ اس دعوت کو قبول کرتے ہوئے رجوع کر لے اور اس پر اعتماد کرے تو وہ اپنے سے زیادہ احکامِ اسلام کو جاننے والے کی طرف اس کی راہنمائی کر دے۔ لیکن اگر وہ انکار کرے اور اپنے کفر پر اصرار کرے تو ان اہلِ اسلام پر، جن کو اس کے بارے میں آگاہی حاصل ہو چکی، واجب ہے کہ وہ اس طرح کے کافر کے ساتھ جنگ کریں، حتی کہ وہ مکمل طور پر احکامِ اسلام پر عمل پیرا ہو جائے اور اگر وہ اس پر عمل نہ کرے تو اس کا خون اور مال حلال ہوگا اور وہ زمانۂ جاہلیت کے لوگوں کے حکم میں ہوگا۔ وما أشبه الليلة بالبارحة.

کافروں سے قتال کرنے کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کے اقوال و اعمال اپنی جگہوں پر نمایاں اور واضح ہیں اور اس سے متعلق بہت سی آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ وارد ہوئی ہیں، چنانچہ اہلِ علم افراد اس سے خوب آگاہ ہیں، بلکہ یہ تو وہ امر ہے جس کے لیے رسول اللہ ﷺ کی بعثت ہوئی ہے، اس کے لیے کتابیں نازل کی گئی ہیں۔ اس موضوع پر لمبا کلام کرنا اس کے دلائل کو نقل کرنے میں مشغول و مصروف ہونا ایک واضح چیز کی صراحت اور وضاحت

کرنے کے قبیل سے ہو گا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جب کفر پر اصرار ثابت ہو جائے تو وہ دار، دارِ حرب ہو گا نہ کہ دارِ اسلام۔ اس کے احکام دارِ کفر والے احکام ہوں گے۔ مسلمانوں کے کفار کے ساتھ ان کے علاقوں میں جنگ کرنے میں اہلِ علم کا اختلاف ہے کہ اس جنگ کے لیے امامِ اعظم کی شرط ہے یا نہیں۔ قابلِ قبول حق یہ ہے کہ مسلمانوں کے افراد میں سے ہر ایک فرد پر یہ جنگ واجب ہے، چنانچہ آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ اس بارے میں مطلق طور پر وارد ہوئی ہیں۔ واللہ أعلم[1]



[1] الفتح الرباني من فتاویٰ الإمام الشوكاني (٩/٤٤٩٥)

4

کیا گناہ گار اہلِ بیت عذاب سے مستثنیٰ ہیں؟

سوال ایک گروہ کا یہ کہنا ہے کہ نافرمان اہلِ بیت کو گناہوں کے ارتکاب کا عذاب نہیں ہوگا، بلکہ تکریماً وتشریفاً وہ ہر حال میں جنتی ہی ہیں، آیا ان کا یہ دعویٰ درست ہے یا نہیں؟

جواب اس میں کوئی شک نہیں کہ اہلِ بیتِ اطہار کی وہ خوبیاں، خصوصیتیں اور مناقب ہیں جو دوسروں کے نہیں ہیں، چنانچہ ان کے شرف و کرم اور تکریم و تعظیم پر کتاب وسنت شاہد ہیں، لیکن یہ کہنا کہ ان میں کے نافرمانوں سے عذاب اٹھا دیا گیا ہے اور ان کے جرائم کی باز پرس اور ان کے بڑے بڑے گناہوں پر ان کی گرفت نہ ہوگی تو یہ ایک باطل اور جھوٹا دعویٰ ہے۔ اس پر کوئی علمی بات منقول نہیں ہے۔ کتاب وسنت میں اس دعوے کی صداقت کی بو بھی نہیں پائی جاتی، بلکہ اس بارے میں اللہ و رسول سے ایک حرف بھی صحیح ثابت نہیں ہے۔ یہ تو صرف ان علمائے سوء کی کارستانی ہے جو دنیا طلبی میں ریاسات کے ساتھ تقرب و تعلق رکھتے ہیں، دولت مند شیعوں کی صحبت میں رہ کر اپنی دین داری کو ضائع کرتے ہیں، یا وہ علمائے شیعہ ہی کی زبانی بہت سے شکوک وشبہات پیدا کرتے ہیں یا وہ اس باب میں اہلِ سنت و جماعت کے مذاہب کے حقائق سے جاہل ہیں، وہ شیعوں سے وہ کچھ نقل کر کے اوراق کو سیاہ کرتے ہیں جو باطل، موضوع یا محلِ نزاع سے خارج ہے، بلکہ قرآنِ عظیم سب سے بڑا عادل شاہد اور سب سے زیادہ سچی دلیل ہے جو ہر شیخی خور اور منکر کے قول پر زجر و توبیخ کرتا ہے، چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ ﴾ [الأحزاب: ۳۰]

''اے نبی کی بیویو! تم میں سے جو کھلی بے حیائی (عمل میں) لائے گی اس کے لیے عذاب دوگنا بڑھایا جائے گا۔''

ازواجِ مطہرات کو دوگنا عذاب رسول اللہ ﷺ کے ساتھ قرب کی وجہ سے قدر و شرافت کی رفعت و بلندی کی بنا پر ہے۔ رہی آپ ﷺ کی اولادِ اطہار تو وہ اس میدان میں ازواجِ مطہرات کی نسبت اس (دوگنا عذاب) کے

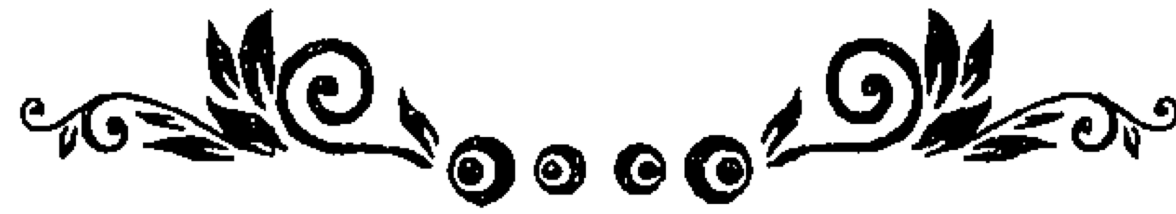
زیادہ حق دار ہیں، کیوں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے زیادہ قریب ہیں، تمام لوگوں سے قدر و منزلت میں زیادہ شرف والے ہیں۔

اگر گمان کرنے والے کا مذکورہ بالا گمان درست ہوتا تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ وَاَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ ﴾ [الشعراء: ٢١٤] ''اور اپنے سب سے قریب رشتہ داروں کو ڈرا۔'' کا چنداں فائدہ نہ تھا۔ جب رسول اللہ ﷺ نے فاطمہ بتول کو، جو آپ ﷺ کا جگر پارہ ہیں اور ان کا بغض و رضا عین رسول اللہ ﷺ کا بغض و رضا ہے، فرمایا:

((يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ لَا أُغْنِي عَنْكِ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا))[1]

''اے فاطمہ بنت محمد! میں اللہ کے ہاں تمھارے کسی کام نہیں آ سکتا۔''

تو ان کے علاوہ آپ ﷺ کی وہ کون سی اولاد ہو سکتی ہے جس کو حق تعالیٰ نے کسی ایسی چیز کے ساتھ خاص کیا ہو، جس کے ساتھ فاطمہ رضی اللہ عنہا کو خاص نہ کیا ہو، ان کو وہ درجہ دے دیا ہو جس سے فاطمہ رضی اللہ عنہا قاصر ہوں۔ یہ سب علمائے سوء کا پیدا کردہ فساد ہے۔ أبعدهم الله وقلل عددهم. بلکہ اہلِ بیتِ شرافت وطہارت کی وہ معاصی جن پر وہ اصرار نہ کریں، ایسی ہیں جن پر ان کو دوگنا عذاب ہوگا اور اگر تمام لوگوں کی طرح ہوں تو اقل احوال ہوگا۔ فيا من شرفه الله بهذا النسب الشريف، إياك أن تغتر بما ينمقه لك علماء التبديل والتحريف.[2]



[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٦٠٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٦)

[2] الفتح الرباني (٤٤٩٩/٩)

5

مسئلۂ خلافت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اختلافات کے بارے میں اہلِ حق کا مذہب

سوال مسئلۂ خلافت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اختلافات کے بارے میں اہلِ حق کا مذہب کیا ہے؟

جواب اگر سائل نجات کا طالب ہے اور کچھ سمجھنے کا ارادہ رکھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کی مراد کے سب سے زیادہ قریب قول یہ ہے کہ اسے اس معاملے میں مشغول ہونے کو ترک ہی کر دینا چاہیے، کیوں کہ اس راہ گزر سے گزرنا دشوار ہے جو اہلِ بصائر و ابصار کے افکار کو حیران کرنے والا اور ان کے انظار کو قاصر کر دینے والا ہے، کیوں کہ یہ گروہ جن کے حوادث کے بارے میں بحث و تمحیص کی جاتی ہے اور ان کے اختلاف کی معرفت حاصل کرنے کے درپے ہوا جاتا ہے، مدت گزر چکی ہے کہ وہ زیرِ زمین جا چکے ہیں، وہ تو پہلی صدی ہجری میں اللہ تعالیٰ سے ملاقات کر چکے، جب کہ ہم تیرہویں صدی میں ہیں، ہم کہاں اور ان لوگوں کے حالات و واقعات کے بارے میں جاننے میں مشغول و مصروف ہونا کہاں، جس کا کوئی فائدہ بھی نہیں ہے اور ان امور میں، جو شک و شبہے سے خالی نہیں ہیں، مشغول و مصروف ہونے کا کوئی فائدہ بھی معلوم نہیں ہوتا ہے، جب کہ ہمیں تو یہ تعلیم دی گئی ہے کہ ہم شک و شبہے والے امور کو ترک کر دیں۔

لہٰذا شیعہ و سنی کے درمیان صدیوں سے چلے آنے والے یہ اضطراب اور زلزلے ان میں بس اتنا ہی کافی ہے کہ ہم یہ اعتقاد رکھیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم خیر القرون کے لوگ ہیں، وہ لوگوں میں سب سے افضل لوگ ہیں، جن کی عدالت و شرافت کی خود رسول اللہ ﷺ نے گواہی دی ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج کرنے والے، ان سے جنگ کرنے والے اور اس پر ایسا اصرار کرنے والے کہ ان کی توبہ بھی ثابت نہ ہو، باغی گروہ کے لوگ ہیں، جب کہ ان کے مقابلے میں علی رضی اللہ عنہ حق پر ہیں اور یہ لوگ باطل پر ہیں،[1] چنانچہ جو کچھ اس سے زائد ہے وہ فضولیات میں داخل

[1] اس سلسلے میں یہ بات بھی ملحوظِ خاطر رہنی چاہیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نزاعات میں شریک تمام اصحابِ رسول حسنِ نیت اور تلاشِ حق کے ارادے کے باعث اجتہادی اجر اور یک گونہ ثواب کے مستحق ہیں، جس کی بنا پر کسی فریق کے متعلق کوئی نماز والا لفظ بولنا جائز نہیں۔

ہے، جس میں صرف وہی مصروف ہوتا ہے جسے اپنے دین و ایمان کی کوئی پروا نہ ہو۔ شیطان لعین نے خیر القرون کے اختلاف کے حق میں بہت سوں کو گمراہ کر رکھا ہے، جب کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد اسلام لانے والوں کے حق میں فرمایا ہے:

«لَوْ أَنْفَقَ أَحَدُكُمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَباً مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ»[1]

''اگر تم میں سے کوئی (اللہ کی راہ میں) احد پہاڑ کے برابر سونا بھی خرچ کر ڈالے تو وہ ان (صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) کے ایک مد یا نصف مد (خرچ کیے ہوئے مال) کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔''

جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد آنے والے لوگوں کے حق میں آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا ہے تو بلاشبہہ ہمارا اُحد پہاڑ کے برابر خرچ کیا ہوا (سونا وغیرہ) ان کے خرچ کیے ہوئے ایک دانے، بلکہ نصف دانے کے برابر بھی نہیں ہو سکتا۔ بہرحال اللہ تعالیٰ اس بندے پر رحم فرمائے جو اپنے ذمے واجبات اور جو کچھ اس سے مطلوب ہے اس کو قائم کرنے میں مشغول و مصروف ہوتا ہے اور ہر ایسی چیز کو ترک کر دیتا ہے جس کا دین و دنیا میں کوئی فائدہ نہیں ہے، بلکہ وہ الٹا نقصان کا باعث ہے، بالفرض اور کوئی بھی نقصان نہ ہو تو اتنا نقصان ہی کافی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم کو فرمایا ہے:

«مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَعْنِيهِ»[2]

''بے کار شے کو ترک کرنا آدمی کے اچھے اسلام سے ہے۔''

کیوں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں یہ خوض اور بحث لایعنی ہے، اگرچہ ایک جہان اس میں گرفتار ہے اور امن کے ساحل سے دور ہے اور اس معنی و مفہوم کے خلاف گمان کر کے مغرور ہے اور دھوکے میں مبتلا ہے۔ حقائق کا ادراک کرنے اور حق کی کما حقہ معرفت حاصل کرنے سے قاصر ہے، بلکہ اس سے کوسوں دور ہے۔

اللہ تعالیٰ اس پر گواہ ہے اور حق پسند کا دل اس سے آگاہ ہے کہ ان، یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کوئی قیامت کے دن اتنی نیکیاں لے کر آئے جس سے ساری دنیا بھر جائے، ہمیں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر بالفرض اتنے گناہ لے کر آئے جن سے اللہ تعالیٰ نے ان کو بچایا ہے، جس سے ساری زمین پُر ہو جائے، ہمیں کوئی نقصان نہیں ہے، چنانچہ اس سب کے باوجود اس طرح کی بے بنیاد اور بے فائدہ باتوں کی کرید میں لگے رہنا اور اپنا وقت ضائع کرنا کیا معنی رکھتا ہے، لہٰذا آیتِ کریمہ: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُّغْنِيهِ﴾ [عبس: ٣٧] ''اس دن ان میں سے ہر

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٤٧٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٤٠)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٣١٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٩٦٧)

شخص کی ایک ایسی حالت ہو گی جو اسے (دوسروں سے) بے پروا بنا دے گی۔'' اور فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة: ٢٨٦] اور ارشادِ الٰہی: ﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ ﴾ [المائدة: ١٠٥] اور فرمانِ خداوندی: ﴿ لَا تُسْئَلُوْنَ عَمَّآ اَجْرَمْنَا ﴾ [سبأ: ٢٥] اور اس جیسے دیگر ارشادات کو نظر میں رکھنا چاہیے۔[1]

واللہ أعلم



[1] الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني (٤٥٠١/٩)

6

مُردوں کے ایصالِ ثواب کے لیے قرآن خوانی کا حکم

سوال مساجد میں یا گھروں میں مردوں کے ایصالِ ثواب کے لیے قرآن خوانی کرنے کو اکٹھے ہونا اور اسی طرح کے تمام اجتماعات جو مختلف علاقوں میں جاری و ساری ہیں، جن کے بارے میں شرع شریف میں کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے، جائز ہیں یا نہیں؟

جواب یہ اجتماعاتِ مبتدعہ اگر معصیت و نافرمانی سے خالی اور منکرات سے محفوظ ہوں تو جائز ہیں، کیوں کہ اجتماع فی نفسہٖ حرام نہیں ہے، خصوصاً جب وہ کسی اطاعت گزاری کے لیے ہوں، جیسے: قرآن مجید کی تلاوت اور درس و تدریس وغیرہ کے لیے منعقد کیا گیا اجتماع۔ اس قرآن خوانی کو میت کے لیے بنانے میں کوئی عیب نہیں ہے، کیوں کہ کسی جماعت کا اکٹھے ہو کر تلاوتِ قرآن کرنا وارد ہوا ہے، چنانچہ حدیث شریف میں ہے:

((اِقْرَؤُوْا عَلٰی مَوْتَاكُمْ ﴿ یٰسٓ ﴾))[1]

''اپنے قریب المرگ لوگوں پر سورت یاسین کی تلاوت کرو۔''

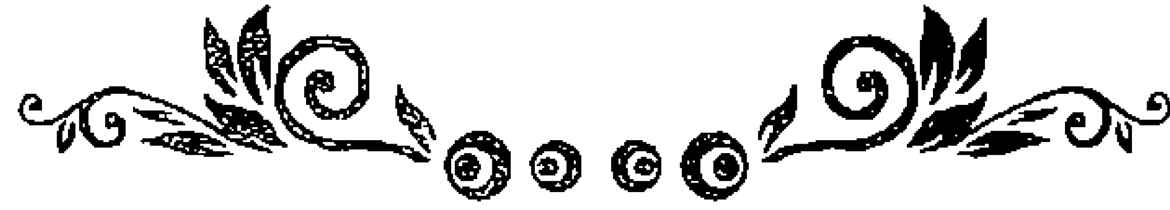
یہ حدیث حسن ہے، اس کو امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں، امام ابو داود، ابن ماجہ نے اور ابن حبان رحمہم اللہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اور جیسا کہ یہ منہج العمال میں بھی ہے۔ جماعتِ حاضرین کی طرف سے میت کے پاس یا اس کی قبر پر سورت یاسین کی تلاوت کرنے میں اور سارا قرآن یا اس کا کچھ حصہ میت کے لیے مسجد یا گھر میں تلاوت کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ (میت کے لیے تلاوتِ قرآن کی) یہ خاص صورت قرونِ اولیٰ میں نہیں پائی جاتی ہے۔

قصہ کوتاہ! وہ اجتماعاتِ عرفیہ، جس طرح کے اجتماعات شرع میں وارد نہیں ہوئے ہیں، اگر منکرات سے خالی ہوں اور ان اجتماعات میں سوائے مباح کام کے کچھ نہ ہو تو ان کے انعقاد میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣١٢١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٤٤٨) اس کی سند میں ابو عثمان راوی مجہول ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

صحابہ راشدین رضی اللہ عنہم ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ گھروں اور مساجد میں اجتماع کرتے تھے، جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان موجود ہوتے، چنانچہ وہ ان اجتماعات میں شعر پڑھتے، خبروں کا مذاکرہ کرتے اور کھاتے پیتے تھے، لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس قسم کے اجتماعات کا شریعت میں وجود نہیں ہے۔

لیکن اگر یہ اجتماعات منکرات سے خالی نہ ہوں تو ان میں حاضر ہونا جائز نہ ہوگا۔ ہمسائے یا دوست کی دلجوئی کے لیے منکرات و معاصی کی جگہوں میں حاضر ہونا جائز نہیں۔ جس شخص کا یہ گمان ہے کہ حرام کاموں سے خالی اجتماع بھی بدعت ہے تو وہ شخص غلطی پر ہے، کیوں کہ بدعت تو اس چیز کا نام ہے جو دین میں نئی ایجاد کی گئی ہو اور یہ اجتماع اس قبیل سے نہیں ہے۔[1] ہر وہ شخص جو اجتماع کو عمومی طور پر روا سمجھتا ہے، اگرچہ وہ منکرات و مکروہات پر مشتمل ہو، جیسے: اس دور میں منعقد ہونے والی مجالسِ میلاد وغیرہ، تو ایسا شخص بھی غلطی پر ہے، کیوں کہ اس قسم کے اجتماعات صدرِ اول میں واقع نہیں ہوئے ہیں۔ امت کے سلف اور اس کے ائمہ ان سے آشنا نہیں ہیں۔[2] ودين الله تعالىٰ بين العافي والجافي.



[1] لیکن جو اجتماعات اور محافل دن اور وقت کی تعیین کے ساتھ ثواب کی نیت سے منعقد کی جائیں بلاشبہہ وہ بدعت ہی ہیں، خواہ ان میں کوئی دوسرا منکر نہ بھی ہو، کیونکہ جس طرح کسی نیک عمل کی تعیین کے لیے شارع کی طرف سے ثبوت کی ضرورت ہے، اسی طرح عبادت اور اجر وثواب کے لیے وقت کی تعیین کے لیے بھی شرعی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔

[2] الفتح الرباني (٥٠٣/٩)

7

غیر اللہ کی قسم کھانے کا حکم

سوال اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کی عادتاً اور محاورتاً قسم کھانا جو مخلوق کی تعظیم کے قصد اور اعتقاد سے نہ ہو، جیسے: بادشاہ یا ولی اللہ یا قرابت وغیرہ کی قسم کھانا تو یہ کیسا ہے؟

جواب اللہ تعالیٰ اور روزِ جزا پر ایمان رکھنے والے کسی شخص کے لیے ایسی قسم کھانا ہرگز حلال نہیں ہے، اس کی ممانعت پر صحیح احادیث وارد ہوئی ہیں، ان احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ایسا کرنے والا کافر ہو جاتا ہے، اگر وہ لات وعزیٰ اور دیگر بتوں کے نام کی قسم کھائے تو احادیث میں آیا ہے کہ ایسا کرنے والا اسلام کی طرف صحیح وسالم نہیں لوٹتا ہے۔ یہ احادیث دواوینِ اسلام میں صحت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں، چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کو روایت کیا اور اس کو حسن کہا ہے اور ابن حبان رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے، نیز اس کو امام حاکم رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے:

«مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللّٰهِ فَقَدْ كَفَرَ وَأَشْرَكَ»[1]

''جس نے غیر اللہ کی قسم کھائی تو یقیناً اس نے کفر اور شرک کیا۔''

اس کی تفصیل زواجر میں موجود ہے۔ ہاں! اگر سبقتِ لسانی کی وجہ سے عادتاً اس طرح کی قسم کھالے تو اسے چاہیے کہ وہ استغفار کرے اور لا الٰہ الا اللہ پڑھ کر فوراً اس کا تدارک کرے اور جہاں تک ہو سکے اپنی زبان اور نفس کو خیر و بھلائی کے ساتھ آشنا کرے، شرع میں جن چیزوں سے منع کیا گیا ہے اور دین میں جن کاموں پر وعید آئی ہے، ان میں نہ پڑے، کیوں کہ نفس قابلیتِ تعلیم اور زبان صلاحیتِ تبدیل کے عادی ہیں، چاہے کچھ وقت کے بعد ہی ہوں۔[2]



[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٢٥١) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٥٣٥) صحيح ابن حبان (٤٣٥٨) المستدرك للحاكم (٣٣٠/٤)

[2] الفتح الرباني من فتاوىٰ الإمام الشوكاني (٤٥٠٥/٩)

8

سر مونڈنے کا، نیز ڈاڑھی اور مونچھ کے بالوں کا حکم

سوال جو شخص فرض غسل کے وقت بالوں میں خلال کر کے ان کو تر کرنے کی طاقت رکھتا ہے، اس کے لیے سر کے بال باقی رکھنا مسنون ہے یا ان کو منڈوا دینا واجب ہے؟ نیز ڈاڑھی اور مونچھ کے بالوں کا حکم کیا ہے؟

جواب رسول اللہ ﷺ کے سر مبارک کے بال کان کے نچلے حصے تک تھے۔ اسی طرح وہ مشاہیر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جن کا حلیہ منقول ہو کر ہم تک پہنچا ہے، ان کے سروں کے بال بھی اسی طرح تھے۔ چنانچہ صحیح احادیث میں اس کی تصریح آئی ہے۔ جو شخص رسول اللہ ﷺ کی ہیئت و حالت کی اقتدا کرنے والا ہے، اسے چاہیے کہ وہ سید الامہ ﷺ کے جمہ بالوں کی طرح کے جمہ بال رکھے۔ ایسا نہ کرے کہ سر کے کچھ بال باقی رکھے اور بعض ترشوا دے، جیسا کہ اہلِ ہند کے فاسقوں اور عرب کے بدووں کی عادت ہے، اس سے منع کیا گیا ہے، اس لیے کہ بعض حصے کو مونڈنا اور بعض کو نہ مونڈنا منع ہے۔ سر کے بعض حصے کو مونڈنا قزع کہلاتا ہے۔ نافع رحمہ اللہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے کہا:

«نَهىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنِ الْقَزَعِ. فَقِيْلَ لِنَافِعٍ مَا الْقَزَعُ؟ قَالَ: أَنْ يُحْلَقَ بَعْضُ رَأْسِ الصَّبِيِّ وَيُتْرَكُ بَعْضُهُ» (متفق عليه)[1]

"رسول اللہ ﷺ نے "قزع" سے منع فرمایا، نافع سے پوچھا گیا: قزع کیا ہے؟ انھوں نے کہا: بچے کے سر کے کچھ حصے کے بال مونڈ دیے جائیں اور کچھ حصے کو چھوڑ دیا جائے۔"

نیز اس حدیث کو امام ابو داود، نسائی اور ابن ماجہ نے بیان کیا ہے۔[2]

قزع کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ نافع رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا تفسیر ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ یہ راوی کی طرف سے تفسیر ہے اور یہ ظاہر کے مخالف بھی نہیں ہے، لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہے، چنانچہ مذکورہ حدیث قزع سے ممانعت پر دلالت کرتی ہے۔

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٧٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٢٠)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٩٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٣٢٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٦٣٧)

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا ہے: اسی طرح سر کے بعض حصے کو مونڈنا اور بعض کو چھوڑنا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بعینہٖ وہی قزع ہے۔ اس سے ممانعت کی حکمت بدصورتی ہے یا اس لیے کہ یہ اہلِ شرک یا یہود کی وضع قطع اور ان کا فیشن ہے، چنانچہ ابو داود کی ایک روایت میں اس کی صراحت آئی ہے، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے:

« إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَىٰ صَبِيًّا قَدْ حُلِقَ بَعْضُ رَأْسِهِ وَتُرِكَ بَعْضُهُ فَنَهَاهُمْ عَنْ ذٰلِكَ وَقَالَ: اِحْلِقُوْا كُلَّهُ أَوْ ذَرُوْا كُلَّهُ » (رواه أحمد وأبو داود والنسائي بإسناد صحيح)[1]

''بلاشبہہ نبی ﷺ نے ایک ایسے بچے کو دیکھا کہ اس کے کچھ بال مونڈ دیے گئے تھے اور کچھ بال چھوڑ دیے گئے تھے تو آپ ﷺ نے انھیں اس سے منع فرمایا اور کہا: اس کے سارے بال مونڈ دو یا سارے رکھو۔''[2]

علامہ منذری رحمہ اللہ نے کہا ہے: امام مسلم رحمہ اللہ نے اس کو اس اسناد کے ساتھ بیان کیا ہے جس کے ساتھ ابو داود نے اس کو روایت کیا ہے، انھوں نے اس کے الفاظ ذکر نہیں کیے۔ ابو مسعود دمشقی نے اپنی تعلیق میں ذکر کیا ہے کہ یقیناً مسلم نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے، یہ حدیث سر کے بعض بال مونڈنے اور بعض چھوڑنے سے ممانعت پر دلالت کرتی ہے، نیز یہ قزع کی تفسیر کی تائید کرتی ہے، اس حدیث میں یہ دلیل بھی ہے کہ تمام سر مونڈنا جائز ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ایسا کرنے میں اس شخص کے لیے کوئی حرج نہیں ہے، جو سر مونڈ کر صفائی ستھرائی کا ارادہ رکھتا ہو۔ اس حدیث میں اس شخص کا رد ہے جو اس کو ناپسند کرتا ہے اس روایت کی بنا پر جسے امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ''الافراد'' میں نبی اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ بلاشبہہ آپ ﷺ نے فرمایا:

« لَا تُوْضَعُ النَّوَاصِيْ إِلَّا فِيْ حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ »[3]

''حج اور عمرے ہی میں سروں کو مونڈا جائے۔''

اسی طرح عمر رضی اللہ عنہ کے ضبیع کو یہ کہنے کی بنا پر کہ اگر میں تجھ کو سر مونڈتے ہوئے دیکھ لیتا تو میں تیری وہ چیز تلوار سے اڑا دیتا جس میں تیری آنکھیں ہیں (یعنی تیری گردن اتار دیتا)۔ نیز خوارج کے بارے میں اس حدیث کی بنا پر کہ ان کی نشانی یہ ہے کہ ان کے سر مونڈے ہوئے ہوں گے۔[4]

امام احمد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ انھوں نے استرے سے مونڈنے کو ناپسند کیا ہے، رہا بال تراشنا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ کراہت کے دلائل مونڈنے کے ساتھ خاص ہیں۔ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا ہے: جہاں تک

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٩٥) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٠٨٤) مسند أحمد (٨٨/٢)

[2] زاد المعاد (١٧٤/١)

[3] أطراف الأفراد والغرائب (١٦٩٨) المعجم الأوسط (١٨٠/٩) اس کی اسناد میں محمد بن سلیمان بن مشمول ضعیف ہے۔

[4] نيل الأوطار (١٦١/١)

سارے سر کے بال مونڈنے کا تعلق ہے تو اس سے ممانعت پر دلالت کرنے والی کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے، ہاں اگر یہ حج عمرے کے علاوہ میں ہو تو یہ سنت کے خلاف ہے اور احادیث میں سر مونڈنے کو خوارج کی نشانی بتایا گیا ہے اور شاید وہ مشروعیت کے اعتقاد کے ساتھ ایسا کرتے ہوں۔ جی ہاں! ایک نومسلم کو رسول اللہ ﷺ نے یہ حکم دیا کہ وہ کفر (کی حالت میں رکھے ہوئے کفر) کے بال اتار دے، چنانچہ ہر وہ شخص جو کفر کے بعد اسلام میں داخل ہو، اسے چاہیے کہ وہ کفر کی حالت میں اپنے سر پر موجود بالوں کو مونڈ ڈالے نہ کہ ڈاڑھی کے بال اور اسی طرح وہ بال جن کو مونڈنے کے لیے شرع میں کوئی حکم وارد نہیں ہوا ہے۔ انتہٰی

یہ تو اس صورت میں ہے کہ جب نبی اکرم ﷺ کا افرادِ کفار میں سے کسی ایک فرد کو یہ (سر مونڈنے کا) حکم دینا ان میں سے ہر ایک فرد کے لیے تسلیم کیا جائے، چنانچہ اصولِ فقہ میں اس مسئلے پر اختلاف معروف ہے۔ نیز یہ منقول نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی ایسے شخص کو جس نے اسلام قبول کیا ہو، بال مونڈنے کا حکم دیا ہو، نہ ہی کسی متاخرِ اسلام کے بارے میں یہ حکم ثابت ہے، سوائے ایک آدمی کے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ (کافر کو) سر مونڈنے کا حکم دینے والی مذکورہ بالا حدیث ویسے بھی ضعیف ہے، جیسا کہ اس فن کے علما نے اس کی صراحت کی ہے۔

ابن جریج سے مروی ہے کہ مجھ کو غنیم بن کلیب کی طرف سے یہ خبر دی گئی، وہ اپنے باپ اور اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے نبی مکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی کہ میں نے اسلام قبول کیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا:

«أَلْقِ عَنْكَ شَعْرَ الْكُفْرِ»[1] ''اپنے (سر سے) کفر کے بال اتار دے۔'' یعنی ان کو مونڈ دے۔''

وہ کہتے ہیں کہ ان کے ساتھ کسی اور نے بھی مجھ کو یہ خبر دی کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی اور شخص کو حکم دیا:

«أَلْقِ عَنْكَ شَعْرَ الْكُفْرِ وَاخْتَتِنْ» (رواه أحمد، أبو داود، وأخرجه أيضا الطبراني وابن عدي والبيهقي)[2]

''اپنے (سر سے) کفر کے بال اتار دے اور ختنہ کر۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس میں انقطاع ہے، نیز اس کی سند میں موجود غنیم اور اس کا باپ دونوں ہی مجہول ہیں، چنانچہ ابن القطان نے یہی کہا ہے۔ عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا:

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٦)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٦) مسند أحمد (٤١٥/٣) المعجم الكبير (٣٩٥/٢٣) الكامل لابن عدي، سنن الكبرىٰ للبيهقي (١٧٢/١)

«اُدْعُوا لِيَ الْحَلَّاقَ» (رواه أحمد وأبو داود والنسائي)[1]

''میرے لیے حلاق (بال مونڈنے والے) کو بلاؤ۔''

کہتے ہیں کہ حلاق آیا اور اس نے ہمارے سر مونڈ دیے۔

مذکورہ بالا حدیث سارے سر کے بال مونڈنے کی رخصت پر دلالت کرتی ہے، لیکن ایسا کرنا صرف مردوں کے حق میں درست ہے، رہی عورتیں تو امام نسائی رحمہ اللہ نے علی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو بیان کیا ہے، انھوں نے کہا:

''نَهٰى رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ تَحْلِقَ الْمَرْأَةُ رَأْسَهَا''[2]

''رسول اللہ ﷺ نے عورت کو اپنا سر مونڈنے سے منع فرمایا ہے۔''

مردوں کے سارا سر مونڈنے کی رخصت پر دلالت کرنے والی ایک حدیث وہ بھی ہے جو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور پہلے گزر چکی ہے، کیونکہ اس میں آپ ﷺ نے سارا سر مونڈنے یا سارا سر چھوڑنے کا حکم دیا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ تمام سر کو مونڈنے کی رخصت ہے، البتہ حج اور عمرے کے علاوہ سر کو نہ مونڈنا ہی سنت اور عزیمت ہے۔ مواہبِ لدنیہ میں لکھا ہے: جہاں تک مجھے علم ہے آپ ﷺ سے یہ مروی نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے حج اور عمرے کے علاوہ کسی وقت اپنا سر مبارک مونڈا ہو، لہٰذا سر کے بال رکھنا سنت ہے، جو شخص اس سنت کو جاننے کے باوجود اس کا انکار کرے، اس کے خلاف تادیبی کارروائی کرنا واجب ہے، جو شخص بال نہ رکھ سکے، اس کے لیے ان کو اتروانا مباح اور جائز ہے۔[3]

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے ہدی نبوی میں لکھا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے چار مرتبہ ہی اپنا سر مونڈا ہے۔ انتھٰی.

ان سے مراد عمرۃ القضا، فتح مکہ، عمرۂ جعرانہ اور حج الوداع کے موقعے پر سر مونڈنا ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث کے بارے میں کہا ہے: اس حدیث سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ حج و عمرے کے علاوہ سر مونڈنا جائز ہے۔ چنانچہ آدمی کو سر مونڈنے اور اس کو چھوڑنے کے درمیان اختیار ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ اب وہ حج اور عمرے کے علاوہ کسی وقت سر نہ مونڈے، جس طرح نبی اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب کیا کرتے تھے، ان میں سے صرف علی رضی اللہ عنہ مستثنیٰ ہیں۔[4] انتھٰی

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٩٢) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٢٢٧) مسند أحمد (٢٠٤/١)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (٩١٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٠٤٩) اس کی سند میں روح بن عطا راوی ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٦٧٨)

[3] المواهب اللدنية للقسطلاني (٨٠/٢)

[4] مرقاة المفاتيح (١٦٨/١٣_١٦٩)

علامہ عینی رحمہ اللہ شرح بخاری میں رقم طراز ہیں کہ ابن عبدالبر نے سارے سر کے بال مونڈنے کی اباحت پر اجماع کے ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور یہ روایت امام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ انتھٰی

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے مدارج النبوۃ میں لکھا ہے: آج تو سر کے بال مونڈنا خاص و عام میں سب کے ہاں متعارف ہو چکا ہے، خصوصاً مشائخ، زہاد اور عباد اس کا اہتمام کرتے ہیں اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایسا اس لیے کرتے ہیں کہ وہ بال رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے اور ان کو سنوارنے کی فرصت نہیں پاتے، لیکن سنت وہی ہے جو پہلے بیان ہو چکی ہے۔ انتھٰی

بعض لوگوں نے جو سر مونڈنے اور اس کو چھوڑنے دونوں کو سنت قرار دیا ہے اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے، کیونکہ علی مرتضی رضی اللہ عنہ کا (سر مونڈنے کا) عمل اس بارے میں حجت نہیں بن سکتا ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ علی رضی اللہ عنہ کا یہ فعل اس خصوص میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فعل کے مخالف واقع ہوا ہے، لہٰذا یہ موجبِ سنت نہیں ہوگا، ہاں رخصت و اباحت کا سبب بن سکتا ہے۔

فتح الباری میں لکھا ہے: خوارج کی علامت تحلیق ہے، لہٰذا سلف صالحین اپنے بالوں کو بڑھاتے تھے، ان کو مونڈتے نہیں تھے۔ یہ خوارج کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے سروں کے سارے بال مونڈتے تھے۔[1] انتھٰی

بہر حال سر کے بالوں کے بارے میں سنتِ صحیحہ یہ ہے کہ ان کو باقی چھوڑا جائے، رہا ان کو مونڈنا تو وہ رخصت کی حد سے متجاوز نہیں ہے۔ سر کے بالوں کی لمبائی کی حد کانوں یا کندھوں تک ہے۔ شمائلِ ترمذی میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کی لمبائی کے بیان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نصف کانوں اور کانوں کی لَو تک کے الفاظ آئے ہیں۔ ایک روایت میں جمہ سے اوپر وفرہ سے نیچے ہونا مروی ہے۔[2] صحیح بخاری میں انس رضی اللہ عنہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کانوں اور کندھوں کے درمیان تک بالوں کی لمبائی مروی ہے۔[3]

جمہ ان بالوں کو کہتے ہیں جو کندھوں تک پہنچے ہوئے ہوں، لمہ وہ بال ہیں جو کانوں کی جڑ اور کندھوں کے درمیان ہوں، بالوں کی لمبائی کا اختلاف بالوں کو ترشوانے میں وقت، جلدی اور تاخیر کے اختلاف کے سبب سے ہے، جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ وغیرہ نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔

جہاں تک ڈاڑھی کے بالوں کا تعلق ہے تو ان کو چھوڑ دینا واجب ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

((أَحفُوا الشَّوَارِبَ وَاعفُوا اللِّحٰی)) (متفق عليه)[4]

---

[1] فتح الباري (٨/٦٨_٦٩)

[2] الشمائل للترمذي (ص: ٤٧_٤٨)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٦٥)

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٦٥)

''مونچھیں اچھی طرح تراشو اور ڈاڑھیاں بڑھاؤ۔''

''اعفا'' سے مراد یہ ہے کہ ڈاڑھی کو مونڈے اور چھوٹی کیے بغیر اس کے حال پر چھوڑ دینا، یا اس کا مطلب ہے کہ اس کو زیادہ اور گھنی کرنا، اس باب میں دیگر طرق اور الفاظ سے بھی احادیث آئی ہیں۔

سنن ترمذی میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے:

((كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَأْخُذُ مِنْ لِحْيَتِهِ طُوْلًا وَعَرْضاً)) ①

''رسول اللہ ﷺ اپنی ڈاڑھی کو لمبائی اور چوڑائی سے کاٹتے تھے۔''

اس حدیث سے لوگوں نے مٹھی بھر ڈاڑھی کی تعیین پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال صریح نہیں ہے، اس حدیث کے آخر میں ان الفاظ کی زیادتی: ((إِذَا زَادَ عَلٰى قَدْرِ الْقَبْضَةِ)) ② ''جب وہ مٹھی بھر سے زائد ہو جائے۔'' اگر ثابت اور صحیح ہو تو یہ تعیین کا فائدہ دیتی ہے، ورنہ نہیں۔ نیز اس کی سند کو بھی دیکھ لینا چاہیے۔

جی ہاں! صحیح بخاری میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں مروی ہے کہ جب وہ حج یا عمرہ کرتے تو وہ اپنی ڈاڑھی کو مٹھی میں پکڑتے، جتنی اس سے زائد ہو جاتی، اس کو کاٹ دیتے۔ ③ ابو داود، نسائی اور آثارِ محمد میں انھی سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ ④ مگر یہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا فعل ہے نہ کہ رسول اللہ ﷺ کا، لیکن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ہر چھوٹی اور بڑی چیز میں شدت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی متابعت کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس فعل کی سنت میں کوئی نہ کوئی اصل ضرور ہے۔ واللہ أعلم

اگرچہ اس کے بارے میں کوئی حدیث نظر سے نہیں گزری، پھر بھی اہلِ علم نے تابعین کی ایک جماعت سے اس فعل کی حکایت کی ہے اور شعبی و ابن سیرین سے اس کا استحسان نقل کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ، قاضی ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا بھی یہ مذہب ہے کہ ڈاڑھی مٹھی بھر ہی لمبی ہونی چاہیے، مٹھی سے زائد ڈاڑھی کو کاٹ دینا واجب ہے۔

صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے:

((جُزُّوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللِّحٰى، خَالِفُوا الْمَجُوْسَ)) ⑤

''مونچھیں اچھی طرح کاٹو اور ڈاڑھیاں بڑھاؤ، مجوس کی مخالفت کرو۔''

---

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٦٢) اس کی سند میں عمر بن ہارون راوی ضعیف ہونے کی وجہ سے یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٢٨٨)

② یہ الفاظ کسی صحیح مرفوع روایت میں وارد نہیں ہوئے۔

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٥٣)

④ سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٥٧) سنن النسائي الكبرىٰ (٢/٢٥٥)

⑤ صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٠)

اس حدیث کے یہ الفاظ یہ اشارہ کرتے ہیں کہ ''اِعفا'' سے مراد ساری یا اکثر ڈاڑھی کو تراشنے کی نفی ہے، جیسا کہ ہنود و افرنج وغیرہما سے عجمیوں کا یہ طریقہ ہے، نیز اہلِ شرک و بدعت کا شعار ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: ''اعفائے لحیہ'' سے مراد اس کو ایسے چھوڑ دینا ہے کہ وہ زیادہ اور گھنی ہو جائے، لیکن عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم کی ڈاڑھیاں لمبی اور مٹھی سے زائد تھیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو لمبا چھوڑ دیا گیا تھا، لہٰذا فقہا نے ڈاڑھیاں چھوڑنے کو مباح رکھا ہے۔

نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ڈارھی مبارک کے بارے میں یہ آیا ہے کہ وہ گھنی تھی، اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سینے کو بھر رکھا تھا، اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ چوڑائی میں یہ ایسی تھی نہ کہ لمبائی میں۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ڈاڑھی فطرتاً چار انگل کی تھی، نہ زائد ہوئی نہ کم، تو یہ بے سند بات ہے، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طول وعرض سے اس کو کاٹنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ متوسط تھی، وہ چھوڑی ہوتی نہیں تھی۔ فقہا نے اس تراش خراش کو اس پر محمول کیا ہے جو مٹھی بھر سے زائد تھی، لیکن مرفوع احادیث اس کا رد کرتی ہیں۔ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مروی حدیث جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ڈاڑھی کو طول وعرض سے کاٹنے کے بارے میں آتا ہے، وہ غریب (ضعیف) ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے: میں نے محمد بن اسماعیل البخاری سے سنا ہے، وہ یہ کہتے تھے کہ اس کی اسناد میں مذکور عمر بن ہارون راوی مقارب الحدیث ہے، میں اس کی کسی حدیث کو نہیں پہچانتا، اس کی کوئی اصل نہیں ہے یا انھوں نے کہا: وہ اس حدیث میں متفرد ہے، مگر یہ حدیث جس کو ہم صرف اس کی حدیث سے جانتے ہیں۔[1] انتہیٰ

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تقریب التہذیب میں کہا ہے: وہ متروک ہے، وہ کبار تاسعہ میں سے حافظ ہے۔ انتہیٰ. علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں کہا ہے: تو اس بنا پر وہ حدیث میں حجت نہیں ہے۔ انتہیٰ.

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((جُزُّوا الشَّوَارِبَ وَأَرْخُوا اللِّحٰى، خَالِفُوا الْمَجُوْسَ)) (رواه أحمد ومسلم)

''مونچھیں اچھی طرح کاٹو اور ڈاڑھیاں بڑھاؤ، مجوس کی مخالفت کرو۔''

امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کا معنی ہے کہ اس (ڈاڑھی) کو چھوڑ دو، اس میں کوئی تبدیلی کرنے کے درپے نہ ہو جاؤ۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ لفظ اکثر رواۃ کی روایت میں خائے معجمہ کے ساتھ آیا ہے۔ ابن ہامان کے ہاں یہ جیم کے ساتھ ہے، کہا گیا ہے کہ یہ پہلے معنی میں ہے، یعنی ان کو موخر کرو اور ان کو چھوڑ دو۔ امام نووی رحمہ اللہ نے بھی اس کو خائے معجمہ کے ساتھ بتلایا ہے۔[2]

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٩٤/٥)

[2] شرح النووي على مسلم (١٥١/٣)

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں:

((خَالِفُوْا الْمُشْرِكِيْنَ، وَفِّرُوْا اللِّحٰى، وَأَحْفُوْا الشَّوَارِبَ)) (متفق عليه) ①

''مشرکین کی مخالفت کرو، ڈاڑھیوں کو بڑھاؤ اور مونچھوں کو اچھی طرح کاٹو۔''

چنانچہ اس باب کی مجموعی احادیث سے پانچ روایتیں حاصل ہوئیں:

١۔ أعفوا ٢۔ أوفوا ٣۔ أرخوا

٤۔ أرجوا ٥۔ وفروا

ان تمام کا معنی یہ ہے کہ ڈاڑھیوں کو ان کی حالت پر چھوڑ دو۔ ابن السکیت وغیرہ نے کہا ہے: لحیہ کی جمع ''لِحیٰ'' اور ''لُحیٰ'' لام کی زیر کے ساتھ اور اس کی پیش کے ساتھ دونوں ہی لغتیں آتی ہیں، لیکن زیر والی لغت زیادہ فصیح ہے۔ جہاں تک مونچھوں کے حکم کا تعلق ہے تو زید بن ارقم رضی اللہ عنہ نے کہا ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((مَنْ لَّمْ يَأْخُذْ مِنْ شَارِبِهِ فَلَيْسَ مِنَّا)) (رواه أحمد والنسائي والترمذي وقال حديث صحيح) ②

''جو شخص اپنی مونچھیں نہیں کاٹے گا، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔''

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث: ((جُزُّوْا الشَّوَارِبَ)) ''مونچھوں کو اچھی طرح کاٹو۔'' عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث: ((أَحْفُوْا الشَّوَارِبَ)) ''مونچھوں کو خوب اچھی طرح کاٹو۔'' پہلے گزر چکی ہے۔

مونچھوں کو کاٹنے کی حد کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ سلف صالحین میں سے بہت سے اس طرف گئے ہیں کہ ان کو مونڈا جائے اور ان کا استیصال کیا جائے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: ((أَنْهِكُوْا)) کا ظاہری مفہوم یہی ہے۔ کوفیوں کا بھی یہی قول ہے، بہت سے لوگ مونڈنے اور استیصال کرنے سے منع کی طرف بھی گئے ہیں۔ چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ ان کا خیال تھا کہ جو شخص مونچھوں کو مونڈ ڈالے، اس کے خلاف تادیبی کارروائی کی جائے۔ ابن القاسم رحمہ اللہ نے ان سے بیان کیا ہے کہ مونچھوں کو مونڈنا مثلہ ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے: مختار مذہب یہ ہے کہ ان کو تراشا جائے، تاکہ ہونٹ کے کنارے واضح ہو جائیں، ان کو اصل اور جڑ سے نہ اکھاڑا جائے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ''احفاء'' کا معنی ہے کہ ہونٹوں سے جو لمبی ہوں، ان کو کاٹ دیا جائے، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں ایسے ہی کہا ہے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا ہے: سر اور مونچھوں کے بالوں کے بارے میں امام ابوحنیفہ، زفر، ابو یوسف اور محمد رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مونچھوں کو مونڈنا، ان کو چھوٹا کرنے سے افضل ہے۔ بعض مالکیوں نے مونچھوں کو مونڈنے

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٥٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٩)

② سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٦١) سنن النسائي، رقم الحديث (١٣) مسند أحمد (٣٦٦/٤)

کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کی طرح کہا ہے۔ مگر امام طحاوی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس بارے میں مجھ کو امام شافعی رحمہ اللہ سے منصوص کوئی چیز نہیں ملی۔ رہے ان کے وہ اصحاب جن کو ہم نے دیکھا ہے، وہ مزنی اور ربیع ہیں، وہ دونوں ہی اپنی مونچھوں کو مونڈتے تھے، ان کا یہ عمل اس پر دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے یہ عمل امام شافعی رحمہ اللہ ہی سے لیا ہے۔

الاثرم نے امام احمد رحمہ اللہ کے بارے میں روایت کیا ہے کہ وہ بہت اچھی طرح اپنی مونچھوں کو مونڈتے تھے۔ میں نے مونچھوں کو مونڈنے کے بارے میں ان سے کیے گئے سوال کے بارے میں سنا کہ وہ کہتے تھے کہ مونچھوں کو مونڈا جائے۔ امام حنبل رحمہ اللہ نے کہا: ابوعبداللہ سے کہا گیا کہ مونچھوں کو کاٹنے اور مونڈنے کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے کہ کیا کیا جائے؟ انھوں نے کہا: اگر وہ ان کو مونڈے تو کوئی حرج نہیں اور اگر ان کو کاٹے تو پھر بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

ابو محمد نے ''المغنی'' میں کہا ہے کہ بندے کو اس کے بارے میں اختیار ہے کہ وہ مونچھوں کو مونڈ لے یا کاٹ لے۔ امام نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم میں بعض علما سے روایت کیا ہے کہ ان کا مذہب دونوں کاموں، یعنی مونڈنے اور کاٹنے میں اختیار ہے۔[1]

امام طحاوی رحمہ اللہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت، جیسے: ابوسعید، ابو اسید، رافع بن خدیج، سہل بن سعد، عبداللہ بن عمر، جابر اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے مونچھوں کو مونڈنے کے بارے میں روایت کی ہے۔ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا ہے: جو شخص مونچھوں کو نہ مونڈنے کا قائل ہے، اس نے عائشہ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی احادیث سے استدلال کیا ہے: «عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ» ''دس چیزیں فطرت میں شامل ہیں۔'' ان دس میں سے ایک آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''مونچھوں کو کاٹنا'' بیان فرمائی۔ جب کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے: «إِنَّ الْفِطْرَةَ خَمْسٌ» ''بلاشبہہ پانچ چیزیں فطرت ہیں۔'' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں ایک ''قَصُّ الشَّارِبِ'' بھی بیان کی۔ مونچھوں کو مونڈنے کے حکم پر مشتمل صحیح احادیث سے محققین نے استدلال کیا ہے، نیز عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی اس حدیث سے: «إِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يُحْفِيْ شَارِبَهُ»[2] ''بلاشبہہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مونچھوں کو مونڈا کرتے تھے۔''[3] انتہیٰ

میں کہتا ہوں: ''احفاء'' اس معنی میں نہیں ہے جو امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ مونچھوں کے ان بالوں کو مونڈنا جو ہونٹوں پر لمبے ہو جائیں، بلکہ ''احفاء'' کا معنی استیصال (جڑ سے مونڈنا) ہے، جیسا کہ صحاح، قاموس، کشاف اور

[1] زاد المعاد (۱/۱۸۰_۱۸۱)

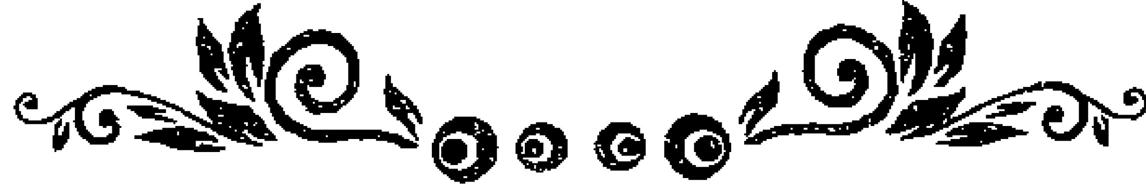
[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (۲۷٦۰)، السلسلة الضعيفة (٥٤٥٥)

[3] زاد المعاد (۱/۱۸۰)

تمام لغت کی کتابوں میں بیان ہوا ہے۔ البتہ مونچھوں کو کاٹنے کی روایت اس کے منافی نہیں ہے، کیوں کہ کاٹنا بعض اوقات مونڈنے کی جہت سے ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ مونڈنے والی روایت اس کی مراد کی تعیین کرتی ہے۔ اسی طرح حدیث: ((مَنْ لَمْ يَأْخُذْ شَارِبَهُ فَلَيْسَ مِنَّا))[1] مونڈنے والی روایت کے معارض نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں زیادتی ہے، اس سے تو اس (کاٹنے مونڈنے) کی طرف جانا متعین ہوتا ہے، اگر کسی طرح سے تعارض فرض بھی کر لیں، پھر بھی مونڈنے والی روایت زیادہ راجح ہو گی، اس لیے کہ وہ بخاری و مسلم کی روایت ہے۔ رہی امام طحاوی رحمہ اللہ کی یہ روایت: ((إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ أَخَذَ مِنْ شَارِبِ الْمُغِيرَةِ عَلٰى سِوَاكِهِ))[2]

''بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے مغیرہ رضی اللہ عنہ کی مونچھوں کو ان کی مسواک پر تراشا۔''

اس کے بعد انھوں نے کہا کہ اس سے مونڈنے کا عمل نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ (اہلِ علم نے) اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں تو احتمال ہے۔ اس کے ساتھ مونڈنے کے عمل کے نہ ہونے کا دعویٰ کرنا ممنوع ہے۔ اگر وہ، جیسا کہ انھوں نے ذکر کیا ہے، صحیح ہو تو وہ رسول اللہ ﷺ کے ان فرامین کے معارض نہ ہو گا۔[3] واللّٰہ أعلم



---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (١٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٦١)

[2] شرح معاني الآثار (٢٣٠/٤)

[3] نيل الأوطار (٣٦٢/١) ت طارق عوض الله.

9

قتل وغیرہ کے مجرم کے خلاف مالی تادیبی کارروائی کرنے کا حکم

سوال اگر رعایا میں سے کسی سے قتل اور اس جیسا کوئی اور جرم سرزد ہو جائے تو اس کے خلاف مالی تادیبی کارروائی کرنا جائز ہے یا نہیں، اگرچہ وہ شخص غالب احوال میں نماز روزے کی پابندی نہ کرتا ہو؟

جواب اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے شرائع مشروع قرار دیے اور حدود مقرر کی ہیں، چنانچہ ہر گناہ کی سزا مقرر ہے۔ لہٰذا قاتل کو قتل کیا جائے گا یا وہ دیت دے گا اگر قصاص کی شرائط پوری نہ ہوئی ہوں، یا قصاص کی شرائط تو پوری ہو چکی ہوں، مگر مقتول کے ورثا دیت لینے پر راضی ہو جائیں اور اس صورت میں جس میں قصاص واجب ہے، وہ قاتل کو قتل نہ کریں۔ رہا وہ جرم جس میں قصاص نہیں ہے، اس میں وہ دیت لے لیں۔

اسی طرح زانی، چور، زنا کی تہمت لگانے والے اور نشہ کرنے والے شریعتِ مطہرہ میں ہر ایک کی سزا مقرر کی گئی ہے۔ اسلام کے تمام ارکان یا کچھ کو ترک کرنے والا اگر ان کے ترک پر اصرار کرے اور توبہ نہ کرے تو حسبِ طاقت اس سے لڑائی کرنا واجب ہو جائے گا۔ حرام کام کے مرتکب اور واجب کے تارک کے بارے میں بھی شریعتِ مطہرہ اسی طرح وارد ہوئی ہے۔ ان شرعی امور میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی مالی تادیبی کارروائی وارد نہیں ہوئی ہے۔ اگر شریعت میں اس قسم کی کوئی کارروائی وارد ہوئی بھی ہے، جیسے بعض مسائل میں دوگنا تاوان، زکات کے نادہندہ کا آدھا مال لے لینا، حرمِ مدینہ منورہ کے درخت کاٹنے والے کے کپڑے چھین لینا اور اس قسم کی دیگر سزائیں تو یہ صرف اپنے محل ہی میں مقصور ہیں۔ اپنے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی ہیں۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اس مقصد کے لیے ایک مستقل رسالہ سپردِ قلم کیا ہے اور اس میں اس طرح کی خاص جگہوں کو شمار کیا ہے اور کہا ہے: ضرورتِ دینیہ سے جو اصلِ اصیل معلوم ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان کا مال دوسرے مسلمانوں کے لیے حرام، ان سے محفوظ اور ان کے لیے جائز نہیں ہے۔ اِلا یہ کہ وہ اپنی رضا وخوشی سے کسی کو دے دے۔ رہی یہ جگہیں جہاں پر مال لے کر کوئی تادیبی کارروائی کی گئی ہے، یہ جگہیں اس عموم سے خاص ہیں، لہٰذا یہ اپنے موارد ہی پر مقصور ہوں گی، ان کا اپنے غیر کی طرف مجاوزت کرنا جائز نہ ہوگا۔ ان جگہوں میں بھی صرف ان مسلمانوں

کے حکمرانوں کے لیے یہ کارروائی کرنا جائز ہے، جو احکامِ دین کے متبحر علما ہیں، ہر ایک کو یہ کارروائی کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ چند جگہیں اس شریعت میں اصل کے برخلاف وارد ہوئی ہیں، کیوں کہ لازمی طور پر معلوم اصل تو وہی سزائیں ہیں جو کتاب وسنت میں نافرمانوں اور مجرموں کے لیے مقرر کی گئی ہیں۔

ظالم بادشاہوں اور حکام نے اس مسئلے میں شنیع قسم کی غفلت برتی ہے، حتی کہ انھوں نے واجب کو بھی معطل کر کے رکھ دیا ہے اور مسلمانوں کے اموال پر ناحق قبضہ کر لیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر جو حرام کیا تھا انھوں نے اس کو اپنے لیے حلال کر لیا ہے اور وہ مسلمان کا مال ہے، اور حدودِ شرعیہ جن کو قائم کرنا ان پر فرض ہے، انھوں نے ان کو ترک کر دیا ہے، اس طرح انھوں نے دو خطاؤں کو جمع کر لیا ہے: ایک مسلمانوں کے اموال کو حلال جاننا اور ان کو ناجائز طریقے سے کھانا، اور دوسرے بندوں کے لیے مشروع حدود کو معطل کرنا۔ علمائے سوء نے ان کی اعانت کی ہے کہ انھوں نے اہلِ علم کے اقوال کے مطابق مال کے ساتھ تادیبی کارروائی کرنے کا فتویٰ دیا ہے۔ اس فتوے کے ساتھ وہ خود بھی گمراہ ہوئے ہیں اور بادشاہوں اور حکام کو بھی گمراہ کیا ہے اور مظالم میں وہ ظالموں کے ساتھ شریک ہو کر ان کے ہم نوا بن چکے ہیں۔ حالانکہ اہلِ علم کی نصوص قیود کے ساتھ مقید اور شروط کے ساتھ مشروط تھیں، جیسا کہ اس باب میں وارد شدہ دلائل خاص جگہوں کے لیے آئے ہیں، وہ ان ظالموں کے افعال کے برخلاف ہیں، وہ عام وخاص مصالح پر مبنی ہیں، جن کی وجہ حکمت سے صرف علما ہی واقف وآشنا ہیں۔[2]



[1] دیکھیں: الفتح الرباني من فتاویٰ الإمام الشوکاني (٤٥١٢/٩)

10

کیا مال میں زکات کے علاوہ بھی کوئی حق ہے؟

سوال مال میں زکات کے علاوہ بھی کوئی حق ہے یا نہیں؟

جواب علمائے تفسیر، حدیث اور فقہ نے اس مسئلے پر طویل کلام فرمایا ہے، اس میں راجح بات یہ ہے کہ حدیث: ((لَيْسَ فِيْ الْمَالِ حَقٌّ سِوىٰ الزَّكَاةِ))[1] ''مال میں زکات کے علاوہ کوئی حق نہیں ہے۔'' عام ہے جو ضیافت کے وجوب اور محرم الدم کی زندگی بچانے وغیرہ کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ اس کے بارے میں خاص دلائل وارد ہوئے ہیں، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ ﴾ [الأنعام: ۱٤۱] ''اور اس کا حق اس کی کٹائی کے دن ادا کرو۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وَجٰهِدُوْا بِاَمْوٰلِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ ﴾ [التوبة: ٤۱]

''اور اپنے مالوں اور اپنی جانوں کے ساتھ اللہ کے راستے میں جہاد کرو۔''

اور ان کے علاوہ جن کے بارے میں شریعتِ مطہرہ وارد ہوئی ہے، نہ کہ وہ جو ظالم کے ایجاد کردہ کام ہیں، جن کو انھوں نے لوگوں کے مال ناجائز طریقے سے کھانے کا ذریعہ بنا رکھا ہے۔[2]



[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۷۸۹) ضعيف الجامع (٤۹۰۹) اس کی سند میں ابو حمزہ میمون الاعور کمزور راوی ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

[2] الفتح الرباني (۹/٤٥۱۲)

11

حرم میں بننے والی بلند عمارتوں اور مناروں کا حکم

سوال حرم شریف میں نئی بننے والی عمارتوں، جیسے: مقامات (مختلف مسالک کے مصلے) اور مناروں کا، نیز گھروں کو ضروری حد سے زیادہ بلند کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب حرم میں مقامات کا قیام مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ بدعت ہے، اس بدعت کا موجد ایک بدترین بادشاہ فرج بن برقوق تھا، جس نے نویں صدی ہجری کے اوائل میں اس کو ایجاد کیا۔ اس وقت کے لوگوں نے اس کا انکار کیا اور اس موضوع پر کئی ایک تالیفات تحریر کیں۔ سخت تعجب کی بات ہے کہ زمین کے خطوں میں سے سب سے بہتر خطۂ حرم میں مسلمانوں کے بادشاہوں میں سے ایک بدترین بادشاہ نے اس طرح کی بدعت کو ایجاد کیا، مگر اس کے بعد آنے والے خیر و بھلائی کا رجحان رکھنے والے بادشاہوں نے کسی ناراضی اور غیظ وغضب کا مظاہرہ نہ کیا، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ یہ مقامات جماعتوں میں تفریق پیدا کرنے والے اسباب میں سے ایک سبب ہیں اور صادق و مصدوق ﷺ نے ہمیشہ اختلاف اور تفریق سے ممانعت فرمائی ہے اور اجتماعیت اور الفت کو اختیار کرنے کی ترغیب دی ہے، جیسا کہ صحیح احادیث اس پر شاہد ہیں، بلکہ خود نمازوں میں جماعتوں کی تفریق سے منع فرمایا ہے۔ کسی بھی باشرع عاقل پر یہ معنی و مفہوم مخفی نہیں ہے کہ انھی مذاہب کے سبب اسلام میں یہ فاسد فرقے وجود میں آئے اور انھوں نے دین اور اہلِ دین دونوں کو اس مصیبت میں مبتلا کر دیا۔ اسلام کے لیے سب سے بڑا اور سخت خطرہ لوگوں کا جماعتوں میں بٹ جانا اور ہر گروہ کا حرمِ مکی میں ان مقامات میں سے کسی مقام پر کھڑا ہونا ہے۔

اس کے علاوہ یہ بات مشاہدے کے مطابق اور متواتر خبروں کے موافق ثابت ہوئی ہے کہ بہت سے جہلا جماعت کی اقامت کے وقت صفوں کے اندر بیٹھے رہتے ہیں اور اپنے ہم مذہب امام کی جماعت کا انتظار کرتے ہیں، یوں لگتا ہے جیسے یہاں پر مختلف ادیان اور غیر موتلف شرائع کے لوگ جمع ہو گئے ہیں، باوجود اس کے کہ شریعت میں اس طرح کے لوگوں پر سخت وعیدیں موجود ہیں، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے شخص کو دیکھ کر، جو صف میں بیٹھا

ہوا تھا اور اس نے باجماعت نماز ادا نہیں کی تھی، کہا: «أَلَسْتَ بِرَجُلٍ مُسْلِمٍ؟» [1] ''کیا تو مسلمان آدمی نہیں ہے؟'' اس کی مخالفت تو صرف منافقین وغیرہ ہی کر سکتے ہیں، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

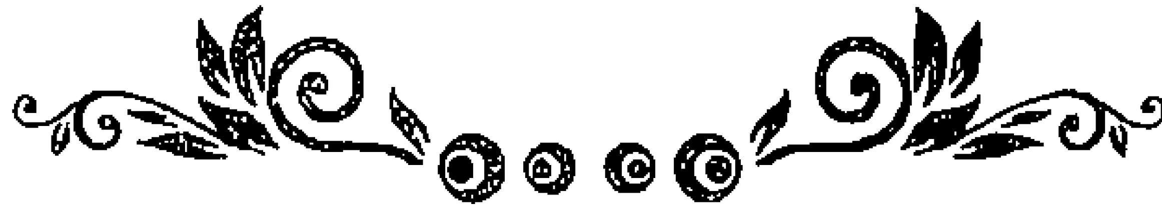
جہاں تک حرم میں بڑے بڑے منارے بنانے کا تعلق ہے تو ان کی تعمیر ایک صالح مقصد کے لیے عمل میں آئی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہاں سے دور لوگوں کو اذان سنائی جائے، چنانچہ یہ ایک جائز مصلحت ہے، جب تک اس میں کوئی خرابی اس کے متعارض نہ ہو۔ اگر شریعتِ حق کے مخالف خرابیوں میں سے کوئی خرابی اس کے معارض ہو جائے تو اس خرابی کو دور کرنا اس مصلحت کے حصول سے مقدم ہوگا، جیسا کہ اصولِ فقہ میں یہ اصول ثابت شدہ ہے۔

رہا عمارتوں کو مضبوط اور چونا گچ بنانا اور ان کو انسانی حاجات کی حد سے اونچا اٹھانا تو حدیث میں اس سے ممانعت اور اس پر وعید وارد ہوئی ہے، اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض عمارتوں کو گرانے کا حکم جاری فرمایا، لہٰذا یہ کام بدعت ہی نہیں، بلکہ شارع علیہ السلام کے ارشاد کے خلاف بھی ہے۔ [2]

کیا ہی خوب کہا گیا ہے:

لدوا للموت وابنوا للخراب

''پیدائش کا آخری انجام موت ہے، تعمیر کا آخری انجام انہدام ہے۔''



---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٨٥٧)

[2] الفتح الرباني (٤٥١٩/٩)

12

تمباکو نوشی کا حکم

سوال آج کل جس انداز میں اکثر لوگ تمباکو کا استعمال کرتے ہیں، یہ جائز ہے یا نہیں؟

جواب قرآن شریف اور سنتِ مطہرہ جس قاعدے کی گواہی دیتے ہیں، وہ یہ ہے کہ روئے زمین کی ہر چیز حلال ہے، ان میں سے کوئی چیز حرام نہیں ہے مگر کسی خاص دلیل کے ساتھ، جیسے: ہر نشہ آور چیز، زہرِ قاتل اور ہر وہ چیز جس میں جلد یا بدیر ضرر ہو، جیسے مٹی وغیرہ۔ ہر وہ چیز جس کی حرمت پر کوئی خاص دلیل وارد نہ ہوئی ہو تو وہ براءتِ اصلیہ کی معیت اور دلائلِ عامہ کے تمسک کے ساتھ حلال ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا ﴾ [البقرة: ٢٩]

''جس نے زمین میں جو کچھ ہے سب تمھارے لیے پیدا کیا۔''

نیز یہ فرمان ہے:

﴿ قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴾ [الأنعام: ١٤٥]

''کہہ دے میں اس وحی میں، جو میری طرف کی گئی ہے، کسی کھانے والے پر کوئی چیز حرام نہیں پاتا جسے وہ کھائے سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو کہ بے شک وہ گندگی ہے، یا نافرمانی (کا باعث) ہو، جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو، پھر جو مجبور کر دیا جائے، اس حال میں کہ نہ بغاوت کرنے والا ہو اور نہ حد سے گزرنے والا تو بے شک تیرا رب بے حد بخشنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

اسی طرح ہمارے ہاں راجح یہ ہے کہ تمام حیوانات میں اصل یہ ہے کہ وہ حلال ہیں، ان میں سے کوئی چیز حرام نہیں ہے، اِلا یہ کہ کوئی ایسی دلیل ہو جو اس کی تخصیص کر دے، جیسے: درندوں میں سے کچلی والے جانور، پرندوں میں سے ذی مخلب (پنجے سے شکار کرنے والے یا اس میں پکڑ کر کھانے والے)، کتا، خنزیر اور تمام وہ جن کے حرام ہونے کی کوئی دلیل آئی ہو۔ جب یہ اصل ثابت ہوگئی تو یہ درخت جس کو بعض لوگ تمباکو کہتے ہیں اس کی حرمت کی کوئی

دلیل وارد نہیں ہوئی ہے اور نہ ہی یہ مسکرات (منشیات) کی جنس سے ہے، نہ یہ زہروں میں سے کوئی زہر ہے اور نہ ہی کسی ایسی چیز کی جنس سے ہے جو جلد یا بدیر نقصان دہ ہے، لہٰذا جو شخص اس کو حرام کہتا ہے، اس کے ذمے ہے کہ وہ اس کی دلیل پیش کرے، محض قیل و قال سے بات بننے کی نہیں ہے۔

بعض اہلِ علم نے فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧] سے تمباکو کی حرمت پر استدلال کیا ہے اور اس درخت کو علت کے مسالک میں سے کسی مسلک کے ذریعے جو مسالک کتبِ اصول میں مدون ہیں، خبائث میں داخل و شمار کیا ہے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ وہ اس میں واضح غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں، کیوں کہ اس درخت کا خبائث میں سے ہونا محلِ نزاع ہے اور اس پر مذکورہ بالا آیتِ کریمہ سے استدلال کرنے میں مطلوب پر زبردستی مخلوط بنانے کی بو آتی ہے۔ اس کا خبیث ہونا اگر مستعمل اور غیر مستعمل دونوں کی نسبت سے ہے تو یہ باطل ہے، کیوں کہ استعمال کرنے والے کے ہاں یہ طیبات سے ہے نہ کہ مستخبثات سے۔ اگر یہ نوع انسان کے بعض کی نسبت ہو تو ان میں تو ایسے لوگ بھی پائے جاتے ہیں جو شہد کو مستخبث جانتے ہیں، حالانکہ وہ پاکیزہ چیزوں میں سے زیادہ پاکیزہ چیز ہے۔ صحیح سند کے ساتھ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ضب (سانڈے) کا گوشت نہیں کھایا، بلکہ فرمایا: ((أَجِدُنِيْ أَعَافُهُ)) [1] ''میں اپنے آپ کو اس سے گریز کرنے والا پاتا ہوں۔'' جب کہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ ﷺ کے روبرو اس کو کھایا ہے۔

جو بھی شخص اپنے نفس سے انصاف کرتا ہے، وہ یہ بات سمجھ لیتا ہے کہ حیوانات وغیرہ سے کتنی ہی چیزیں ایسی ہیں کہ شارع علیہ السلام نے ان کو حلال قرار دیا ہے یا وہ براءتِ اصلیہ اور عمومِ ادلہ کے ساتھ حلال ہوتی ہیں، مگر نوعِ انسان میں سے ایسے بھی ہیں جو ان کو مستخبث جانتے ہیں اور بعض لوگ مستخبث کو طیب شمار کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر بعض لوگوں کا کسی چیز کو خبیث جاننا اس چیز کے اس پر اور اس کے غیر پر حرام ہونے کا تقاضا کرتا ہو تو پھر شہد، اونٹ، گائے اور مرغ کے گوشت کو حرام ہونا چاہیے، کیوں کہ بعض لوگ ان کو خبیث سمجھتے ہوئے ان سے نفرت کا اظہار کرتے ہیں، لہٰذا لازم باطل ہے تو ملزوم بھی اس کی طرح باطل ٹھہرا۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تمباکو کو بعض لوگوں کے خبیث سمجھنے سے اس کی حرمت پر استدلال کرنا غلط یا مغالطہ ہے۔ بعض اہلِ علم نے اس تمباکو کو حرام کہنے یا مکروہ جاننے میں بے حد مبالغہ کیا ہے۔ اور آگ کے تلازم، اہلِ نار کے ساتھ تشبیہ دینے، اس کی بدبو اور اس میں زہریلے پن، نشے اور جلد یا بدیر ضرر سے استدلال کیا ہے تو یہ چیز محلِ نزاع سے بالکل اجنبی اور الگ ہے، حتیٰ کہ انھوں نے اس پر بہت سے کاغذ سیاہ کیے ہیں۔

[1] صحیح البخاري، رقم الحديث (٥٠٧٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٤٥)

اسی طرح اس کے استعمال کو جائز قرار دینے والوں نے اصل کو چھوڑ کر دور کے دلائل کے ذریعے اس کے استعمال کے جواز کو ثابت کیا ہے جس کا اس بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے جس کے بارے میں ہم بات کر رہے ہیں۔

جہاں تک محققینِ حنفیہ کے طریقے پر اس مسئلے کے حکم کا تعلق ہے تو شامی نے "تنقیح الفتاویٰ الحامدیة" میں لکھا ہے: اس زمانے میں تحلیل وتحریم کا فتویٰ دینے میں حق یہ ہے کہ ان دو اصل کو لازم پکڑا جائے جن کا بیضاوی نے اصول میں ذکر کیا ہے اور ان کا یہ وصف بیان کیا ہے کہ شرع میں وہ نفع مند ہیں:

① ان سے پہلی یہ ہے کہ اباحت کے منافع اور شرعی ماخذ میں اصل تین آیات ہیں:

ا۔ ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا﴾ [البقرة: ٢٩]

"اس نے زمین میں جو کچھ ہے سب تمھارے لیے پیدا کیا۔"

اس آیت میں ﴿لَكُمْ﴾ کا لام نفع کے لیے ہے۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منتفع بہ سے فائدہ حاصل کرنے کی شرعاً اجازت ہے اور یہی مطلوب ہے۔

٢۔ ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ﴾ [الأعراف: ٣٢]

"تو کہہ کس نے حرام کی اللہ کی زینت جو اس نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی۔"

اس آیت میں زینت کا لفظ بھی ان سے فائدہ اٹھانے پر دلالت کرتا ہے۔

٣۔ ﴿اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ﴾ [المائدة: ٤] "تمھارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کی گئی ہیں۔"

اس آیت میں ﴿الطَّيِّبٰتُ﴾ سے مراد طبعاً عمدہ اور اچھی چیزیں ہیں اور یہ صورتِ حال تمام منافع کے حلال ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔

② دوسری اصل یہ ہے کہ ضرر رساں چیز میں اصل اس کا حرام اور ممنوع ہونا ہے، جیسے: آپ ﷺ کا فرمان ہے: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»[1] "اسلام میں نہ (پہلے پہل) کسی کو نقصان پہنچانا اور تکلیف دینا جائز ہے، نہ بدلے کے طور پر نقصان پہنچانا اور تکلیف دینا۔"

اہلِ فقہ نے تناول کی حرمت کو ضبط کرتے ہوئے یا تو نشے کو سامنے رکھا ہے، جیسے: بھنگ یا بدنی نقصان کو، جیسے: مٹی اور زہر مہرہ، یا قابلِ گھن ونفرت ہونے کو، جیسے: بلغم، رینٹھ اور تھوک یہ سب چیزیں جیسی بھی ہوں پاک ہیں۔

قصہ مختصر! اگر اس تمباکو کے دھوئیں میں ایسا خالص ضرر ثابت ہو جائے جو منافع سے خالی ہو تو اس کی حرمت کا فتویٰ دینا جائز ہے اور اگر اس کا انتفاع ثابت نہ ہو تو اصل اس کا حلال ہونا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی حلت کا فتویٰ دینے سے مسلمانوں سے حرج بھی دور ہو جاتا ہے، کیوں کہ اکثر لوگ تمباکو نوشی میں ملوث ہیں، نیز یہ کہ اس کو

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٣٤٠)

حلال قرار دینا اس کو حرام قرار دینے سے زیادہ آسان ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کو جب بھی دو چیزوں میں اختیار دیا گیا تو آپ ﷺ نے ان میں سے ہمیشہ آسان چیز ہی کو اختیار کیا۔[1]

رہا اس کا بدعت ہونا تو بلاشبہہ اس کا تناول و استعمال بدعت ہے، یہ دینی لحاظ سے بدعت نہیں ہے، بہرحال اس کی حرمت کو ثابت کرنا خاصا مشکل کام ہے، اس کا موید مشکل سے ملے گا۔

جی ہاں! اگر یہ بعض طبیعتوں کو نقصان پہنچائے تو یہ اس پر حرام ہے اور اگر یہ کسی کو نفع دے اور وہ اس سے علاج معالجے کا قصد و ارادہ رکھتا ہو تو یہ مرغوب ہے، اور اگر وہ نہ فائدہ دے اور نہ نقصان تو مباح۔ هذا ما سنح في الخاطر إظهارا للصواب، من غير تعنت ولا عناد في الجواب، والله أعلم بالصواب.[2]

شیخ احمد بن محی الدین بن حیدر الکردی الجزری رحمہ اللہ نے بھی اسی طرح جواب دیا ہے۔ انتہیٰ. رد المختار حاشیہ در مختار میں اس کے مولف نے کہا ہے: اس میں علما کی آرا باہم مضطرب و مختلف ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ مکروہ ہے، بعض نے اس کو حرام قرار دیا ہے اور بعض اس کو مباح کہتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے اس پر مستقل تالیفات چھوڑی ہیں۔ العلامہ الشیخ علی الاجھوری المالکی کا اس کی حلت پر ایک رسالہ ہے جس میں انھوں نے یہ بات نقل کی ہے کہ مذاہبِ اربعہ کے ان ائمہ نے اس کی حلت کا فتویٰ دیا ہے جو ائمہ قابلِ اعتماد ہیں۔

میں کہتا ہوں: عبدالغنی النابلسی نے بھی اس کی حلت پر ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام "الصلح بين الإخوان في إباحة شرب الدخان" رکھا۔ انھوں نے اپنی اس عمدہ تالیف کی کئی جگہوں میں اس موضوع پر بحث کی ہے اور حرمت یا کراہت کے قائل کو آڑے ہاتھوں لیا ہے، بلاشبہہ (اس کی کراہت و حرمت) یہ دو شرعی حکم ہیں، جن کی دلیل ہونا ضروری ہے، جب کہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ چنانچہ تمباکو کا نشہ آور، فتور پیدا کرنے والا اور ضرر رساں ہونا ثابت نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کے فائدے ثابت ہیں، لہٰذا یہ اس قاعدے کے تحت داخل ہے: "الأصل في الأشياء الإباحة" "چیزوں میں اصل اباحت ہے" اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ یہ بعض لوگوں کے حق میں ضرر رساں ہے تو اس سے اس کا تمام لوگوں پر حرام ہونا لازم نہیں آتا۔ جن لوگوں پر صفرا کا غلبہ ہوتا ہے ان کو شہد نقصان دہ ہے، بعض اوقات وہ ان کو بیمار بھی کر دیتا ہے، حالاں کہ قطعی نص کے ساتھ ثابت ہے کہ وہ باعثِ شفا ہے۔ لہٰذا حرمت و کراہت جو دلیل کے محتاج ہیں، ان کو (بلا دلیل) ثابت کر کے اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھنے میں احتیاط نہیں ہے، بلکہ احتیاط تو اس کی اباحت کے قول میں ہے جو کہ اصل ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے جو شارع ہیں، آپ ﷺ نے شراب، جو ام الخبائث ہے، کی حرمت کے بارے میں اس وقت تک توقف کیا جب تک اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ پر

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٤٠٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٣٢٧)

[2] تنقيح الفتاویٰ الحامدية (٤٢٥/٧-٤٢٦)

نصِ قطعی نازل نہیں کر دی، لہٰذا انسان کو لائق یہ ہے کہ جب اس سے اس تمباکو کے بارے میں سوال کیا جائے، خواہ وہ خود اس کو استعمال کرنے والا ہو یا اس کا استعمال کرنے والا نہ ہو، جیسا کہ یہ کمزور بندہ اور اس کے گھر کے تمام افراد ہیں، تو وہ کہے کہ یہ مباح ہے، لیکن اس کی بدبو کو طبیعتیں مکروہ جانتی ہیں، تو یہ طبعاً مکروہ ہے، شرعاً نہیں۔ إلی آخر ما أطال به رحمه الله انتهی.[1]

اصل میں اباحت کا ہونا جمہور حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مختار ہے، جیسا کہ ابن ہمام نے تحریر الاصول میں اس کی صراحت کی ہے۔ انتہیٰ حاصله.



[1] رد المحتار (۲۷/۲۲۶۔۲۲۷) سطورِ بالا میں بھی اس حقیقت کا اعتراف کیا گیا ہے کہ اگر تمباکو سے نقصان ہو تو پھر اس کی حرمت ہی درست ہے اور آج کے دور میں طب جدید نے ثابت کر دیا ہے کہ تمباکو نوشی کئی قسم کے جسمانی عوارض کا سبب بنتی ہے، جس کی وجہ سے اس کی حرمت کا فتویٰ ہی راجح ہے۔

13

ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں صحیح اعتقاد

سوال دو آدمیوں کا ایک اعتقاد پر اختلاف ہو گیا۔ ایک نے کہا: اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔ جو یہ عقیدہ نہیں رکھتا وہ گمراہ ہے۔ دوسرے نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں منحصر نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ دونوں میں سے کون سا قول درست ہے؟

جواب یہ مسئلہ صفاتِ باری تعالیٰ کے مسائل میں سے ہے۔ صفاتِ الٰہی کے بارے میں امت کے سلف اور ان کے ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کو بغیر کسی تحریف، تعطیل، تکییف اور تمثیل کے ان کے ظواہر پر جاری کیا جائے۔ لہٰذا ہر وہ صفت جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو متصف کیا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں جو ارشاد فرمایا ہے وہ اس کے قائل ہیں اور ہر وہ صفت جس کے ساتھ اس نے اپنے آپ کو متصف نہیں کیا وہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

غرض کہ وہ کتاب وسنت میں آنے والی صفاتِ باری تعالیٰ پر اکتفا و اقتصار کرتے ہیں اور وہ یہ جانتے ہیں کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات پاک مخلوق کی ذاتوں کی طرح نہیں ہیں، اسی طرح اس کی صفات بھی اس (مخلوق) کی صفات کی طرح نہیں ہیں، وہ ان صفات کی کیفیات کے بارے میں خوض و بحث نہیں کرتے کہ وہ کیسی اور کس طرح ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ اور اس کی صفاتِ علیا کو اسی طرح ثابت کرتے ہیں جس طرح وہ قرآن و حدیث میں وارد ہیں۔ وہ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورىٰ: ١١] کو تشبیہ و تمثیل کی بنیاد کو توڑنے والی اور تحریف و تعطیل کی اساس کو گرانے والی شمار کرتے ہیں۔ نیز وہ خالق کے مخلوق سے جدا اور مبائن ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں، اگرچہ بعض اسما میں خالق و مخلوق متفق ہیں، جیسے: سمیع، بصیر، رؤف، رحیم، حي، علیم اور اس کے علاوہ دیگر نام ہیں۔

قرآن مجید میں آیا ہے: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ ﴾ [الملك: ١٦] نیز صحیح حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک لونڈی سے سوال کیا: ((أَيْنَ اللّٰهُ؟)) ”اللہ کہاں ہے؟“ تو اس نے جواب دیا: وہ آسمان میں ہے۔ آپ ﷺ

نے فرمایا: ((أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ)) [1] ''اس کو آزاد کر دو یہ تو مومنہ ہے۔'' لیکن اس آیت اور حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ جوفِ آسمان میں ہے، آسمان اس کا حاصر اور حاوی ہے، کیوں کہ امت کے سلف اور اس کے ائمہ میں سے کوئی ایک بھی اس کا قائل نہیں ہے، بلکہ سب کے سب اس پر متفق ہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ آسمانوں سے اوپر، مخلوق سے جدا، عرش پر ہے۔ مخلوقات میں اس کی ذات کا کوئی حصہ نہیں ہے اور نہ اس کی ذات میں مخلوقات کا کوئی حصہ ہے، یعنی نہ وہ کسی چیز میں حلول کرتا ہے اور نہ کوئی چیز اس میں حلول کرتی ہے۔

امام مالک بن انس رحمہ اللہ نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے اور اس کا علم ہر مکان میں ہے۔ امام عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے لوگوں نے پوچھا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کس طرح جانیں اور پہچانیں؟ انھوں نے کہا: اس طرح کہ وہ مخلوق سے جدا، آسمانوں سے اوپر، عرش پر ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت برحق ہے، اللہ تعالیٰ نے آسمان پر اس کا حکم دیا اور اپنے اولیا کے دلوں کو اس پر جمع کر دیا۔ امام اوزاعی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ہم اور تابعین اس قول پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے۔ جو شخص یہ عقیدہ رکھے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ جوفِ سماوات میں محصور ومحاط ہے یا عرش اور غیرِ عرش کا محتاج ہے، اس کا عرش پر استوا مخلوق کے کرسی پر استوا کی طرح ہے اور بادشاہ کے تخت پر استوا کی طرح ہے تو ایسا شخص گمراہ، جاہل اور مبتدع ہے۔

ہر وہ شخص جو یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ آسمان اور عرش پر اللہ تعالیٰ نہیں ہے، جس کے لیے لوگ نماز پڑھتے اور اس کو سجدہ کرتے ہیں۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی طرف معراج نہیں ہوئی تھی اور قرآن مجید اللہ تعالیٰ کے ہاں سے نیچے نہیں اترا تو وہ معطل، فرعونی اور جہمی ہے، کیوں کہ فرعون لعین نے موسیٰ علیہ السلام کی اس عقیدے کے بارے میں تکذیب کی تھی کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے، چنانچہ اس نے کہا تھا:

﴿ يٰهَامٰنُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا لَّعَلِّيْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ ۝ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ اِلٰٓى اِلٰهِ مُوْسٰى وَاِنِّيْ لَاَظُنُّهٗ كَاذِبًا ﴾ [المؤمن: ٣٦، ٣٧]

''اور فرعون نے کہا: اے ہامان! میرے لیے ایک بلند عمارت بنا، تاکہ میں راستوں پر پہنچ جاؤں۔ آسمانوں کے راستوں پر، پس موسیٰ کے معبود کی طرف جھانکوں اور بے شک میں اسے یقیناً جھوٹا گمان کرتا ہوں۔''

محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے موسیٰ علیہ السلام کی تصدیق فرمائی اور اس بات کا اقرار کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا رب آسمانوں کے اوپر ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شبِ معراج میں اللہ تعالیٰ ہی کی طرف عروج وصعود کیا تھا، وہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر پچاس نمازیں فرض ہوئی تھیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم موسیٰ علیہ السلام کے پاس واپس آئے تو انھوں نے کہا: اللہ تعالیٰ سے نمازوں میں تخفیف کا سوال کیجیے۔

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٣٧)

آپ ﷺ پھر اللہ تعالیٰ کے پاس گئے ...آخر حدیث تک جو صحاح ستہ میں معراج کی تفصیل پر مشتمل موجود ہے۔[1]

لہٰذا ہر وہ شخص جس کا عقیدہ فرعون لعین کے موافق اور موسیٰ و محمد علیہما السلام کے مخالف ہوگا بلاشبہ وہ گمراہ ہے، جس طرح اللہ کو مخلوق کے مشابہ قرار دینے والا گمراہ ہے اور صفاتِ باری تعالیٰ کا منکر کافر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے وصف کے بارے میں جو کچھ کہا ہے وہ تشبیہ نہیں ہے۔

اس بنا پر ایسا ہر وہ شخص جس نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے آسمان پر ہونے کا عقیدہ رکھنے والا گمراہ ہے، اگر اس کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جوفِ سماوات میں محصور و محاط ہے تو وہ غبی اور خطا کار ہے، بلکہ جاہل و گمراہ ہے۔ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ کتاب و سنت میں آیا ہے، امت کے سلف اور اس کے ائمہ نے جس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر، مخلوق سے جدا، عرش پر ہے اور جو یہ اعتقاد نہ رکھے، وہ گمراہ ہے تو ایسا شخص صحیح موقف رکھنے والا ہے، کیوں کہ جو اس اعتقاد کا معتقد نہیں ہے وہ رسولِ مقبول ﷺ کی تکذیب کرنے والا اور مومنوں کی راہ کے علاوہ دوسری راہ کا اتباع کرنے والا ہے، بلکہ رب کا معطل اور الٰہ کی نفی کرنے والا ہے۔ وہ کوئی اللہ نہیں رکھتا جس سے وہ ڈرتا ہو اور نہ وہ کوئی رب مانتا ہے جس سے وہ مانگے اور طلب کرے۔ یہ تو بعینہٖ وہی جہمیہ کا قول ہے اور تعطیل کے معتقد فرعون کا اتباع ہے، حالانکہ حق تعالیٰ نے عرب و عجم، ترائی و بالائی، ہموار و غیر ہموار علاقوں میں رہنے والے تمام بندوں کو اس طرح پیدا فرمایا ہے کہ دعا کے وقت ان کے دل اوپر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، وہ قدموں کے نیچے (قبروں وغیرہ میں پڑے ہوئے کسی جعلی) معبود کا قصد نہیں کرتے ہیں۔

یہ جو کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان میں منحصر نہیں ہے، اگر اس قائل کی مراد اللہ تعالیٰ کے مخلوقات کے جوف میں محصور ہونے کی نفی کرنا اور اس کے کائنات کی کسی چیز کی طرف محتاج ہونے کی نفی کرنا ہے تو اس نے سچ کہا ہے اور اگر اس کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر عرش پر نہیں ہے نہ معبود مخلوق سے جدا ہے، محمد ﷺ کو اس کی طرف معراج نہیں ہوئی تھی تو وہ جہمی، فرعونی اور معطل ہے۔

گمراہی کا اصل سرچشمہ یہ ہے کہ لوگ اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح گمان کریں، یہ عقیدہ رکھیں کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا اسی طرح ہے جس طرح بادشاہ اپنے تخت پر ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ تمثیل اور تشبیہ ہوگی، کیوں کہ بادشاہ تخت کا محتاج ہے۔ اگر اس کے نیچے سے تخت نکال لیا جائے تو وہ گر جاتا ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ عرش اور عرش سے فرش تک کی ہر ایک چیز سے مستغنی اور بے نیاز ہے، بلکہ عرش اور حاملینِ عرش سب اس کے لطف کے محمول ہیں۔ اس کے عرش پر علو و فوقیت اور اس کی مخلوق سے جدائی اس کے عرش کے محتاج ہونے کی موجب نہیں ہے،

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٠٣٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٤)

کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو بلند اور پست پیدا کیا ہے اور ان کو بلند اور پست رکھا ہے، بلند کو پست سے مستغنی بنایا ہے، جس طرح اس نے ہوا کو زمین کے اوپر رکھا ہے اور ہوا زمین کی محتاج نہیں ہے، آسمانوں کو ہوا سے اوپر رکھا ہے، وہ ہوا کے محتاج نہیں ہیں، اسی طرح علیّ و اعلیٰ (اللہ) کے لیے اولیٰ ہے کہ وہ عرش سے اور جملہ مخلوقات سے مستغنی اور بے پروا ہو۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس سے کہیں زیادہ بلند و بالا ہے جو وہ کہتے ہیں۔

اس موضوع میں اصل یہ ہے کہ کتاب وسنت میں جو کچھ ثابت ہے، جیسے: رب تعالیٰ کا علو اور اس کا عرش پر استوا وغیرہ، اس پر ایمان لانا اور اس کی تصدیق کرنا، ان کی کیفیات وحقائق میں خوض و بحث کیے بغیر، واجب و لازم ہے۔ چنانچہ تفویض اور عدمِ تاویل کا یہی معنی ہے جو سلف صالحین کا مذہب ہے اور ائمہ اتقیا کا مختار موقف ہے۔

نفی و اثبات میں یہ الفاظِ مبتدعہ جن سے متکلمین کی کتابیں بھری پڑی ہیں، جیسے: کسی کہنے والے کا یہ قول کہ وہ جہت میں ہے یا جہت میں نہیں ہے، وہ متحیز ہے یا متحیز نہیں ہے، وہ جوہر وعرض نہیں ہے اور وہ ایسے ہے اور ایسے نہیں ہے۔ اس قدیم تنازع میں بہت سے اضطراب اور گمراہیاں ہیں۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جس پر اللہ و رسول، صحابہ و تابعین، ائمہ مجتہدین، سلف صالحین اور زمرۂ محدثین جو ملت کا قدوہ اور اسوہ ہیں، کی طرف سے کوئی نص نہیں ہے، بلکہ کتاب وسنت سے قطع نظر یہ تو منصوص اجماع بھی نہیں ہے۔

جو لوگ اس طرح کے الفاظ بولتے ہیں، کبھی تو وہ ان الفاظ سے صحیح معانی کا قصد کرتے ہیں اور کبھی ان کا غلط معنی کرتے ہیں، چنانچہ ہر وہ لفظ جس کا ایسا صحیح معنی کیا گیا جو قرآن وحدیث کے موافق ہو تو اس سے وہ معنی مقبول ہو گا اور جس نے اس سے کسی غلط اور فاسد معنی کا قصد وارادہ کیا جو کتاب وسنت کے مخالف ہو تو وہ معنی اسی پر مردود ہو گا، مثلاً: اگر جہت کے قائل کی مراد یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اس جہت میں محصور اور محاط ہے اور وہ جوفِ سماوات میں ہے تو یہ معنی باطل ہو گا۔ اور اگر اس کی مراد یہ ہے کہ وہ عالم کے اوپر ہے، اس کے اوپر کوئی مخلوق نہیں ہے، وہ مخلوق سے جدا ہے تو یہ معنی حق اور سچ ہے۔ اس اعتقاد میں یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی چیز اس کی حاصر ومحیط اور اس پر عالی ہے، بلکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ خود سب پر عالی اور ہر چیز کو محیط ہے۔

اسی طرح جہت کی نفی کرنے والے کی مراد اگر یہ ہے کہ وہ سماوات اور عرش کے اوپر رب معبود کی نفی کرتا ہے، محمد ﷺ کے اس کی طرف چڑھنے کی نفی کرتا ہے، دعا میں اس کی طرف ہاتھوں کے بلند ہونے کی نفی کرتا ہے اور صفتِ علو کے ساتھ اس کی طرف دلوں کی عدمِ توجہ کی نفی کرتا ہے تو یہ شخص فرعونی، معطل اور رب العالمین کا منکر ہو گا، اور اگر وہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ وہ ان سب (الفاظ) کے ساتھ اس کے مقر کی نفی کرتا ہے تو وہ جاہل اور اپنے ہی کلام میں تناقض کا شکار ہے۔ اہلِ حلول اور اہلِ اتحاد اسی راہ سے آئے ہیں جیسے ابن عربی وغیرہ اور وہ کہتے ہیں کہ اللہ بذاتِ خود ہر

مکان میں اور ہر انسان کے ساتھ ہے اور مخلوقات کا وجود وہی خالق کا وجود ہے۔ اور اگر وہ یہ کہتا ہے کہ جہت کی نفی سے میری مراد یہ ہے کہ مخلوقات اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات کا احاطہ کیے ہوئے نہیں ہیں تو اس کا یہ قول درست ہے۔

اس بارے میں لوگوں کے تین گروہ ہیں:

① اہلِ حلول واتحاد۔ ② اہلِ نفی وجود ③ اہلِ ایمان وتوحید۔

جہاں تک اہلِ حلول واتحاد کا تعلق ہے تو ان کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بذاتِ خود ہر مکان میں ہے۔ کبھی وہ کہتے ہیں کہ مخلوقات کا وجود وہی خالق کا وجود ہے، چنانچہ ابن عربی، ابن سبعین اور ان کے متبعین یہی مذہب رکھتے ہیں اور ان کا عقیدہ ہے: ''ہماں اوست'' ''ہر چیز وہ (اللہ) ہے۔''

رہے اہلِ نفی وجود تو ان نفی کرنے اور انکار کرنے والوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ عالم میں داخل ہے نہ اس سے خارج، نہ عالم سے جدا نہ اس میں حلول کیے ہوئے، نہ عالم کے اوپر نہ اس کے نیچے، نہ اس کی طرف سے کوئی چیز نیچے آتی ہے نہ اس کی طرف کوئی چیز اوپر چڑھتی ہے، نہ وہ کسی چیز کے قریب ہوتا اور نہ وہ کسی چیز کے سامنے ہی آتا ہے اور نہ اسے کوئی دیکھتا ہے۔ چنانچہ یہ متکلمین، جہمیہ اور معطلین کا مذہب ہے، جس طرح کہ پہلا مذہب عبادِ جہمیہ کا تھا۔ لہٰذا متکلمینِ جہمیہ کسی چیز کی عبادت نہیں کرتے اور عبادِ جہمیہ ہر چیز کی پرستش کرتے ہیں۔ ان کا کلام تعطیل وجود کی طرف راجع ہے جو فرعون کا موقف تھا، حالاں کہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ زمین وآسمان کو پیدا کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ موجود تھا۔ اس کے بعد اس نے ان (آسمانوں اور زمین) کو پیدا کیا۔ اگر وہ ان میں داخل ہو تو یہ حلول بنتا ہے اور یہ باطل ہے اور اگر ان میں داخل نہیں ہے تو یہ ابطل باطل ہے۔ یا یہ کہ وہ ان سے جدا ہے اور ان میں داخل نہیں ہے، تو یہ اہلِ حق وتوحید اور اصحابِ سنت کا قول ہے۔

اہلِ جحود وتعطیل اس بارے میں بہت سے شکوک وشبہات رکھتے ہیں جن کے ذریعے وہ کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ کا معارضہ کرتے ہیں۔ اجماعِ سلف، فطرتِ الٰہی اور دلائلِ عقلیہ کے مدلولات سے جھگڑا کرتے ہیں، باوجود اس کے کہ یہ سب دلائل صحیح ہیں اور ان پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات سے اوپر اور کائنات پر عالی ہے۔

بوڑھے، بدوی اور بچے ان کی فطرت اسی طرز پر ہے چنانچہ خالق کے وجود کا اقرار ان کی فطرت میں داخل ہے، لہٰذا عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ اور سلف کی ایک جماعت نے کہا ہے: بدوؤں، بچوں اور بوڑھوں کے دین کو لازم پکڑو، یعنی وہ فطرت جس پر اللہ تعالیٰ نے ان کو پیدا کیا ہے، کیوں کہ ان کی فطرت حق پر ہوئی ہے۔ رسولوں کی بعثت اسی فطرت کی تکمیل کے لیے ہوئی ہے، اس کی تحویل وتغییر کے لیے نہیں۔ جب کہ رسولوں کے دشمن، جیسے: جہمیہ، فرعونیہ اس فطرت کو اور دینِ الٰہی کو بدلنا چاہتے ہیں اور یہ لوگوں کے سامنے ایسے مشتبہ کلمات کے ساتھ شبہات وارد کرتے ہیں

جو کلمات اکثر لوگوں کے فہم میں نہیں ہوتے۔ وہ ان کا مقصود نہیں جانتے ہوتے اور وہ ان کا جواب نہیں پاتے اور وہ حیران و ششدر رہ جاتے ہیں۔

ان لوگوں کی اصل گمراہی ایسے مجمل کلمات بولنا ہے جن کی اصل کتاب و سنت میں پائی نہ گئی ہو اور نہ ہی ائمۂ مسلمین اور سلف صالحین نے ان کے ساتھ تکلم ہی کیا ہو، مثلاً: تحیز، جسم، جہت، جوہر، عرض اور اس طرح کے دیگر کلمات۔ چنانچہ ایک عالم پر ان شبہات کی صورتِ حال کو واضح کرنا اور جاہل کے لیے ان کے کلام کو قبول کرنے سے اعراض کرنا واجب ہے، جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ﴾

[الأنعام: ٦٨]

''اور جب تو ان لوگوں کو دیکھے جو ہماری آیات کے بارے میں (فضول) بحث کرتے ہیں تو ان سے کنارہ کر، یہاں تک کہ وہ اس کے علاوہ بات میں مشغول ہو جائیں۔''

لہٰذا کتاب و سنت کی مخالفت کے ساتھ اسما و صفاتِ الٰہی میں کلام کرنے والا من جملہ خوض کرنے والوں کے ہے۔

اس قوم کی مکاریوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ لوگ اپنے باطل مذاہب اور اعتقادات کی نسبت ائمۂ مجتہدین اور سلف صالحین کی طرف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ فلاں امام کا قول ہے، حالاں کہ ائمہ نے ان کے ساتھ ہرگز تکلم نہیں کیا ہوتا۔ چنانچہ جب ان سے ائمہ سے اس قول کو صحیح، مسند اور متصل ذریعے سے نقل کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو ان کی کذب بیانی آشکارا ہوتی ہے۔

اسی طرح ان لوگوں کی ایک فریب کاری یہ ہے کہ یہ اپنے ٹیڑھے، بدعی اور ضلالت آمیز اقوال کو احادیث کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ جب ان سے ان احادیث کو نقل کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو ثابت ہوتا ہے کہ وہ تو موضوع اور بے اصل ہیں، بلکہ ائمۂ مجتہدین نے تو اہلِ کلام کو زندیق قرار دیا ہے اور انھوں نے تجویز دی ہے کہ چھڑیوں اور جوتوں کے ساتھ ان کی مرمت کی جائے اور ان کے بدعی الفاظ سے گریز کیا جائے۔ جہمیہ کی اصل گمراہی معتزلہ سے درآمد شدہ ہے، جو بظاہر باری تعالیٰ کی تنزیہ کرتے ہیں، جب کہ حقیقت میں ان کا کلام تعطیل پر مشتمل ہے۔

اسی طرح یہ بات ثابت ہوئی کہ حق تو اہلِ حق کا مذہب ہی ہے اور وہ ہے بلا تمثیل، بلا تنزیہ اور بلا تعطیل (صفاتِ باری تعالیٰ کا) اثبات کرنا۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ ﴾ [الشوریٰ: ١١] چنانچہ یہ آیت ممثلہ کا رد کرتی ہے اور ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشوریٰ: ١١] کے ذریعے معطلہ پر رد کیا گیا ہے۔

بعض اہلِ علم نے کہا ہے:

"المعطل يعبد عدما، والممثل يعبد صنما، والمعطل أعمى، والممثل أعشى، ودين الله بين الغالي فيه والجافي عنه"

''معطل عدم کی عبادت کرتا ہے، ممثل بت کو پوجتا ہے، معطل اندھا ہے اور ممثل شب کور (رات کا اندھا) ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ کا دین اس میں غلو کرنے والے اور اس سے بے رغبی برتنے والے کے درمیان ہے۔''

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] ''اور اسی طرح ہم نے تمھیں سب سے بہتر امت بنایا۔''

سنتِ مطہرہ کی اسلام میں وہی حیثیت ہے جو اسلام کی دوسری ملتوں کے اندر ہے۔ اہلِ سنت صفاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں اہلِ تمثیل اور اربابِ تعطیل کے درمیان وسط ہیں، یہی صراطِ مستقیم ہے۔ اللہ تعالیٰ کے انعام یافتہ بندوں، نبیوں، صدیقوں، شہیدوں اور نیکوں کی راہ ہے۔ لہٰذا ہم اللہ تعالیٰ سے یہ سوال کرتے ہیں کہ وہ ہم کو اور ہمارے تمام بھائیوں کو سنن کی اتباع کرنے والا بنائے۔[1] آمین ثم آمین!

میں نے اس کی وضاحت اپنی کتاب "بغية الرائد في شرح العقائد"، "الانتقاد الرجيح بشرح الاعتقاد الصحيح" اور "الاحتواء على مسئلة الاستواء" وغیرہ میں کر دی ہے، لہٰذا ان کی طرف رجوع کیا جائے۔



[1] مجموع الفتاویٰ لابن تیمیة (٥/٢٥٦-٢٦١)

14

جب اللہ، رسول اور دین ایک ہے تو پھر اہلِ علم میں اختلاف کیوں؟!

سوال جب اللہ ایک ہے، رسول -صلى الله تعالىٰ عليه وآله وبارك وسلم- ایک ہیں اور دینِ اسلام ایک ہے تو پھر اہلِ علم کا یہ سارا اختلاف کدھر سے آ گیا، جب کہ سب کا مقصود اتباع ہے؟

جواب اللہ تعالیٰ نے محمد رسول اللہ ﷺ کو من جملہ تمام مخلوق سے اپنے اور اپنی مخلوق کے درمیان نبی مرسل بنایا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان: ١] ''تاکہ وہ جہانوں کے لیے ڈرانے والا ہو۔'' اس نے ہر اس شخص کو تعلیم دی جس کا دینِ اسلام اور شریعتِ حقہ کے ساتھ تعلق ہے۔ چنانچہ قرآن و حدیث ان تعلیمات کے کفیل و ضامن ہیں۔ اس سارے معاملے کے آخر میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا ﴾ [المائدة: ٣]

''آج میں نے تمھارے لیے تمھارا دین کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی اور تمھارے لیے اسلام کو دین کی حیثیت سے پسند کر لیا۔''

اصحابِ فضائلِ مآب اور حقائقِ انتساب کو حق تعالیٰ نے اپنے نبی کی حجت اور اپنی ملت کی نصرت کے لیے چن لیا -رضوان الله عليهم أجمعين-. چنانچہ ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی بقدرِ استعداد و فہم اور آپ ﷺ کی صحبت کے التزام کے بقدر آپ ﷺ سے علوم و کمالات سے بہرہ مند ہوا، کوئی کم مستفید ہوا تو دیگر نے بہت زیادہ استفادہ کیا، کیوں کہ علوم و فنون کے حصول و کسب میں لوگوں کی طبیعتیں مختلف واقع ہوئی ہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کوئی ایک بھی، خواہ وہ بڑی عمر کا بزرگ ہو یا نوعمر جوان، آپ ﷺ کے ملفوظات و مقولات کا جامع نہ بن سکا، آپ ﷺ کے جمیع معلومات کا احاطہ کرنا تو بہت دور کی بات ہے۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے، کیوں کہ نہروں کا یہ کام نہیں کہ وہ سمندروں کا احاطہ کیا کریں، لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ اس وقت تک دنیا سے تشریف نہیں لے گئے، جب تک ان تمام اوامر و نواہی کو تمام امت تک پہنچا نہیں دیا، جن کی تبلیغ پر آپ ﷺ مامور تھے۔

اس وقت امت کی صورتِ حال کچھ یوں تھی کہ وہ مختلف وطنوں، مختلف جگہوں اور مختلف شہروں میں متفرق رہ

کر زندگی بسر کر رہے تھے، ایک شخص کو اگر کسی چیز کا علم تھا تو دوسرا اس کو نہیں جانتا تھا۔ لہٰذا کبھی تو نص کے معنی میں اس کا اختلاف ہو گیا، جیسا کہ بنو قریظہ میں نمازِ عصر ادا کرنے کا معاملہ تھا، بعض لوگوں نے تو ظاہری حکم کو لیا اور بعض نے اس کی تاویل کر لی۔ کبھی ان کا نص سے استنباط کرنے میں اختلاف ہو گیا، جیسا کہ عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا اَنْفُسَكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩] کی تاویل کرتے ہوئے سخت سردی کی وجہ سے غسلِ جنابت فرض ہونے کے باوجود تیمّم کر لیا۔[1] اسی طرح جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دنیا سے انتقال کرتے ہوئے جوارِ رحمتِ الٰہی میں جگہ پکڑی تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ پر (خلیفہ بن کر) بیٹھے اور کتاب و سنت پر عمل کیا، جس مسئلے میں نص نہ ملی اپنے اصحاب سے مشورہ کیا اور شارع علیہ السلام کی نص کے قریب قریب کوئی چیز مل گئی تو اس کو لے لیا، ورنہ کتاب و سنت دونوں یا ان میں سے کسی ایک پر اجتہاد کر کے اس پر عمل کیا۔

جب ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ فوت ہو گئے تو عمر فاروق رضی اللہ عنہ ان کے خلیفہ بنے اور قرآن و حدیث کے ساتھ تمسک کیا، جو چیز ان کو نص کے ساتھ میسر نہ آئی تو دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے پاس اس کو تلاش کیا، اگر مل گئی تو اس کو لے لیا، ورنہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے قول پر کاربند ہو گئے، نہیں تو خود اجتہاد و استخراج کر لیا، ان کی رائے غالباً درست ہوا کرتی تھی، غلطی کو در آنے کا کم ہی موقع ملتا تھا، زمانہ نبوت میں قریب قریب بیس جگہوں میں وحی الٰہی نے عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی درست رائے کی موافقت کی تھی۔

جب عمر فاروق رضی اللہ عنہ جامِ شہادت نوش کر گئے تو عثمان رضی اللہ عنہ ان کے جانشین بنے، وہ اسی طور طریقے پر شریعت کے دامن گرفتہ ہوئے، ان کو جس مسئلے میں نص نہ ملی، انھوں نے شیخین (ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما) کے قول کا اتباع کیا۔

جب عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ بھی شہید کر دیے گئے اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو انھوں نے بھی کتاب و سنت کا دامن تھام لیا اور غیر منصوص مسائل میں اجتہاد و قیاس کیا۔

قصہ کوتاہ! وہ ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کہ جن کی سنت کو تھامنے کی ترغیب صحیح حدیث میں یوں دی گئی:

((عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّيْنَ، تَمَسَّكُوْا بِهَا وَعَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ ... الحديث))[2]

''میری سنت اور ہدایت یافتہ نیک خلفا کی سنت کو لازم پکڑو، اس کو مضبوطی سے تھامو..... الحدیث۔''

ان کی سیرت منصوصاتِ شارع میں کتاب و سنت کا تمسک کرنا تھا، نیز وہ غیر منصوص مسائل میں اپنے اجتہادات پر عمل کرتے تھے، اللہ تعالیٰ کے مندرجہ ذیل فرمان کے موافق اہلِ علم کے یہاں نصوص کا تجسس کرتے تھے:

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٣٤) شیخ البانی رحمہ اللہ نے إرواء الغليل (١٥٤) میں اسے صحیح کہا ہے۔

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٦٠٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦٧٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٢)

﴿ فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ﴾ [النحل: ٤٣]

''سو ذکر والوں سے پوچھ لو، اگر تم شروع سے نہیں جانتے۔''

جب ان کو نص مل جاتی تھی تو وہ اپنے اقوال، احوال اور افعال سے رجوع کر لیتے تھے۔ قرآن و حدیث میں وارد شدہ احکام میں ان کا اختلاف نہیں تھا، اگر اختلاف تھا تو فروع میں اور وہ بھی اس چیز میں جس کے بارے میں کتاب و سنت میں نص موجود نہیں تھی۔ روئے زمین پر موجود دواوینِ اسلام کا مشاہدہ کر لیجیے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعین عظام، اتباع التابعین اور ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ میں سے کسی ایک کو بھی آپ نہ پائیں گے کہ اس نے شارع علیہ السلام کی طرف سے نص کے مل جانے پر قولاً اور عملاً اس کے خلاف پیش قدمی کی ہو۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امت کے (بزعم خود) افضل لوگ صحابہ و تابعین میں سے کسی کے غبار کو بھی نہیں پہنچتے ہیں، کیوں کہ وہ (صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) جہاں تک ممکن ہوتا اپنی طرف سے اتباعِ حق میں کوئی کوتاہی کرنے پر راضی نہیں ہوتے تھے، جب کہ یہ لوگ اتباع کو ترک کرنے، تقلید، احداث اور ابتداع کو پکڑنے میں کوئی دقیقہ بھی فروگذاشت نہیں کرتے ہیں، کہاں یہ (بدعتی) اور کہاں وہ (متبعین)!!!

قصہ مختصر! جب خلفائے راشدین وفات پا گئے، مہاجرین و انصار دور دراز کے ممالک اور علاقوں میں چلے گئے، روئے زمین کے مشارق و مغارب اور شمال و جنوب میں پھیل گئے، مختلف قوموں اور کئی گروہوں نے ان سے علوم حاصل کیے، علم حاصل کرنے والے ان لوگوں کی عقلیں مختلف تھیں، ادھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کم ہوتے چلے گئے، ماہ و سال گزرنے کے ساتھ وہ وقت بھی آیا جب وہ مکمل طور پر اس دنیائے فانی سے کوچ کر گئے، ان کے چلے جانے کے بعد علمائے تابعین فتاویٰ و احکام میں ان کے قائم مقام ہوئے، علوم و فہوم میں واضح اختلاف ہو گیا، ایسے ہی ان اتباعِ تابعین کے دور میں، جو تابعین کے شاگرد تھے اور انھوں نے تابعین سے علمِ دین حاصل کیا تھا، مزید اختلاف پیدا ہو گیا اور یہ اختلاف اساتذہ کے علوم کے اختلاف اور ان کی قلت و کثرت کی بنا پر تھا، اس کے باوجود بعض اوقات تبع تابعین، تابعین کے ساتھ ان مسائل میں متفق ہو جاتے جن میں صحابہ کا ان سے پہلے اختلاف تھا اور یہ معاملہ مجمع علیہ بن گیا، ہر زمانے اور ہر علاقے میں اہلِ اجتہاد و فتویٰ و حدیث کی کثیر تعداد موجود تھی، جن کے مذاہب مختلف تھے اور ان کی آرا الگ الگ تھیں، جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب ''الجنة في الأسوة الحسنة بالسنة'' میں اس کی تفصیل بیان کر دی ہے۔

اس کے بعد جب ائمہ اربعہ کے تلامذہ اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ وجود میں آئے تو حق تعالیٰ نے ان کو مذاہب کے حفظ، علومِ دین کی تدوین اور فنونِ اسلام کی نشر و اشاعت کی توفیق دے دی، حتی کہ ان کے غیر کے اتباع بہت کم تعداد میں باقی رہ گئے تو حکمتِ الٰہی نے اس بات کا تقاضا کیا کہ ان کے غیر کے مذاہب مٹ گئے اور ان کے مذاہب

باقی رہ گئے۔ محدثین اور دیگر ان ائمہ کے مذاہب جو ان سے پہلے تھے، نیز صحابہ، تابعین اور اتباع تابعین کے مذاہب فقہائے مجتہدین کے مذاہب کے ضمن میں مدون ومنتشر ہوئے۔ آپ ایک بھی صحیح حدیث نہ پائیں گے کہ اہلِ حدیث میں کوئی اس کی طرف گیا ہو۔ اور ائمہ اربعہ اور ان کے تلامذہ میں سے کسی ایک کا وہ مذہب نہ رہا ہو، بلکہ اگر آپ تنہا مذہب حنفی کا تتبع کریں تو آپ یہ معلوم کرلیں گے کہ ابوحنیفہ، ابو یوسف اور محمد رحمہم اللہ ان میں سے کسی ایک کا قول لازمی طور پر اس حدیث کے مطابق ہے جس کا ثقہ محدثین اثبات کرتے ہیں۔ بہرحال اختلاف کے اسباب اس سے کہیں زیادہ ہیں کہ ان کا حصر واحاطہ کیا جا سکے۔

من جملہ ان اختلافات کے ایک لوگوں کا علوم وفہوم میں اختلاف ہے۔ نیز نصوص کا الفاظ، نظم، ترکیب اور سیاق وغیرہ کے اعتبار سے چند احتمالات کے قابل ہونا ہے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے ابو محمد بن حزم سے نقل کیا ہے کہ آدمی ایک حدیث کو یاد کرتا ہے، بوقت ضرورت اس کو وہ حدیث یاد نہیں آتی تو وہ اس کے برخلاف فتویٰ دے دیتا ہے، بلکہ یہ صورتِ حال قرآن میں بھی پیش آ جاتی ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ عمر رضی اللہ عنہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویوں کے مہر کی مقدار سے زیادہ حق مہر مقرر کرنے سے ممانعت کر دی۔ ایک عورت نے ان کو حق تعالیٰ کا یہ فرمان یاد کرا دیا:

﴿ وَاٰتَيۡتُمۡ اِحۡدٰىهُنَّ قِنۡطَارًا ﴾ [النساء: ٢٠] ''اور تم ان میں سے کسی کو ایک خزانہ دے چکے ہو۔''

چنانچہ انھوں نے اس ممانعت کو ترک کر دیا اور فرمایا: ''كل واحد أعلم من عمر'' ''ہر ایک عمر سے زیادہ عالم ہے۔'' اسی طرح انھوں نے ایک ایسی عورت کو رجم کرنے کا حکم جاری کر دیا جس عورت نے چھے ماہ کے حمل سے بچہ پیدا کر دیا تھا، علی رضی اللہ عنہ نے ان کو آیتِ کریمہ:

﴿ وَحَمۡلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوۡنَ شَهۡرًا ؕ ﴾ [الأحقاف: ١٥]

''اور اس کے حمل اور اس کے دودھ چھڑانے کی مدت تیس مہینے ہے۔''

اور فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ وَالۡوَالِدٰتُ يُرۡضِعۡنَ اَوۡلَادَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

''اور مائیں اپنی بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں۔''

یاد کرایا تو عمر رضی اللہ عنہ نے رجم کے حکم سے رجوع کر لیا۔ ایک دفعہ انھوں نے چاہا کہ عیینہ بن حصین کو ان کی زیادتی پر سزا دیں تو حارث بن قیس نے ان کو آیتِ کریمہ:

﴿ وَاَعۡرِضۡ عَنِ الۡجٰهِلِيۡنَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩] ''اور جاہلوں سے کنارہ کر۔''

کے ساتھ نصیحت فرمائی تو عمر رضی اللہ عنہ اس کو سزا دینے سے رک گئے۔ اسی طرح انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت سے انکار کر دیا، حتی کہ ان کے پاس یہ آیتِ کریمہ:

﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾ [الزمر: ۳۰]

''بے شک تو مرنے والا ہے اور بے شک وہ بھی مرنے والے ہیں۔''

پڑھی گئی تو انھوں نے اپنے موقف سے رجوع کر لیا۔ حالاں کہ یہ آیت ان کو یاد تھی، لیکن اس عظیم صدمے نے جو ان پر وارد ہوا، ان کے دل سے اس کی یاد بھلا دی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عالم کو دلیل یاد آتی ہے، لیکن اس کا ذہن اس میں کسی قسم کی تاویل، جیسے: تخصیص، نسخ اور تقیید وغیرہ، کرتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ہر ایک کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال پر آگاہی نہ تھی، اس لیے کہ وہ اپنی معاش کے سلسلے میں مصروف بھی ہوتے تھے، کئی دفعہ ایسا ہوتا تھا کہ ان میں ایک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود ہوتا تھا، جب کہ کوئی دوسرا موجود نہ ہوتا۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم جوارِ قدس کی طرف انتقال کر گئے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ بنے تو وہ نصوص کے ساتھ فیصلہ کرتے رہے، اگر ان کو نص نہ ملتی تو کسی دوسرے صحابی کے پاس اس کو تلاش کرتے، جب وہ مل جاتی تو اس پر کاربند ہوتے اور اصلِ صحیح کے ہوتے ہوئے اپنے اجتہاد سے رجوع کر لیتے۔

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں بلادِ اسلامیہ کی حدود دور دور تک پہنچ گئیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مختلف علاقوں اور ملکوں میں پھیل گئے۔ وہ بھی نص کے ہوتے ہوئے اجتہاد پر کاربند نہ ہوتے۔ فیصلوں کے وقوع کے وقت نص کی تلاش میں پوری کوشش کرتے، حتی کہ بعض فیصلوں کے بارے میں کسی کے پاس کوئی نص ہوتی جو عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے نہ ہوتی، جیسا کہ جنبی کے تیمّم کرنے کا حکم عمار رضی اللہ عنہ کے پاس تھا، جب کہ یہ ابن عمر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم پر مخفی رہا۔ موزوں پر مسح کرنے کا مسئلہ علی اور حذیفہ رضی اللہ عنہما کے پاس تھا، جب کہ عائشہ، ابن عمر اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اس کی خبر نہ رکھتے تھے، باوجود اس کے کہ وہ مدینے ہی میں رہتے تھے۔ اسی طرح بیٹی کے ساتھ پوتی کی وراثت کے مسئلے کا علم ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس تھا، جب کہ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ پر یہ ظاہر نہ ہوا۔ (تین مرتبہ) اجازت لینے کی حد بندی کا علم ابو موسیٰ، ابو سعید اور ابی رضی اللہ عنہم کو تھا، جب کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو اس کا علم نہ تھا۔ طوافِ افاضہ کے بعد حائضہ عورت کے واپس جانے کے جواز کا علم ابن عباس اور امِ سلیم رضی اللہ عنہم کو تھا، جب کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو اس کی خبر نہ تھی۔ اسی طرح عورتوں سے متعہ کی حلت کے نسخ کا علم اور گھریلو گدھوں کی حرمت کا علم علی مرتضی رضی اللہ عنہ وغیرہ کو تھا، مگر یہ علم طلحہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مخفی ہی رہا۔ اس کی مثالیں تو بہت زیادہ ہیں، ان کو کہاں کہاں تک شمار کیا جا سکتا ہے۔

جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس دنیائے فانی سے کوچ کر گئے اور تابعین نے ان کی جگہ لی تو وہ علوم وفہوم میں مختلف برآمد ہوئے، ان میں سے ہر ایک اپنے علم کی مقدار کے مطابق فتویٰ دیتا، کیوں کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]

''اللہ کسی جان کو تکلیف نہیں دیتا مگر اس کی گنجایش کے مطابق۔''

بہرحال ان میں سے ہر ایک اجر وثواب کا مستحق ہے، صحیح اور درست فیصلہ کر لینے کی صورت میں دوہرا اجر اور جس کا علم اس پر مخفی تھا، اور وہ صحیح فیصلہ نہ کر سکا، ایک اجر ضرور ملے گا۔ کبھی ایسا ہوتا کہ کسی کو دو ایسی نصوص مل جاتیں، جن میں بظاہر تعارض ہوتا تو وہ ترجیحات کی انواع میں سے کسی نوع کے ذریعے ان میں سے کسی ایک نص کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور کوئی دوسرا ترجیح کی کسی دوسری وجہ سے اس دوسری نص کی طرف مائل ہو جاتا ہے، اس کی مثالیں بھی بہت زیادہ ہیں، انھی وجوہ کے سبب سے بعض اہلِ علم کی طرف سے بعض آیات واحادیث پر فتویٰ وعمل ترک ہو گیا، جب کہ انھی جیسے دیگر اہلِ علم نے ان متروک آیات واحادیث کو لے لیا اور ان کے فتاویٰ ان پہلوں کے فتاویٰ کے برخلاف ہو گئے۔ ایک کی متروک دوسرے کی ماخوذ بن گئی اور اس کے برعکس بھی ہوا، معاذ اللہ ان کا ارادہ ہرگز یہ نہ تھا کہ وہ نصوص کی خلاف ورزی کریں۔ ہر وہ شخص جس کو نسخ وتعارض کے بغیر صحیح دلیل، صریح حدیث اور ظاہر نص پہنچ جائے تو وہ اس کو نہ لے تو اس کا اس کو ترک کرنا نرا عناد اور محض تقلید ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا بھی یہ (اجتہاد کے حوالے سے مذکورہ بالا) طریق کار تھا۔[1] انتهیٰ حاصل كلامه.

یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ سلف صالحین کتاب وسنت کی بعض نصوص کو چھوڑنے میں معذور بلکہ ماجور تھے، جب کہ خلف، جو کتبِ احادیث وتفاسیر کی تدوین کے بعد صحیح نصوص کی خلاف ورزی کرتے ہیں، ان نصوص کے مقابلے میں قرآن وحدیث کے مخالف اجتہادی مسائل کے دامن گرفتہ ہو جاتے ہیں، ان کا عذر ان کے گناہ سے بدتر ہے، درحقیقت ان لوگوں کے پاس عنادِ قبیح اور تقلیدِ آبا، جو کہ اہلِ ملل باطلہ اور مشرکین کا شیوہ ہوا کرتا ہے، کے سوا کوئی صحیح عذر ہے ہی نہیں۔ نعوذ بالله من جميع ما كره الله.

نیز حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ رحمہ اللہ سے ائمہ کے بعض احادیث کو ترک کرنے کے حوالے سے تین عذر ذکر فرمائے ہیں: ① اس معنی کا عدمِ اعتقاد کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ حدیث ارشاد فرمائی ہو۔ ② اس معنی کا عدمِ اعتقاد کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے مراد وہی مسئلہ تھا (جو اس سے اخذ کیا جا رہا ہے)۔ ③ اس کے نسخ کا اعتقاد رکھنا۔

---

[1] "صواعق المرسلة (٢/٥٢٠_٥٣٧)

① من جملہ ان فروع کے ایک یہ ہے کہ اس کو حدیث نہ ملی تو اس نے قیاس کیا، اس نے جو قیاس کیا، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ متروک حدیث کے موافق ہو جاتا ہے اور کبھی اس کے مخالف۔ سلف کے وہ اقوال جو بعض احادیث کے مخالف پائے گئے، ان میں اکثر و بیشتر یہی سبب کارفرما ہوتا ہے، کیوں کہ ان میں سے کوئی ایک بھی رسول اللہ ﷺ کی تمام احادیث کا احاطہ کرنے والا نہیں تھا۔

یہاں مناسب یہ ہے کہ خلفائے راشدین کے حال کا اعتبار کیا جائے جو رسول اللہ ﷺ کے بارے میں تمام لوگوں سے زیادہ علم رکھنے والے اور آپ ﷺ کی صحبت میں رہنے والے ہیں۔ خصوصاً ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ جو رسول اللہ ﷺ سے بہت ہی کم جدا ہوئے، مگر صورتِ حال یہ ہے کہ ان پر دادی کی میراث کا مسئلہ مخفی رہا۔ مغیرہ بن شعبہ، عمران بن حصین اور محمد بن سلمہ رضی اللہ عنہم نے ان کو اس سے آگاہ کیا۔ عمر رضی اللہ عنہ پر بیوی کے اپنے خاوند کی دیت سے میراث پانے کا مسئلہ مخفی رہا، حتی کہ ایک بادیہ نشین آدمی نے ان کو اس سے آگاہ کیا۔ اسی طرح مجوسیوں سے جزیہ لینے کے بارے میں حدیث اور طاعون والے علاقے میں جانے کی ممانعت والی حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہیں تھی، عبدالرحمان بن عوف رضی اللہ عنہ نے ان کو اس سے آگاہ کیا۔ انھوں نے انگلیوں کی دیت کے بارے میں اختلافِ دیت کا فتویٰ دے دیا، جب کہ عبداللہ بن عباس اور ابوموسیٰ رضی اللہ عنہم کے پاس یہ حدیث موجود تھی کہ رسول اللہ ﷺ نے انگلیوں کی طرف اشارہ کر کے فرمایا تھا: ((هذه وهذه سواء)) یعنی انگلیوں کی دیت برابر ہوگی۔ معاویہ رضی اللہ عنہ کو جب یہ حدیث پہنچی تو انھوں نے اس پر عمل کیا۔

نیز عمر اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما احرام باندھتے وقت اور طوافِ افاضہ سے پہلے اور جمرے کو کنکریاں مارنے کے بعد خوش بو لگانا جائز نہیں سمجھتے تھے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اس کا جواز ثابت شدہ ہے، نیز وہ موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں وقت کی تعیین درست نہیں مانتے تھے، حالاں کہ اس کی تعیین احادیث میں وارد ہوئی ہے۔ علی اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم اس عورت کے لیے ابعد الاجلین (دور کی عدت) تجویز کرتے تھے جس کا خاوند فوت ہو چکا ہو اور وہ حاملہ ہو، جب کہ آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ اس کی عدت وضع حمل کے ساتھ پوری ہو گی۔ زید بن ثابت اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہما کہتے ہیں کہ جب مفوضہ عورت کا خاوند فوت ہو جائے تو اس کو مہر نہیں ملے گا، حالاں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے لیے پورا حق مہر مقرر فرمایا ہے۔ بہرحال یہ باب اچھا خاصا وسیع ہے۔ اس قسم کے وہ مسائل جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے غیر سے منقول ہیں، وہ بے شمار ہیں۔ جب امت کے سب سے بڑے علماء اور فقہاء (یعنی صحابہ) سے بعض سنن و احادیث مخفی رہیں تو ان لوگوں کا کیا حال ہوگا جو بعد میں آنے والے ہیں، ہر وہ شخص جو یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ ائمہ میں سے ہر امام یا امت کے ہر فرد کو ہر حدیث پہنچی ہے تو وہ خطا کار ہے۔

ابو عمر بن عبدالبر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ـصلی اللہ تعالیٰ علیه و آله وبارك وسلم۔ کے بعد ہر شخص پر بعض سنتیں اور احادیث مخفی رہی ہیں۔ ایسا کیوں نہ ہو، اس لیے کہ یہ تمام دواوینِ حدیث ائمہ کے دنیا سے کوچ کر جانے کے بعد جمع ہوئے۔ ان میں بھی تمام احادیث کا محصور ہونا ممکن نہیں ہے۔ ہر وہ شخص جس کے پاس یہ دواوین ہیں، وہ بھی تمام سنن و احادیث کا احاطہ کرنے والا نہیں ہے۔

② من جملہ ان فروع کے ایک یہ ہے کہ صاحبِ قول کو حدیث تو پہنچی، لیکن اس کے نزدیک وہ حدیث صحیح سند کے ساتھ ثابت نہ ہوسکی، چنانچہ وہ حدیث اس شخص پر حجت ہوسکتی ہے جس کو وہ صحیح سند کے ساتھ پہنچی، نہ کہ اس شخص پر جس کو اس طرح صحیح سند سے نہ ملی۔ لہٰذا بہت سے ائمہ نے اپنے قول کو بموجبِ حدیث بر تقدیر حجت معلق کر دیا ہے اور کہا ہے: اس مسئلے کے بارے میں قول ایسے ایسے ہے، جب کہ میرے اس قول کے خلاف ایک حدیث مروی ہے، اگر وہ حدیث صحیح ہو تو میرا قول اس کے مطابق ہے، اس کی مثالیں بھی بہت زیادہ ہیں۔ خود حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے اسبابِ خلاف میں بہت سی چیزیں ذکر کی ہیں، من جملہ ان اشیا کے ایک یہ ہے کہ مجتہدین میں سے کوئی کسی راوی کے ضعف کا اعتقاد رکھتا ہے، جب کہ دوسرا اس کی ثقاہت کا معتقد ہے، بعض لوگ خبرِ واحد میں عدل کی شرط عائد کرتے ہیں، جب کہ کچھ دوسرے اس شرط کی مخالفت کرتے ہیں۔

③ ان میں سے ایک فرع یہ ہے کہ اس لحاظ سے اس کو حدیث کی دلالت کی معرفت نہ ہو سکے کہ اس کے نزدیک حدیث کا لفظ غریب ہو یا وہ لفظ مشترک یا مجمل یا حقیقی و مجازی معنی کا محتمل ہو۔

④ من جملہ ان کے ایک یہ ہے کہ کسی فردِ معین کو عام کے تحت داخل نہ سمجھا جائے اور وہ اس بنا پر کہ وہ عام اس فرد کی حقیقت کے ساتھ اس (فردِ معین) کا احاطہ نہ کیے ہوئے ہو یا اس (فردِ معین) کی دیگر افراد کے ساتھ مماثلت نہ ہو جو افراد عام کے تحت داخل ہیں یا اس کے دل میں اس کے نہ کھٹکنے کی بنا پر یا اس کے ایسی خاصیت کے ساتھ مختص ہونے کے اعتقاد کے ساتھ جو اس کو عام سے نکالنے والی ہو۔

⑤ من جملہ ان کے غیر عام میں عموم کا اعتقاد ہے یا مقید میں اطلاق کا اعتقاد ہے اور اس وجہ سے تقیید میں ذہول ہوگیا ہے۔

⑥ ان فروع میں سے ایک لفظ کی متنازع فیہ حکم پر عدمِ دلالت کا اعتقاد ہے یا عرفِ شرع میں مدلولِ لفظ کی عدمِ معرفت ہے اور اس وجہ سے اس کو مدلول کے خلاف محمول کیا گیا ہے یا عرفِ شرع میں اس کے دو معنی ہیں؛ اور اس نے اس کو ان میں سے ایک معنی پر محمول کیا ہے اور دوسرے نے اس کو دوسرے معنی پر محمول کیا ہے، یا اس نے خاص کو عام سمجھ لیا ہے، یا عام سے خصوص کو پکڑ لیا ہے۔ اسی طرح مطلق سے مقید کو اور مقید سے مطلق کو

لیا گیا ہے یا کسی نص کو اس کے برابر یا اس سے زیادہ قوی کے ساتھ متعارض کیا گیا ہے۔ تعارض کی چند قسمیں ہیں۔ حق تعالیٰ نے جس کو حق لینے کی، وہ جہاں بھی ہو جس کسی کے پاس بھی ہو، راہ نمائی کی ہے اور باطل کو رد کرنے کی توفیق بخشی ہے، وہی شخص لوگوں میں سے سب سے بڑا عالم ہے، صحیح راہ کی طرف راہ نمائی پانے والا ہے اور بڑی مضبوط بات کہنے والا ہے۔

اس مسلک کے لوگ جب باہم اختلاف کرتے ہیں تو ان کا اختلاف رحمت و ہدایت ہوتا ہے اور یہ اختلاف دین پر تعاون کرنے کے باب سے ہے اور وہ اس طرح کہ جو بھی اس چیز کی، جو اس کے نزدیک درست ہے، خبر دیتا ہے اور جب لوگ مختلف آرا کے درمیان اس کا مقابلہ کرتے ہیں اور اس کو کتاب وسنت پر پیش کرتے ہیں تو تعصب وحمیت سے پاک انصاف کی نظر سے دیکھنے والا، اپنے علم میں وسعت پیدا کرنے والا اور اللہ و رسول کی اطاعت کا قصد کرنے والا کم ہی ایسا ہوتا ہے کہ اس پر درست بات مخفی رہ جائے اور وہ یہ نہ جان سکے کہ ان اقوال میں سے کون سا قول قرآن و حدیث کے زیادہ قریب ہے۔ اختلاف کی یہ قسم کسی بات میں باہمی دشمنی اور افتراق کرنے اور امت کا شیرازہ بکھیرنے کا موجب نہیں بنتی ہے۔[1] انتہیٰ

میں کہتا ہوں: اس مسلک کے لوگوں کا مصداق محدثین کا گروہِ باشکوہ ہے، جو علومِ نبویہ کے حامل، فنونِ مصطفویہ کے وارث، جاہلوں کی تاویل، غالیوں کی تحریف اور باطل پرست لوگوں کی علم چوری کی نفی کرنے والے ہیں اور سید المرسلین علیہم السلام کی سنن واحادیث کے معاون و مددگار ہیں۔ اختلاف کے مذکورہ بالا تمام عذر اور اسبابِ اختلاف عملِ سلف کی توجیہ کرتے ہیں اور ان کو جاہلوں کے اعتراض سے بری الذمہ کرتے ہیں۔

آج جب کتاب وسنت کے علومِ حقہ پر مشتمل تفاسیر، صحاح، سنن، معاجم اور مسانید کی کتابیں تالیف ہو چکی ہیں اور اہلِ حق اور اصحابِ حدیث کی جدوجہد کے ذریعے رطب و یابس کی تنقیح ہو چکی اور صحیح حدیث ضعیف سے ممتاز ہو چکی تو آیت وسنت پر عمل کو ترک کرنے سے متعلق خلف کے اعذارِ لنگ بھی بکھر چکے اور اب کسی کے لیے دم مارنے کی گنجایش نہیں رہی ہے۔ ہر وہ شخص جو ان دواوینِ اسلام کی موجودگی میں اور ان سے احکام کا علم ہونے کے باوجود ائمہ مجتہدین کی اتباع میں تدوین شدہ مذاہبِ فقہیہ کی کتابوں کو لے لیتا ہے اور ان سے مسائلِ فرعیہ اور ان کی بنا پر مستخرج فتاویٰ کو دریافت کرنے کی جستجو کرتا ہے اور حدیث کے علومِ حقہ سے کسبِ فیض سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ ائمہ کے مجتہدات کو کتاب وسنت پر، جو کہ قیامت تک کے لیے بندوں پر اللہ تعالیٰ کی حجتِ بالغہ ہیں، پیش نہیں کرتا اور باوجود استطاعت کے ان کی قرآن و حدیث کے ساتھ موافقت و مخالفت میں امتیاز نہیں کرتا تو وہ ماذور غیر معذور ہے۔

[1] الصواعق المرسلة (٢/٥٤٢_٥٥٥)

اس جاہلی تعصب وحمیت اور آبا، اساتذہ اور مشائخ کی تقلید کے ہوتے ہوئے ایسے شخص کے لیے آخرت کی نجات کی توقع نہیں کی جا سکتی، نہ ہی ایسا شخص قیامت کے دن کی باز پرس کا صحیح جواب ہی دے سکے گا، کیوں کہ اس دن تو صرف یہ سوال ہو گا کہ رسول اللہ ﷺ کے مبعوث ہونے کے بعد اور کتاب وسنت کے صحت وثبوت کے ساتھ پہنچنے کے بعد ان کا اتباع کیا یا نہیں۔ اس تفصیل کی باقی تکمیل شاہ ولی اللہ مرحوم رحمہ اللہ کے رسالے ''الإنصاف في سبب الاختلاف'' سے بیان ہو گی۔

شیخ محمد حیات سندھی رحمہ اللہ نے کہا ہے: جب وہ معبود جو عبادت کا حکم دینے والا ہے ایک ہے، رسول اللہ ﷺ ایک ہیں اور دین وملت ایک ہے اور یہ سب اہلِ علم دین کی اتباع کا ارادہ بھی رکھتے ہیں اور اس کے دریافت کرنے میں کوئی کوتاہی بھی نہیں کرتے اور ان میں سے ہر ایک کے فضائل وکمالات ہیں اور حق تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا ہے:

﴿ فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ﴾ [النحل: ٤٣]

''سو ذکر والوں سے پوچھ لو، اگر تم شروع سے نہیں جانتے۔''

تو پھر شخصِ معین کے لیے تعصب اور کسی ایک قول پر جمود کیوں ہے؟!

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ''لسان المیزان'' میں طحاوی رحمہ اللہ کا قول ذکر کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا: کیا ہر وہ بات جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہی ہے، میں بھی وہ کہوں، جب کہ تقلید تو صرف عصبی اور غبی ہی کیا کرتا ہے؟! ان کا یہ کلمہ مصر میں پھیل گیا اور ضرب المثل بن گیا۔[1] انتہی

ہر امام کا مذہب وہی ہے جو اس نے کہا ہے اور اس سے رجوع نہیں کیا ہے۔ وہ اس کا مذہب نہیں ہے جو اس کے مذہب والوں نے اس کے ذمے لگایا ہے، کیوں کہ ایک مجتہد سے دو متناقض اقوال کا، ان میں سے کسی ایک سے رجوع کیے بغیر منقول ہونا ممکن نہیں ہے، سوائے اس کے جس میں وہ متردد ہو۔ اس بات کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ مجتہد ایک بات کہتا ہے اور اس سے رجوع کر لیتا ہے پھر دوبارہ بعد والے قول سے پہلے کی طرف پھر جاتا ہے، مگر مجتہدین کے اقوال میں اس کی کوئی مثال دیکھی نہیں گئی ہے۔ اس عالی مقام امام کے تلامذہ واصحاب سے کسی ایک سے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اس کے سارے مذہب کو جانتا ہو، جیسا کہ یہ ظاہر ہے۔ اصحاب وارباب مذاہب کا غالب اختلاف اس مذہب کی قلتِ معرفت کی بنا پر ہوتا ہے کہ وہ اس کے بعض مذہب کو پہچانتا ہے اور اس کا غیر اس کو نہیں جانتا۔ کوئی ایسا بھی ہوتا ہے جو اس (امام) کے مرجوع عنہ قول کو تو جانتا ہے مگر وہ اس کے اس سے رجوع کرنے سے آگاہ نہیں ہوتا۔ کسی کو ایک مسئلے میں امام کی طرف سے کوئی نص معلوم نہیں ہوتی تو وہ امام کے مسائل پر قیاس کرتا ہے،

[1] لسان المیزان (٦٢٠/١)

جب کہ اس کا غیر اس مسئلے میں اس کے برخلاف چلا جاتا ہے، کبھی پہلا درست ہوتا ہے تو کبھی دوسرا اور کبھی وہ خطا کار ہوتے ہیں۔ نیز امام کے اقوال کے معانی اور ان کی مراد پر دلالت کے فہم میں بھی بہت زیادہ اختلاف ہو جاتا ہے۔ یہ باب بھی اچھا خاصا وسیع ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ جو امام کے اقوال سے استنباط کیا گیا ہے وہ اس امام کا مذہب ہو، بلکہ کبھی وہ اس کے موافق اور کبھی اس کے مخالف ہوتا ہے۔ ائمہ کے اقوال سے مستنبط اقوال کو اس طرح ان کی طرف منسوب کرنا کہ یہ اس امام کے اقوال و مذاہب ہیں، قطعاً لائق اور درست نہیں ہے، کیوں کہ اس میں احتمال ہے کہ اگر ان مستنبطات کو امام پر پیش کریں تو وہ ان کو قبول کرے گا یا ان کو رد کر دے گا۔ اسی طرح مجتہدین جو کچھ رسول اللہ ﷺ کے اقوال سے استنباط کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ نبی کا قول اور اس کی شریعت ہے تو یہ ضروری نہیں کہ ان کا استنباط آپ ﷺ کا قول ہو۔ اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے کہ وہ اس کی اور اس کے رسول ﷺ کی مرضی کے موافق ہے یا نہیں۔

یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ اہلِ علم کی آرا سے مستنبط اجتہادی فرعی مسائل رد و قبول کے محل میں ہیں، یعنی ان کو رد یا قبول کیا جا سکتا ہے، برخلاف کتاب و سنت کے کہ ان کے ظواہر اور صحیح دلائل بلاشبہہ محلِ یقین میں ہیں، وہ اس لائق ہیں کہ ان سے تمسک کیا جائے اور ان پر عمل کیا جائے اور امتِ مرحومہ نصاً و قولاً اس کی مامور ہے اور اعتقاداً و عملاً اس کے ترک پر ماخوذ ہے، چنانچہ سلفِ امت اور ائمہ ملت کا مذہب یہی ہے، جیسا کہ ان کے عمل سے ثابت ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: دو آدمیوں کو یا دو گروہوں کو آپ پائیں گے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے علم میں اس کی تکذیب نہیں کرتا، لیکن وہ دوسرا جو حق پیش کرتا ہے وہ اس کو قبول بھی نہیں کرتا، خواہ وہ حق خیر کے ساتھ معروف اور صدق وسچائی کی قبیل سے ہو یا نظر و فکر میں معروف اور صدق و سچائی کے باب سے ہو، بلکہ اس کا ہم مذہب جو معقول و منقول پیش کرتا ہے وہ صرف اس کو قبول کرتا ہے اور وہ جس کو دوسرا گروہ پیش کرتا ہے، اگرچہ وہ بھی معقول یا منقول ہو، اس کو وہ رد کرتا ہے۔[1] انتہیٰ

اصحاب و اربابِ مذاہب میں، خصوصاً اس آخری دور کے لوگوں میں جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں، یہ چیز بہت زیادہ پائی جاتی ہے، آپ دیکھتے ہیں کہ اس کے اہلِ مذہب نے جو کچھ لکھا ہے وہ اسی کو قبول کرتے ہیں، خواہ وہ ان کے امام کا قول ہو یا نہ ہو۔

شیخ محمد حیات مدنی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: اس قاصر (وہ خود) پر جو کچھ ظاہر ہوا ہے وہ یہ ہے کہ اصولِ فقہ میں مذکور بڑے بڑے مسائل ائمہ کے اقوال سے لیے گئے ہیں، مثلاً: ائمہ کے بعض اتباع نے ان کے مسائل کو دیکھا اور ان میں سے اکثر کو ایک اصل کی طرف راجع پایا، اس اصل کو اس مسئلے اور اس جیسے دیگر مسائل کے لیے قاعدہ ٹھہرا دیا،

[1] مجموع الفتاویٰ (۱۲/۱۱۴)

وقس علی ھذا. لیکن اختلاف کے باب میں انصاف بہترین اوصاف ہے اور اتفاق کی طرف رجوع کرنا افتراق سے اولیٰ و بہتر ہے۔ انتہیٰ

میں کہتا ہوں: متقدمین سے نقل ہو کر آنے والے فقہ کے مقررہ اصول کی تقلید میں اس زمانے کے اہلِ علم کا وہی حال ہے جو شیخ محمد حیات رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ وہ ان اصول کو قطعی نصوص سے کم تر نہیں سمجھتے۔ جب کوئی مناظرے اور بحث میں اپنے مذہب کے قاعدۂ اصولیہ کا تمسک کرتا ہے تو مد مقابل کو ان کو قبول کیے بغیر نزاع اور انکار کی مجال نہیں رہتی ہے، گویا کہ یہ اصول خطا وصواب و نسخ اور رد وقبول سے مامون و محفوظ ہیں، حالاں کہ ان کا یہ وہم شدید قسم کی غلطی ہے، کیوں کہ تفقہ اور تاصل دونوں کا ایک ہی حکم ہے، ہر علم وفن میں درست اور غلط کے امتیاز کے لیے عقلِ صحیح، نصِ صریح اور نقلِ ثابت کا یکساں دخل ہے۔ وجہ کیا ہے کہ وہ مسائل میں اقوال و مذاہب کی تضعیف و ترجیح کے لیے سرگرم ہوتے ہیں اور اصول میں اذعان و ایقان اور انقیاد و استسلام کے سوا سر نہیں اٹھاتے ہیں۔

ارحم الراحمین قاضی محمد علی شوکانی رحمہ اللہ کو جزائے خیر عطا فرمائے کہ انھوں نے اصولِ فقہ پر "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول" نامی ایک مبسوط کتاب لکھ کر شاہدِ مدعا کے چہرے سے پردہ ہٹایا ہے، نیز انھوں نے اللہ و رسول کی مرضی کے مطابق غلط کو درست اصول سے صحیح دلائل، صحابہ و تابعین کے عمل اور سلف صالحین کے طریقے کے ساتھ تطبیق دیتے ہوئے ممتاز کیا ہے۔ ان کے بعد اس ہیچمدان نے "حصول المامول من علم الأصول" نامی ایک متوسط کتاب میں اسی نہج پر اس کی تلخیص کرتے ہوئے اپنے علم و استطاعت اور فہم کے بقدر حقِ حقیق کو واضح کیا ہے۔ وبالله التوفيق.

معلوم نہیں کہ ہم دونوں سے پہلے بھی کوئی اس کام کو کرنے کے درپے ہوا ہے یا نہیں، اگرچہ شروح اصول کی کتابوں میں بحث و امعان بہت زیادہ ہے، ہر ایک نے اپنے معین امام کے اصول کی پشت پناہی کی ہے اور کرتا ہے اور دوسرے کے اصول کو کھوٹا ثابت کیا اور کرتا ہے، لیکن ائمہ اربعہ کے اصولِ مذاہب میں بغیر جانب داری کے نظر کرنا، راجح کو مرجوح سے کسی کی تقلید کی تقیید کے بغیر جانچنا اور پہچاننا ایک ایسا کام ہے جو ان اہلِ حق اور اصحابِ انصاف کے سوا کسی سے ہونا ممکن نہیں ہے جو زید وعمرو کے رد وقبول کی پروا کیے بغیر رب الارباب کی خالص مرضی کا اتباع کرتے ہوئے اس کام کو سرانجام دیتے ہیں۔ وبالله التوفيق وهو المستعان.



15

کیا صفاتِ الٰہیہ اور اسمائے نبویہ توقیفی ہیں؟

سوال شیخ ابو الحسن سندھی رحمہ اللہ نے سید شریف کی شرح مواقف سے نقل کیا ہے کہ صفاتِ الٰہی توفیقی ہیں، ایسے ہی الشیخ ابراہیم الکردی رحمہ اللہ نے قصد السبیل میں نقل کیا ہے اور اسی طرح اسمائے نبوی کے بارے میں کہا ہے کہ وہ توقیفی ہیں، آیا یہ موقف درست ہے یا نہیں؟

جواب شیخ سندھی اور کردی رحمہما اللہ نے جو کچھ نقل کیا ہے وہ اہلِ علم کا ممتاز مذہب ہے، لیکن یہاں قدرے تفصیل ہے جس کو یاد رکھنا چاہیے۔ کچھ صفات تو وہ ہیں جن کا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات پر دعا، ندا اور طلبِ حاجات کے باب میں اطلاق ہوتا ہے، مثلاً: یا غفور، یا رحیم، یا رزاق اور یا حي یا قیوم اور جس طرح اللھم ''یا اللہ'' کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر اس طرح ان صفات کا اطلاق جائز اور درست ہے، فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا ﴾ [الأعراف: ۱۸۰]

''اور سب سے اچھے نام اللہ ہی کے ہیں، سو اسے ان کے ساتھ پکارو۔''

لہٰذا اسمائے حسنیٰ کے بغیر دعا نہیں کرنی چاہیے، اگر آپ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول دعاؤں پر غور کریں تو آپ ان تمام کو اسی طرح اسمائے حسنیٰ کے ساتھ مربوط اور ان پر مشتمل پائیں گے۔

صفات کا دوسرا اطلاق اخبار کے باب میں ہوتا ہے، اس اطلاق میں وہ چیز (صفت) کہ جس کے بارے میں سمع وارد نہ ہو، جائز ہے، جیسے: اللہ مومن، اللہ متکلم، جبکہ دعا کے باب میں اس کا اطلاق روا نہیں ہوتا، چنانچہ یہ نہیں کہا جا سکتا: یا مؤمن، یا متکلم اغفرلي، کیوں کہ متکلم کتاب وسنت میں وارد نہیں ہوا ہے، اگرچہ اس کے فعل کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جیسے: ﴿ وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا ﴾ [النساء: ١٦٤] لہٰذا اس کا اطلاق اخبار کے باب میں کرنا مجمع علیہ ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿ فَنِعْمَ الْمٰهِدُوْنَ ﴾ [الذاریات: ٤٨]، ﴿ اَمْ نَحْنُ الْمُنْشِـُٔوْنَ ﴾ [الواقعة: ٧٢] اور ﴿ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ ﴾ [الواقعة: ٦٤] درآنحالیکہ اسمائے حسنیٰ میں ماھد، منشئ اور زارع نہیں آئے ہیں، اس تفریق میں راز یہ ہے کہ دعا انشا کے باب سے ہے جو نفع کے حصول اور ضرر کے دفیعہ کے لیے ہوتی ہے، لہٰذا اپنے

مدعا کو حاصل کرنے کے لیے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اشرف اسما کو وسیلہ بنانا چاہیے، جن اسما کے ساتھ اس نے خود اپنے آپ کو متصف کیا ہے یا اللہ کے رسول ﷺ نے اس کو ان اسما کے ساتھ متصف کیا ہے۔ لہٰذا حق تعالیٰ نے بعض دعا والی آیات کو مطلوب کے مناسب اسماء کے ساتھ ختم کیا ہے اور بندوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اس کو ان کے ساتھ پکاریں، جیسے: ﴿وَقُلْ رَّبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَاَنْتَ خَيْرُ الرّٰحِمِيْنَ﴾ [المومنون: ١١٨]، ﴿وَارْزُقْنَا وَاَنْتَ خَيْرُ الرّٰزِقِيْنَ﴾ [المائدة: ١١٤] اور ﴿اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠] ان آیات میں بندوں کی راہنمائی کی گئی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو ایسے نام کے ساتھ پکاریں جو ان کے مدعا کے موافق ہو اور وہ اس بات کو سمجھ لیں کہ غفران (بخشش) کا صدور اس کی صفت غفاری سے ہے، رزق کا حصول اس کی صفت رازقی سے ہے، برخلاف اخبار کے باب کے کہ اس میں سامعین کو کسی چیز کے ثبوت کی خبر دینا مقصود ہوتا ہے، جس کی اس نے اپنے بارے میں خبر دی ہے یا اس کے بندوں نے اس کے بارے میں خبر دی ہے، جیسے:

﴿وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ وَّاِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ ۝ وَالْاَرْضَ فَرَشْنٰهَا فَنِعْمَ الْمٰهِدُوْنَ﴾ [الذاريات: ٤٧،٤٨]

''اور آسمان، ہم نے اسے قوت کے ساتھ بنایا اور بلاشبہہ ہم یقیناً وسعت والے ہیں۔ اور زمین، ہم نے اسے بچھا دیا، سو (ہم) اچھے بچھانے والے ہیں۔''

لہٰذا دعا کرتے وقت یہ نہ کہیں گے: "یا ماهد! اغفرلي" "یا موسع اهدني" لیکن اس کی صفات میں لفظ واسع آیا ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَّعِلْمًا﴾ [المؤمن: ٧] ''تو نے ہر چیز کو رحمت اور علم سے گھیر رکھا ہے۔'' لیکن صفت موسع "موسعون" سے نہیں آئی ہے، جب دعا اور اخبار میں یہ فرق معلوم ہو چکا تو توقیف کی وجہ معلوم ہوگئی۔

اسی طرح نبی اکرم ﷺ کے اسما میں حق یہی ہے کہ اس نام کے سوا جو اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کا نام رکھا ہے یا آپ ﷺ نے خود اپنا نام رکھا ہے، کسی اور نام کا اپنی طرف سے اطلاق نہ کریں، کیوں کہ اہلِ علم کے نزدیک آپ ﷺ کے نام توقیفی ہیں، جیسا کہ ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ﴾ [الفتح: ٢٩] سورت فتح میں اور ﴿النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ﴾ [الأعراف: ١٥٧] سورت اعراف میں آئے ہیں۔ اسی طرح آپ ﷺ کے نام احمد، عبداللہ، بشیر، نذیر اور رسول اور دیگر وہ نام جو کتاب اللہ میں وارد ہوئے ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: میرے کئی ایک نام ہیں، پھر آپ ﷺ نے اپنے پانچ نام ذکر کیے، چنانچہ امام مالک، بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی رحمہم اللہ نے جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ فرماتے ہیں:

« إِنَّ لِيْ أَسْمَاءً أَنَا مُحَمَّدٌ وَأَنَا أَحْمَدُ وَأَنَا الْحَاشِرُ الَّذِيْ يَحْشُرُ اللّٰهُ النَّاسَ عَلٰى قَدَمَيَّ

وَأَنَا الْمَاحِيْ الَّذِيْ يَمْحُوْ اللّٰهُ بِيَ الْكُفْرَ وَأَنَا الْعَاقِبُ »[1]

''میرے کئی نام ہیں: میں محمد ہوں، میں احمد ہوں، میں حاشر ہوں، اللہ تعالیٰ لوگوں کا حشر میرے قدموں (کے نشانات) پر کرے گا، میں ماحی ہوں، میری وجہ سے اللہ تعالیٰ کفر کو مٹا دے گا اور میں عاقب ہوں۔''

ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث امام احمد اور مسلم رحمہما اللہ کے ہاں مروی ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ''مُقَفِّيْ''، ''نَبِي التوبة'' اور ''نبي الرحمة'' بھی ثابت ہے۔[2] امام طبرانی رحمہ اللہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نام ''نبي الملحمة'' بھی بیان کیا ہے۔[3]

رہی ایسی چیز (نام وصفت) جس پر سمع وارد نہیں ہوا، لیکن اس میں مدح نہیں ہے، اس کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر اطلاق نہ کرنا چاہیے، مثلاً: اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُوْنٍ ﴾ [التكوير: ٢٢] سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ''صاحبِ قریش'' کہنا۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی ایسی چیز کا اطلاق کرنا جس پر کتاب وسنت وارد نہیں ہوئی ہیں، مثلاً: وہ جو دلائل الخیرات وغیرہ میں آیا ہے یا جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ نام رکھنا: یا قندیل عرش اللہ وغیرہ۔ چنانچہ گمان یہ ہے کہ یہ ''اطراء'' کی نہی میں داخل ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے:

« لَا تُطْرُوْنِيْ كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارٰى عِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ، وَقُوْلُوْا عَبْدُ اللّٰهِ وَرَسُوْلُهُ »[4]

''میری اس طرح تعریف نہ کرو، جس طرح نصرانیوں نے عیسیٰ بن مریم کی تعریف کی، (بلکہ مجھ کو) اللہ کا بندہ اور اس کا رسول کہو۔''

لہٰذا جب کسی کہنے والے نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا: ''يا خير البرية!'' تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: « ذَاكَ إِبْرَاهِيْمُ خَلِيْلُ اللّٰهِ »[5] ''وہ اللہ کے خلیل ابراہیم علیہ السلام ہیں۔''

اسی طرح جب لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا: ''أنت سيدنا'' ''آپ ہمارے سید ہیں۔'' تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: « قُوْلُوْا بِقَوْلِكُمْ » ''اپنے ہی قول کے ساتھ مجھ کو پکارو۔'' یعنی مجھ کو نبی اور رسول کہہ کر پکارو جس طرح اللہ تعالیٰ نے میرا نام رکھا ہے، میرا نام سید نہ رکھو جس طرح تم اپنے سرداروں کا نام رکھتے ہو، چنانچہ بلاشبہہ میں ان

---

[1] الموطأ للإمام مالك (١٠٠٤/٢) صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٦١٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٣٥٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٨٤٠) سنن النسائي الكبرىٰ (٤٨٩/٦)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٣٥٥) مسند أحمد (٣٩٥/٤)

[3] المعجم الأوسط (١٣٥/٣) مسند أحمد (٣٩٥/٤)

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٢٦١)

[5] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٣٦٩)

میں سے کسی کی طرح نہیں ہوں، ان لوگوں سے جو اسبابِ دنیا میں سرداری کرتے ہیں۔"[1]

جب آپ ﷺ کو کسی کہنے والے نے کہا: "أنت سید قریش" تو آپ ﷺ نے فرمایا: ((اَلسَّیِّدُ اللّٰهُ))[2] "سید تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔" مگر ایک دوسری حدیث میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((أَنَا سَیِّدُ وُلْدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ))[3] "میں اولادِ آدم کا سید و سردار ہوں اور اس پر کوئی فخر نہیں ہے۔"

تو اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے ان کا آپ ﷺ کو سید کے لفظ کے ساتھ خطاب کرنا مکروہ جانا، کیوں کہ وہ رو در رو مدح سرائی کے قبیل سے ہے اور اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے یا آپ ﷺ کو اس سے پہلے یہ معلوم نہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو سید ولد آدم قرار دیا ہے، بعد میں آپ کو یہ معلوم ہو گیا اور آپ ﷺ نے بطورِ تحدیثِ نعمت لوگوں کو اس کی خبر دی، تاکہ ان کو آپ ﷺ کی محبت و مودت کے اعتقاد کا سامان بہم پہنچے۔

قصہ مختصر! آپ ﷺ کے اسما شریف وہی ہیں جو کتاب و سنت میں موجود ہیں۔ رہا تعریف میں حد سے بڑھنا اور مبالغہ کرنا تو اس سے منع فرمایا گیا ہے۔ لہٰذا ان وارد شدہ اسما پر اقتصار و اکتفا کرنا واجب ہے، جن کے ساتھ آپ ﷺ نے خود اپنے آپ کو موسوم کیا ہے یا حق تعالیٰ نے آپ ﷺ کو ان اسما سے موسوم کیا ہے، لیکن مخلوق نے اس ممانعت پر توقف نہ کرتے ہوئے آپ ﷺ کے لیے ہزاروں نام تراش لیے ہیں، معلوم نہیں کہ ان کی دلیل کیا ہے، ظاہر یہی ہوتا ہے کہ وہ منہی عنہ غلو اور ممنوع مبالغہ آمیز تعریف میں داخل ہے۔ چنانچہ اغراق کے ساتھ آپ ﷺ کی مدح میں کہے گئے قصائد میں شعرا کی بلند پروازی، مختلف انواع و اقسام کی سخن سازی اور افراطِ شرح و متن کے ساتھ آپ ﷺ کے اوصاف میں انشا پردازی ایک بدترین خصلت ہے، کیوں کہ بعض تو اللہ تعالیٰ کے اوصاف کے ساتھ آپ ﷺ کی مدح سرائی کرتے ہیں اور بعض ناآشنا اشیا کو آپ ﷺ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بعض تو تمام انبیا، ملائکہ مقربین حتی کہ جبریل علیہ السلام کی حیثیت آپ ﷺ کے مقابلے میں پرِ کاہ کے برابر بھی نہیں سمجھتے۔ وہ آپ ﷺ کی مدح سرائی میں ایسے الفاظ وضع کرتے ہیں جن سے دوسرے انبیا اور فرشتوں کی ہجو لازم آتی ہے۔ نعوذ باللّٰہ من جمیع ما کرہ اللّٰہ. جیسے الحاذق نے کہا ہے:

ای طفل دوا پز تو عیسیٰ   وی داہ سبوکش تو مریم

"اے بچے! تیری دوائی تیار کرنے والے عیسیٰ علیہ السلام ہیں اور تیری خدمت گزار کنیز مریم علیہا السلام ہیں۔"

---

[1] معالم السنن (٢/٤٧٥)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٨٠٦)

[3] صحیح مسلم، رقم الحديث (٢٢٧٨) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٦٧٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣١٤٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٣٠٨)

حالانکہ حق تعالیٰ نے انبیاءﷺ کو ایک دوسرے کا بھائی بنایا ہے، اگرچہ بعض کو بعض پر ایک قسم کی فضیلت اور خوبی عطا کی ہے، مگر وہ خوبیاں دوسرے بھائی کی تحقیر کرنے کا تقاضا نہیں کرتی ہیں اور جس طرح عرفی نے کہا ہے:

تا مجمع امکان و وجوبت ننوشتند — مورد متعین نشد اطلاق اعم را

''جب تک تیرے امکان و وجوب کے مجموعے کو تحریر نہ کریں اعم کے اطلاق کا مورد متعین نہیں ہوتا۔''

بعض لوگ آپ ﷺ کی معشوقوں کے اوصاف کے ساتھ مدح سرائی کرتے ہیں اور آپ ﷺ کو ستم گر، جفا پیشہ، ظالم اور ترک جیسے نام دیتے ہیں۔ آپ ﷺ کی زلف اور رخسار شریف کو کافر اور چشمِ مبارک کو فریبندۂ عالم کے نام سے پکارتے ہیں اور اس طرح کے دیگر الفاظ، مبانی، استعارات، تشبیہات اور معانی وضع کرتے ہیں۔ نعوذ باللہ منها.

غرض کہ اس قسم کی اتنی زیادہ ناشائستہ چیزیں نظم، نثر، ادعیہ اور صلوات میں دیکھی اور سنی گئی ہیں کہ ان سب کا حصر اور نشان دہی کرنے میں درازی اور دشواری ہے۔ اس سب مبالغہ آمیزی، بالا خوانی اور بلند پروازی کو آپ ﷺ کے ساتھ اپنی کمال محبت گمان کیے ہوئے ہیں اور کہتے ہیں: ''یجوز للشاعر ما لا یجوز لغیرہ'' ''شاعر کے لیے وہ کچھ جائز ہوتا ہے جو اس کے غیر کے لیے جائز نہیں ہوتا۔'' وہ یہ نہیں جانتے کہ یہ صرف تصرفِ الفاظ اور ضوابطِ مبانی کے بارے میں ہے نہ کہ مضامین وقواعدِ معانی کے حق میں۔ شریعت کی تعظیم اور آپ ﷺ کا اکرام، آپ ﷺ کے حکم کے اتباع، شرائع کی تقیید، سنت کی نشر و اشاعت، طریقۂ نبوی کے احیا، بندوں کو جہاد کی طرف دعوت دینے، آپ ﷺ کی حدیث کے ساتھ تمسک کرنے اور لوگوں کو ابتداع، غلوِ قبیح، شنیع قسم کے اغراق اور مبالغہ آمیز تعریف سے روکنے میں ہے نہ کہ محدثاتِ امور اور مبتدعاتِ جمہور میں۔ رزقنا اللہ سبحانه اتباع طريقه والاهتداء بهديه ونشر سنته والتخلق بأخلاقه والحشر تحت لوائه والشرب من حوضه والفوز بشفاعته، آمين يا رب العالمين.



16

حدیث:« من حفظ على أمتي أربعين حديثا ... الخ » کی تخریج

سوال حدیث:« مَنْ حَفِظَ عَلىٰ أُمَّتِي أَرْبَعِيْنَ حَدِيْثاً ... الخ » جس کی بنا پر مروجہ اربعینات کی تالیفات معرضِ وجود میں آئیں، صحیح ہے یا نہیں؟

جواب صاحبِ تخریج نے اس حدیث کو تین صحابیوں سے تین طرق کے ساتھ بیان کیا ہے: انس رضی اللہ عنہ سے ابن عدی کے ہاں، ابوسعید سے ابن نجار کے ہاں اور ابن عباس سے ابن عدی کے ہاں۔ اس حدیث کے اور بھی طرق ہیں۔ چنانچہ یہ علی رضی اللہ عنہ سے ابن جوزی کے ہاں اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابن عدی اور ابن عساکر اور بیہقی کے ہاں مروی ہے۔ نیز یہ ابودرداء رضی اللہ عنہ سے ابن حبان کے ہاں ضعفا میں اور سلفی اور ابن النجار کے ہاں مروی ہے۔ اسی طرح یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے واسطے سے ابونعیم اور ابن الجوزی کے ہاں مروی ہے۔ یہ ابوامامہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہم کے واسطے ابن الجوزی کے ہاں بھی مروی ہے۔ جابر بن سمرہ کے واسطے سے دیلمی اور ابن الجوزی کے ہاں مروی ہے۔ اس حدیث کے مذکورہ بالا دس طرق کے علاوہ اور طرق بھی ہیں۔ مگر حفاظِ حدیث نے ان تمام طرق پر کلام کیا ہے۔ اس کے طرق میں سے کوئی ایک طریق بھی صحت اور حسن کو نہیں پہنچتا۔

تعجب ہے محدثین کی اس جماعت پر جس نے اربعینات کی تالیف کی ہے، درآنحالیکہ ان کو مذکورہ حدیث کا حال معلوم تھا۔ شاید ان کو یہ کام کرنے پر آمادہ کرنے والی یہ چیز ہے کہ یہ حدیث فضائلِ اعمال میں سے ہے اور بعض اہلِ علم نے اس باب میں ضعیف حدیث پر عمل کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے۔ بعض نے اس کو تب تک ممنوع قرار دیا ہے جب تک اس کی حجت قائم نہ ہو جائے اور یہی بات حق اور درست بھی ہے، کیوں کہ احکامِ شرعیہ متساویۃ الاقدام ہیں، لہٰذا یہ حلال نہیں ہے کہ شرع کی طرف کسی ایسی چیز کو منسوب کیا جائے جس کا شرع سے ہونا ثابت نہ ہوا ہو، اس لیے کہ نسبت کرنا اللہ تعالیٰ کے ذمے ایسی بات لگانا ہے جو اس نے نہیں کہی ہے۔ وہ عمل جو فضائلِ اعمال میں سے ہے، جب وہ اس عمل کو شرع کی طرف اسی طرح منسوب کرتے ہیں جس طرح مدلول کو دلیل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو بلاشبہہ اس پر عمل کرنے والے نے اگرچہ کارِ خیر کے سوا کچھ نہیں کیا، جیسے: نماز، روزہ اور ذکر ہے، لیکن وہ اس فعل و عمل

میں مبتدع ہے، اس حیثیت سے کہ اس نے ایک ایسی چیز کے مشروع ہونے کا اعتقاد کیا ہے جو دراصل مشروع نہیں ہے اور اس عمل کا اجر وثواب ابتداع کے گناہ کے برابر نہیں ہوگا۔ چنانچہ غیر ثابت شدہ فعل پر عمل کرنا مصلحتِ خاصہ نہیں، بلکہ معارضہَ فاسد ہے، کیوں کہ اس میں بدعت کا گناہ ہے، جب کہ مفاسد کو دور کرنا مصالح کے حصول سے اہم ہے، نیز یہ عمل حدیث:((كُلُّ أَمْرٍ لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ))[1] ''ہر وہ کام جس پر ہمارا امر نہیں ہے تو وہ رد ہے۔'' کے عموم کے تحت مندرج اور داخل ہے۔ اس حدیث کی صحت پر حضرات امام بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے اتفاق کیا ہے۔ ایسے ہی یہ عمل اس حدیث:((كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ))[2] ''ہر بدعت گمراہی ہے۔'' کے عموم کے تحت بھی مندرج ہے۔

بعض اہلِ علم کہتے ہیں: اگر یہ فضیلت والا عمل، جو ضعیف حدیث کا مدلول و مفہوم ہو، ایسی صحیح حدیث کے عموم کے تحت داخل ہو جو حدیث اس کی فضیلت پر دلالت کرتی ہو تو اس ضعیف حدیث پر عمل کرنا جائز ہوگا، ورنہ نہیں، مثلاً: اگر ایک ضعیف حدیث غیر وقتِ کراہت میں دو رکعت نماز ادا کرنے کی فضیلت پر دلالت کرتی ہے تو ان دو رکعتوں کے ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ نماز کی فضیلت پر دلیلِ عام مطلقاً دلالت کرتی ہے، مگر جو اس میں سے خاص ہو۔ اس کے جواب میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ اگر یہ عمل اس عام صحیح حدیث کی بنا پر ہے تو غیر ثابت خاص کو معتبر سمجھنے کا نتیجہ محض بدعت میں واقع ہونے کے سوا کچھ نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ خاص حدیث پر عمل ہے تو پہلی بات بحال ہے اور اگر دونوں کے مجموعے پر ہے تو فعلِ طاعت اس حیثیت سے بدعت کے ساتھ ملوث ہے کہ شرعی عبادت کا اثبات بغیر حکمِ شرع کے کیا گیا ہے اور یہ ایسی صورت میں ممکن ہے کہ جب وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس عمل پر استدلال کرنے میں عام و خاص میں سے ہر ایک کے مستقل ہونے کے قائل ہو جائیں، اگر ان میں سے ہر ایک غیر مستقل ہو، بلکہ مذکورہ دلالت مجموعی اعتبار سے ہو اور ہر ایک اپنی انفرادی حیثیت میں اس کے لیے درست نہ ہو۔ چنانچہ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ عام جو گمان کرنے والے کے گمان میں اس طاعت پر دلالت کرتا ہے، اس کی انفرادی طور پر اس پر کوئی دلالت نہیں ہوتی، بلکہ وہ دلیل کا ایک جزو ہے، لہٰذا طاعت کا عام حدیث کے تحت مندرج ہونے کا دعویٰ مکمل نہیں ہوتا۔ نیز وہ صحیح دلالت کرنے والی دلیل کا مطلقاً جزو نہیں ہے۔ اس صورت میں مذکور طاعت پر عمل کرنے والے نے اس طاعت کو محض اس پر عموم کے دلالت کرنے کی بنا پر اس پر عمل نہیں کیا ہے، بلکہ اس (عمومی دلالت) کے ساتھ ایک اور غیر ثابت شدہ چیز کے ساتھ عمل کیا ہے۔ چنانچہ لامحالہ وہ اس اثبات میں مبتدع ہوگا، اس کے لیے گناہ سے نکلنا میسر نہیں ہوتا اور طاعت کا وہ کام بدعت ہے، مگر ان لوگوں کے لیے نہیں جو غیر ثابت دلیل کے ذریعے استدلال سے اور استقلال کے ساتھ عام کی طرف دلالت کی نسبت کرنے سے قطع نظر کرتے ہیں۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٥٥٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٨) مفہوم یہی ہے مگر الفاظ مختلف ہیں۔

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٦٧)

چنانچہ ایسی چیز پر عمل کرنا، جو اعتبار کی حد تک نہ پہنچی ہو، حلال نہیں ہو گا۔ اگر کوئی شخص کسی فعل کے محض وصف کو طاعت کہتا ہے تو اس کے مزعوم کے مطابق اس سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا۔ بعض وہ اہلِ علم جن کو فنِ حدیث میں زیادہ دیر مشغول رہنے کا تجربہ نہیں ہوتا، وہ اس حدیث کے کثرتِ طرق، تعددِ اسانید اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس کے تعددِ رواۃ کے بھنور میں پھنس جاتے ہیں اور وہ یہ نہیں سمجھتے کہ اس حدیث کے طرق میں سے ہر ایک طریق اندھیر نگری ہے اور ضعیف و کذاب راویوں سے بھری ہوئی ہے۔ اس سے بیداری اور آگاہی ضروری ہے، کیوں کہ غیر ثابت شدہ طرق اگرچہ تعداد میں بہت زیادہ ہوں، اعتبار کے لائق نہیں ہوتے اور اس کثرتِ طرق سے وہ حدیث اپنے رتبے سے باہر نہیں آتی، کیوں کہ جھوٹے آدمی کے لیے ایک صحابی پر، دس صحابیوں پر اور بیس صحابیوں کے ذمے جھوٹ لگانا برابر ہے۔ چنانچہ وہ ان سے ایک حدیث روایت کرتا ہے اور ہر ایک کی تازہ اسناد لاتا ہے۔

رہی وہ احادیث جو ایک دوسری کی تقویت کا باعث ہوتی ہیں، وہ وہ ہیں جن میں انواعِ ضعف میں سے خفیف قسم کا ضعف، مثلاً: شذوذ وغیرہ پایا جائے جس کے سبب سے وہ حدیث بہت زیادہ ضعیف نہ ہو۔ اس قسم کی ضعیف حدیث کثرتِ طرق کی بنا پر حسن لغیرہ بن جاتی ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت شدہ ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی "وبل الغمام على شفاء الأوام في أحاديث الأحكام" نامی تخریج میں اس پر مفید بحث کی ہے۔ یہ قاعدہ صرف سوال میں درج حدیث کے لیے نہیں ہے، بلکہ فضائلِ اعمال وغیرہ کی جملہ احادیث کے حکم کو شامل ہے۔ راقم الحروف نے بھی چالیس متواتر احادیث ایک جگہ جمع کی ہیں۔ اس حدیث کی بنا پر نہیں، بلکہ درج ذیل ثابت شدہ صحیح حدیث کے پیشِ نظر: ((بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً))[1] "میری طرف سے پہنچا دو، چاہے ایک آیت ہی ہو۔" رہا اس میں چالیس کا عدد تو وہ اتفاقی ہے۔ وباللہ التوفیق.



[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٢٧٤)

17

فرائض کے ادا کرنے میں نیت کا حکم

سوال فرائض، جیسے: نماز اور روزہ وغیرہ ہیں، کے ادا کرنے میں نیت کا کیا حکم ہے؟ کیا ان کے ادا کرنے میں محض شارع علیہ السلام کے حکم کو ماننے اور اس کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے کی نیت ہونا چاہیے یا اللہ تعالیٰ کی رضا و خوش نودی کے حصول کی نیت ہونا چاہیے یا دونوں ہی کی؟ نیز اس میں ثواب کی امید رکھنا اور عذاب سے ڈرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب انبیا و رسل، جن کو حق سبحانہ و تعالیٰ نے مخلوق کے لیے مبعوث کیا، ان کا کام یہ تھا: بندوں کو دعوت دینا، اللہ کی مخلوق کو اطاعت کی طرف بلانا، ان کو اعمال کی بجا آوری پر ثواب و رحمت کے حصول اور جنت کے بالا خانوں میں اترنے کی ترغیب دینا، نافرمانیوں سے خبردار کرنا اور ان پر عذاب کی اور جہنم کے گڑھوں میں گر جانے کی وعید سنانا، چنانچہ نوح علیہ السلام جو سب سے پہلے رسول تھے، انھوں نے اس سلسلے میں فرمایا:

﴿ يٰقَوْمِ اِنِّيْ لَكُمْ نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ ۝ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاتَّقُوْهُ وَاَطِيْعُوْنِ ۝ يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوْبِكُمْ ﴾ [نوح: ٢-٤]

''اے میری قوم! بلاشبہہ میں تمھیں کھلم کھلا ڈرانے والا ہوں۔ کہ اللہ کی عبادت کرو اور اس سے ڈرو اور میرا کہنا مانو۔ وہ تمھیں تمھارے گناہ معاف کر دے گا۔''

نیز کہا:

﴿ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ اِنِّيْ اَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ ﴾ [الأعراف: ٥٩]

''اے میری قوم! اللہ کی عبادت کرو، اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں، بے شک میں تم پر بہت بڑے دن کے عذاب سے ڈرتا ہوں۔''

اس آیت میں اکیلے اللہ تعالیٰ کی عبادت کو عذاب کے خوف اور گناہوں کی بخشش کے ساتھ معلل کیا گیا ہے، بلکہ آیتِ کریمہ:

﴿ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُّرْسِلِ السَّمَآءَ عَلَيْكُمْ مِّدْرَارًا ۝ وَّيُمْدِدْكُمْ بِاَمْوَالٍ وَّبَنِيْنَ وَيَجْعَلْ لَّكُمْ جَنّٰتٍ وَّيَجْعَلْ لَّكُمْ اَنْهٰرًا ﴾ [نوح: ١٠-١٢]

''اپنے رب سے معافی مانگ لو، یقیناً وہ ہمیشہ سے بہت معاف کرنے والا ہے۔ وہ تم پر بہت برستی ہوئی بارش اتارے گا۔ اور وہ مالوں اور بیٹوں کے ساتھ تمھاری مدد کرے گا اور تمھیں باغات عطا کرے گا اور تمھارے لیے نہریں جاری کر دے گا۔''

میں استغفار کو دنیا و آخرت کی بھلائیوں کے حصول کی تعلیل قرار دیا گیا ہے۔ پہلی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بندے اس بات کے مامور ہیں کہ ثواب کی امید اور عذاب کے ڈر کے ساتھ اکیلے اللہ تعالیٰ کی عبادت بجا لائیں۔ استغفار کے حکم سے یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ ان کے استغفار کا مقصود بارش کا برسانا اور اموال و اولاد اور باغات کے ساتھ امداد حاصل کرنا ہے۔ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ اگر وہ کسی شخص کو یہ کہتے ہیں کہ ایک اللہ کی عبادت کرو، وہ تم سے عذاب کو دور کر دے گا اور تیرے رزق میں کشادگی پیدا کر دے گا، چنانچہ جس شخص نے ایسے کیا تو بلاشبہہ ازروئے لغت وشرع وعرف وہ حکم برآری کرنے والا ہوگا ورنہ عبادت اپنے تمام افراد کو شامل ہے۔ چنانچہ ثواب کی امید سے اور عذاب کو ٹالنے کی نیت سے اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے والا امرِ الٰہی کو ماننے والا ہے۔ اس کا ثواب کے حصول اور عذاب کو ٹالنے کی امید کو اس عبادت کی طرف منسوب کرنا کمالِ ایمان اور اللہ تعالیٰ کے وعدے اور وعید کی تصدیق کا حصہ ہے۔ اللہ تعالیٰ اور رسولوں کے تمام خطابات جنت کی طرف شوق و رغبت دلانے والے اور جہنم کے عذاب سے ڈرانے والے ہیں۔ نیز وہ اوامر کے بجالانے کو ثواب اور نواہی کے ترک کو عذاب کے ساتھ معلق کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ایسے شخص کی، جو اس کی عبادت بجا لاتا ہے، اس کے عذاب سے ڈرتا ہے اور اس کے ثواب کی امید رکھتا ہے، تعریف فرمائی ہے اور فرمایا ہے:

﴿ اَمَّنْ هُوَ قٰنِتٌ اٰنَآءَ الَّيْلِ سَاجِدًا وَّقَآئِمًا يَّحْذَرُ الْاٰخِرَةَ وَيَرْجُوْا رَحْمَةَ رَبِّهٖ ﴾ [الزمر: ٩]

''(کیا یہ بہتر ہے) یا وہ شخص جو رات کی گھڑیوں میں سجدہ کرتے ہوئے اور قیام کرتے ہوئے عبادت کرنے والا ہے، آخرت سے ڈرتا ہے اور اپنے رب کی رحمت کی امید رکھتا ہے؟''

چنانچہ اس آیتِ کریمہ میں خوف و امید کو قیام اور سجود کے بجالانے کی علتِ باعثہ قرار دیا ہے۔ نیز فرمایا:

﴿ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّطَمَعًا ﴾ [السجدة: ١٦]

''وہ اپنے رب کو ڈرتے ہوئے اور طمع کرتے ہوئے پکارتے ہیں۔''

وہ آیتِ کریمہ بھی اسی قبیل سے ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے جنتیوں کے ایک دوسرے کو یہ بتانے کا ذکر کیا ہے کہ وہ دنیا میں خائف بن کر زندگی بسر کرتے تھے اور اسی خوف نے ان کو نجات دی ہے، چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ قَالُوْٓا اِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِيْٓ اَهْلِنَا مُشْفِقِيْنَ ﴿٢٦﴾ فَمَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَوَقٰىنَا عَذَابَ السَّمُوْمِ ﴿٢٧﴾ اِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ

نَدۡعُوۡهُ ؕ اِنَّهٗ هُوَ الۡبَرُّ الرَّحِيۡمُ ﴾ [الطور: ٢٦۔٢٨]

''کہیں گے بلاشبہہ ہم اس سے پہلے اپنے گھر والوں میں ڈرنے والے تھے۔ پھر اللہ نے ہم پر احسان کیا اور ہمیں زہریلی لو کے عذاب سے بچالیا۔ بے شک ہم اس سے پہلے ہی اسے پکارا کرتے تھے، بے شک وہی تو بہت احسان کرنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

اس آیت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو ان کے خوف اور ڈر کی بنا پر عذاب سے بچا کر ان پر احسان کیا ہے اور یہی خوف ان سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی عبادت کروانے کا باعث تھا، جب کہ اس کے برعکس ان لوگوں کے بارے میں جو اللہ تعالیٰ کا خوف اور ڈر نہیں رکھتے ہیں، اس کا ارشاد ہوا ہے:

﴿ اِنَّهٗ كَانَ فِيۡۤ اَهۡلِهٖ مَسۡرُوۡرًا ۞ اِنَّهٗ ظَنَّ اَنۡ لَّنۡ يَّحُوۡرَ ﴾ [الانشقاق: ١٣، ١٤]

''بلاشبہہ وہ اپنے گھر والوں میں خوش تھا۔ یقیناً اس نے سمجھا تھا کہ وہ کبھی (اپنے رب کی طرف) واپس نہیں لوٹے گا۔''

یعنی وہ عدمِ خوف کی وجہ سے خوش تھا اور موت کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹنے کا گمان نہیں رکھتا تھا، لہٰذا اس شخص کو اس خوشی اور اللہ تعالیٰ کی ملاقات سے عدمِ خوف کی بنا پر نامۂ اعمال پشت کے پیچھے سے دیا جائے گا، برخلاف فریقِ اول کے کہ وہ اپنے ڈر اور خوف کے سبب آگ کی لو کے عذاب سے محفوظ رہے اور انھوں نے اپنے نامۂ اعمال داہنے ہاتھوں میں پکڑے۔ اس باب میں آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ اتنی زیادہ ہیں کہ ان کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ سب کی سب اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ثواب کی نیت سے عبادت بجا لانا اور عذاب سے سلامتی کی طلب میں معاصی کے ارتکاب سے رک جانا صحیح ہے۔ پھر یہ کہ ثواب عام ہے جس سے مراد دنیا اور آخرت کی نعمتیں ہیں، جیسا کہ نوح علیہ السلام کے مذکورہ بالا خطاب میں ذکر ہوا ہے، بلکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

((أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ ... الخ))[1]

''مجھ کو اس وقت تک لوگوں کے ساتھ جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک کہ وہ لا الٰہ الا اللہ نہ پڑھ لیں، پھر جب وہ پڑھ لیں گے تو وہ اپنے خون اور اموال مجھ سے بچا لیں گے...''

یہ حدیث اس بات میں ظاہر ہے کہ اگر اس کلمے کو مال و خون کے بچاؤ کے لیے پڑھا گیا ہو اور پڑھنے والے کا دل اس پر یقین رکھتا ہو تو اس کا ایمان صحیح ہے، بلکہ اگر کوئی شخص اس کلمے کو جہاد کے میدانوں میں شمشیر کے سائے میں بھی پڑھ دے، تاکہ وہ تلوار کے وار سے بچ سکے تو اس کا ایمان صحیح ہو گا۔ کئی ایک صحیح احادیث میں ثواب کی نیت

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٨٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١)

سے طاعات بجالانے والے کی مدح میں بہت کچھ بیان ہوا ہے۔ چنانچہ درج ذیل حدیث اس کے لیے مفید ہے:

«مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيْمَاناً وَّاحْتِسَاباً غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ» [1] (رواہ الخطیب عن ابن عباس رضی اللہ عنہما)

"جس شخص نے اپنے ایمان کے پیشِ نظر حصولِ ثواب کے لیے ماہِ رمضان کے روزے رکھے اس کے تمام گزشتہ اور آیندہ گناہ بخش دیے جائیں گے۔"

امام نسائی، ابن ماجہ، ابن ابی شیبہ اور بیہقی رحمہم اللہ نے عبدالرحمان بن عوف رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے، انھوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماہِ رمضان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

« شَهْرٌ فَرَضَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ صِيَامَهُ وَسَنَنْتُ أَنَا قِيَامَهُ فَمَنْ صَامَهُ وَقَامَهُ إِيْمَاناً وَّاحْتِسَاباً خَرَجَ مِنْ ذُنُوْبِهِ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ» [2]

"یہ ایسا مہینا ہے جس کے روزے اللہ تعالیٰ نے تم پر فرض کیے ہیں اور میں نے تمھارے لیے اس کی راتوں کے قیام کا طریقہ جاری کیا ہے، چنانچہ جو شخص ایمان رکھتے ہوئے اور ثواب کی نیت سے اس کے روزے رکھے گا اور قیام کرے گا، وہ گناہوں سے اس طرح نکل جائے گا جس طرح اس دن تھا جب وہ اپنی ماں کے ہاں پیدا ہوا تھا۔"

ابن الاثیر نے نہایہ میں کہا ہے: اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے رضائے الٰہی اور اس کے ثواب کی طلب میں روزے رکھے اور قیام کیا۔ [3] میں کہتا ہوں: "إیمانا" اور "احتسابا" مفعول لہ ہونے کی بنا پر منصوب ہیں، یعنی اس نے اس لیے روزے رکھے اور قیام کیا، تاکہ وہ اس بات کی تصدیق کرے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر فرض کیا ہے اور جو اس کا روزہ رکھے اس کو ثواب دینے کا وعدہ کیا ہے اور جو اس کا روزہ نہ رکھے اس کو عذاب کی وعید سنائی ہے۔ نیک اعمال کرنے اور مکروہ اعمال سے بچنے میں احتساب کا مطلب یہ ہے کہ اجر کے طلب میں جلدی کی جائے اور ثواب کی امید سے مشروع و مسنون طریقے سے نیکیوں کے وظائف اور اطاعت و صبر کے ساتھ مختلف قسم کی نیکیوں کے ذریعے سے اس کو حاصل کیا جائے۔ غرض کہ احتساب کا معنی ثواب طلب کرنا ہے، یعنی عملِ صالح کی بجا آوری اور حرام و مکروہ عمل کے ترک کے ساتھ ثواب کا امیدوار و طلب گار بننا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ تو معلوم ہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] تاریخ بغداد (۱۸۱/٦) یہ ضعیف ہے۔

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (۲۲۱۰) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۳۲۸) مصنف ابن أبي شيبة (۱٦٥/۲) شعب الإيمان (۳۰۷/۳) اس کی سند میں النضر بن شیبان راوی کمزور ہے جس کی بنا پر یہ روایت ضعیف ہے۔

[3] النهاية في غريب الحديث والأثر (ص: ۹٥٥)

اطاعتوں کے بجا لانے میں ثواب کی ترغیب اور عذاب کے ذریعے نافرمانیوں سے ڈراتے تھے اور یہ اس بات کی صراحت کرتی ہے کہ متقی کو ثواب ہوگا اور نافرمان کو عذاب۔

ہر وہ شخص جس نے ثواب کی امید پر کوئی کام کیا، بشرطِ قبول، ان شاء اللہ وہ اپنی مراد کو پائے گا۔ نیز ہر وہ شخص جو عذابِ الٰہی کے خوف سے حرام کام کو چھوڑ دے گا، وہ عذاب سے سلامت رہے گا، بلکہ ڈرنے والے کے لیے تو دو جنتوں کا وعدہ ہے، فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتٰنِ ﴾ [الرحمٰن: ٤٦]

''اور اس شخص کے لیے جو اپنے رب کے سامنے کھڑا ہونے سے ڈر گیا، دو باغ ہیں۔''

نیز اس کا ٹھکانا جنت ہے، جیسا کہ قرآن مجید نے اس کی وضاحت فرمائی ہے:

﴿ وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى ۝ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى ﴾

[النازعات: ٤٠، ٤١]

''اور رہا وہ جو اپنے رب کے سامنے کھڑا ہونے سے ڈر گیا اور اس نے نفس کو خواہش سے روک لیا۔ تو بے شک جنت ہی (اس کا) ٹھکانا ہے۔''

وہ حدیث شریف جس میں قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں کو اپنے عرش کے نیچے سایہ دینے کا ذکر آیا ہے اس میں یہ مذکور ہے:

((وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَّجَمَالٍ فَقَالَ إِنِّيْ أَخَافُ اللّٰهَ رَبَّ الْعَالَمِيْنَ))[1]

''اور ایسا آدمی جسے مرتبے اور حسن والی عورت نے (گناہ کی) دعوت دی تو اس (آدمی) نے کہا: میں اللہ رب العالمین سے ڈرتا ہوں۔''

تو اللہ تعالیٰ اس کو اپنے عرش کا سایہ عطا کرے گا۔ چنانچہ یہ سایہ عذاب کے خوف سے حرام کے ترک پر نصیب ہوگا۔ اسی طرح فرشتوں کا وصف بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ﴾ [النحل: ٥٠]

''وہ اپنے رب سے، جو ان کے اوپر ہے، ڈرتے ہیں اور وہ کرتے ہیں جو انھیں حکم دیا جاتا ہے۔''

معلوم ہوا کہ ان کی طرف سے اوامر کی بجا آوری اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے خوف کی وجہ سے ہے، جیسا کہ عبارت کے سیاق سے واضح ہوتا ہے۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٥٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٣١) مگر اس روایت میں "رب العالمين" کا اضافہ بخاری و مسلم کے علاوہ دیگر روایات سے ثابت ہوتا ہے۔

جو شخص بھی آیاتِ کریمات اور احادیثِ مبارکہ کی تحقیق کرتا ہے وہ ان دونوں کو ثواب کی نیت سے عبادت کرنے کے حکم اور عذاب کے دفیعہ کے لیے برے کاموں سے ممانعت سے بھرا ہوا پاتا ہے، اس کی ایک مثال اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد بھی ہے:

﴿ اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِيْدُ مِنْكُمْ جَزَآءً وَّلَا شُكُوْرًا ﴾ [الدهر: ۹]

''(اور کہتے ہیں) ہم تو اللہ کے چہرے کی خاطر تمھیں کھلاتے ہیں، نہ تم سے کوئی بدلہ چاہتے ہیں اور نہ شکریہ۔''

کتاب وسنت میں جہاں بھی لفظ ''لوجه الله''، ''ابتغاء مرضات الله'' اور اس طرح کے دیگر الفاظ آئے ہیں، ان کا مطلب عبادت کے ذریعے ثواب طلب کرنا ہے۔ لہٰذا ایسا کرنا صحیح طریقہ کار ہے، اس طریقے سے کی ہوئی عبادت مقبول ہے اور اس طرح ایمان بالغیب میں اضافہ ہوتا ہے۔ بلاشبہہ اللہ تعالیٰ عبادت گزاروں کو جنتوں کے ذریعے ثواب اور نافرمانوں کو جہنم کے ذریعے عذاب دے گا، بلکہ اگر کوئی شخص اپنی عبادت میں دنیا کی کسی بھلائی کا ارادہ کرتا ہے تو پھر بھی اس کی عبادت درست ہوگی، جیسا کہ ہم نے پہلے نوح علیہ السلام کا کلام اور مال وخون کے بچاؤ والی حدیث ذکر کی ہے۔

بلکہ اللہ تعالیٰ نے نمازِ استسقا کو دنیا کی خیر طلب کرنے کے لیے مشروع فرمایا ہے، چنانچہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جس کے ذریعے وہ دنیا کی خیر و بھلائی طلب کرتے ہیں، بلکہ اس نے ہم کو دعا اور نماز کی تعلیم دی ہے اور دعا عبادت کا مغز ہے اور اس کا مقصود دنیا کی خیر طلب کرنا ہے، جیسے: نمازِ استخارہ، نمازِ حاجت اور اس کے بعد دعا۔ جو لوگ یہ پڑھتے ہیں:

﴿ رَبَّنَآ اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ [البقرة: ۲۰۱]

''اے ہمارے رب! ہمیں دنیا میں بھلائی اور آخرت میں بھی بھلائی دے اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا۔''

ان کی تعریف کی گئی ہے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تمام سلف صالحین جہاد کے میدانوں میں اور بندوں کے جہاد کے لیے صف آرا ہونے کی جگہوں میں اس صحیح حدیث کے ذریعے فریاد کرتے تھے: «اَلْجَنَّةُ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوْفِ»[1] ''جنت تلواروں کے سایوں کے نیچے ہے۔'' وہ اس ندا و پکار کے ساتھ جنگ کرتے تھے اور جنت کے شوق میں جامِ شہادت نوش کرتے تھے اور وہ کون سی عبادت ہے جو جان کی قربانی سے بالا ہو۔

انس بن نضر رضی اللہ عنہ نے احد کے دن کہا: ''إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ الْجَنَّةِ دُونَ أُحُدٍ''[2] ''میں اُحد کی طرف سے جنت کی مہک محسوس کر رہا ہوں۔'' یہ کہہ کر انھوں نے پیش قدمی کی، دشمنوں کی صفوں میں گھس گئے اور جان، جانِ آفرین کے سپرد کر دی، ان کے جسم پر اسّی سے اوپر تلوار، نیزے اور تیر کے زخم تھے، رضي الله عنه.

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۶۶۳) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۷۴۲)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۳۸۲۲) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۹۰۳)

اسی دن کی بات ہے کہ عمیر بن حمام رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کو کہا: ''أَيْنَ أَنَا إِنْ قُتِلْتُ؟'' ''اگر میں قتل کر دیا جاؤں (یعنی شہید ہو جاؤں) تو میں کہاں جاؤں گا؟'' تو آپ ﷺ نے فرمایا: ((فِي الْجَنَّةِ)) ''تو جنت میں جائے گا۔'' چنانچہ انھوں نے اپنے ہاتھ میں پکڑی ہوئی چند کھجوریں پھینک دیں اور اتنی بے جگری سے لڑے کہ قتل ہو گئے۔[1]

اُحد ہی کے دن جب مشرکین آپ ﷺ کے گرد جمع ہو گئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: ((مَنْ يَرُدُّهُمْ عَنَّا وَلَهُ الْجَنَّةُ)) ''کون شخص جنت کے انعام کے بدلے ان کو ہم سے دور ہٹائے گا'' یا یہ فرمایا: ((وَهُوَ مَعِي فِي الْجَنَّةِ)) ''اور وہ جنت میں میرے ساتھ ہو گا۔'' چنانچہ یہ سن کر سات انصاری آگے بڑھے، ہر ایک لڑائی کرتا کرتا جامِ شہادت نوش کر گیا۔[2]

رسول اللہ ﷺ سے ایک لفظ بھی ایسا مروی نہیں ہے جس میں یہ بتایا گیا ہو کہ اجر و ثواب کی امید اور عذاب کے خوف اور ڈر سے اطاعتیں بجا نہ لائی جائیں۔ نبی اکرم ﷺ کی احادیث پر مشتمل دواوینِ اسلام ہمارے پاس موجود ہیں، کوئی بھی ایسا نہیں کر سکتا کہ وہ اس مضمون کی کوئی ایک بھی حدیث پیش کر سکے۔ سارے سلف صالحین جزائے خیر اور ثواب کے ارادے سے اور سزا کو دور کرنے اور عذاب کے خوف سے شرع شریف کے اوامر و نواہی کو مانتے رہے اور فرض و نفل جملہ اطاعتوں کو بجا لاتے رہے، حتی کہ اہلِ ابتداع کے دو فرقے منظرِ عام پر آئے: ایک اہلِ علمِ کلام اور دوسرا متصوفۂ نافرجام۔ انھوں نے کہا کہ ثواب کے حصول اور عذاب سے نجات کے ارادے سے عبادت کرنا درست ہی نہیں ہے۔ چنانچہ امام رازی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں سورت اعراف کی آیتِ کریمہ: ﴿ ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾ [الأعراف: ٥٥] کے تحت لکھا ہے: متکلمین نے اس پر اجماع کیا ہے کہ جس شخص نے عذاب کے ڈر کی وجہ سے اور ثواب کا طمع کرتے ہوئے دعا و عبادت کی تو اس کی عبادت صحیح نہ ہو گی۔ سورت فاتحہ کے اوائل میں جزم و یقین کے ساتھ یہ کہا ہے: جس شخص نے یہ کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے ثواب کے حصول اور اس کے عذاب سے فرار کی غرض سے نماز ادا کی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ انتہی

میں کہتا ہوں: یہ کلام قرآن و حدیث کے دلائلِ سمعیہ کے مخالف ہے، جیسا کہ آپ نے وہ دلائل سنے ہیں، بلکہ مذکورہ بالا آیتِ کریمہ کے بعد کی جو آیت ہے: ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾ [الأعراف: ٥٥] وہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ سے یہ دعا خوف کے لیے اور طمع اور حرصِ ثواب کے لیے کرنا چاہیے اور اس کو خائف اور طامع بن کر رہنا چاہیے۔ اہلِ کلام کے غالب قواعد کا یہی حال ہے کہ وہ اسلام کے قواعد اور شرع شریف کے ضوابط کے منافی واقع ہوئے ہیں، لہٰذا امت کے سلف اور دینِ ملت کے ائمہ نے علمِ کلام

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٨٢٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٨٩٩)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧٨٩)

کی سخت مذمت کی ہے اور اس سے سخت نہی فرمائی ہے۔ ایسا کیوں نہ ہو، جب کہ یہ علم مبتدع ہے، یہ قول مخترع ہے اور یہ ایک ایسا جدال ہے جس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ ایک گروہ دوسرے کو کافر قرار دیتا ہے۔ صاحبِ علم ومعرفت کو اس علم اور اس علم والوں کی صحبت کے مفاسد میں کوئی شک نہیں ہے۔

رہے جاہل صوفیہ تو بدعت کے معاملے میں وہ اہلِ کلام سے بھی آگے بڑھے اور بھولے ہوئے ہیں، حتی کہ انھوں نے اپنے مریدوں کی نگاہوں میں جنتوں، ان کی نعمتوں، راحتوں اور خوشیوں کو حقیر بنا دیا ہے اور انھوں نے طالبِ عقبیٰ کو مخنث قرار دیا ہے۔ انھوں نے رابعہ عدویہ سے نقل کیا ہے کہ جب وہ آیتِ کریمہ: ﴿ وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ﴾ [الواقعة: ٢٧۔٣٠] ”اور دائیں ہاتھ والے، کیا (ہی اچھے ہیں) ہیں دائیں ہاتھ والے۔ (وہ) ایسی بیریوں میں ہوں گے جن کے کانٹے دور کیے ہوئے ہیں۔ اور ایسے کیلوں میں جو تہ بہ تہ لگے ہوئے ہیں۔ اور ایسے سائے میں جو خوب پھیلا ہوا ہے۔“ پڑھتی تو کہتی: اے اللہ سبحانہ وتعالیٰ! تو اپنی خدمت کا اپنے غیر کے ساتھ مجھے طمع دلاتا ہے، اللہ کی قسم! میں تیری جنت کا طمع کرتے ہوئے اور تیری جہنم کا خوف رکھتے ہوئے تیری عبادت نہیں کرتی، میں تو تیرے جلال کی عظمت کے لیے تیری عبادت کرتی ہوں۔ صوفیہ کے اس گروہ کے قدیماً و حدیثاً، نظماً و نثراً اس قسم کے بہت سے ایسے کلمات موجود ہیں جو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں اور اللہ تعالیٰ کے عذابوں کو حقیر ظاہر کرتے ہیں۔ ابھی بھی ان بدعتی گروہوں کے نوزائدہ بچوں کے ہاتھ وزبان سے اس طرح کی ناآشنا صدائیں اہلِ حق کے کانوں سے کثرت سے ٹکراتی رہتی ہیں۔

انھی میں کے ایک شخص نے کہا ہے: جنت کیا ہے، وہ تو صرف بچوں کا کھلونا ہے۔ دنیا اس قسم کے کلمات اور اس قسم کے دیگر بہت سے کلمات سے بھری پڑی ہے۔ لوگوں کی ایک جماعت جو کتاب وسنت کے علم سے بہرہ مند نہیں ہیں، وہ ان کلمات کو بہت عظیم، اعلیٰ اور کمال کی انتہا کو پہنچے ہوئے سمجھتے ہیں، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ کلامِ الٰہی اور سنتِ رسالت پناہی کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کی طرف چلنے کا مدار اسی سے امید اور اس کے خوف پر ہے، جیسا کہ اس نے اپنے ان بندوں کی طرف سے بیان کیا ہے، جن کی اس نے تعریف کی ہے:

﴿ رَبَّنَا ٱصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ ۖ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴾ [الفرقان: ٦٥]

”ہم سے جہنم کا عذاب پھیر دے، بے شک اس کا عذاب ہمیشہ چمٹ جانے والا ہے۔“

عرش کو اٹھانے والے فرشتوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ کہتے ہیں:

﴿ فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ﴿٧﴾ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّٰتِ عَدْنٍ ٱلَّتِى وَعَدتَّهُمْ وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾

[المؤمن: ٧،٨]

''تو ان لوگوں کو بخش دے جنھوں نے توبہ کی اور تیرے راستے پر چلے اور انھیں بھڑکتی ہوئی آگ کے عذاب سے بچا۔ اے ہمارے رب! اور انھیں ہمیشہ رہایش والی ان جنتوں میں داخل کر جن کا تو نے ان سے وعدہ کیا ہے اور ان کو بھی جو ان کے باپ دادوں اور ان کی بیویوں اور ان کی اولاد میں سے لائق ہیں۔ بلاشبہہ تو ہی سب پر غالب، کمال حکمت والا ہے۔''

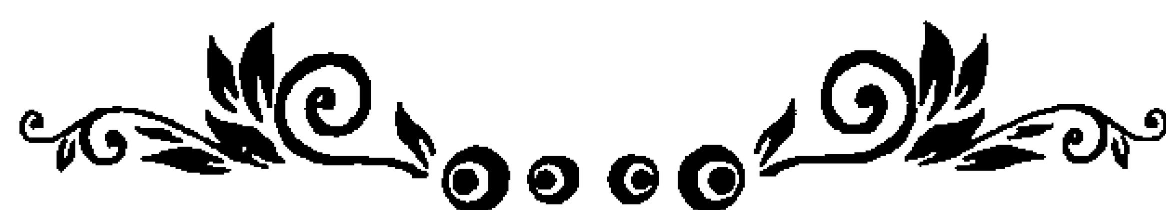
وہ عقل مند لوگ ہیں جو آسمانوں اور زمین کی پیدایش میں غور وفکر کرتے ہیں، ان کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ اس غور وفکر کے بعد کہتے ہیں: ﴿ سُبْحٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ [آل عمران: ۱۹۱] ''تو پاک ہے، سو ہمیں آگ کے عذاب سے بچا۔'' جنت کو طلب کرنے کے لیے اور جہنم اور عذابِ قبر سے پناہ پکڑنے کے لیے نبی اکرم ﷺ سے مروی دعائیں بہت زیادہ ہیں، کتبِ احادیث ان سے بھری پڑی ہیں۔

نبی اکرم ﷺ نے ایک آدمی سے پوچھا: ''تم نماز کے بعد کیا کہتے ہو؟'' اس نے کہا: میں اللہ تعالیٰ سے جنت کا سوال کرتا ہوں اور جہنم سے اس کی پناہ مانگتا ہوں، بلاشبہہ مجھے وہ دعائیں تو آتی نہیں جو آپ آہستہ آہستہ پڑھتے رہتے ہیں اور نہ وہ جو معاذ رضی اللہ عنہ گنگناتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''ہم بھی یہی کچھ گنگناتے ہیں۔''[1]

اس کو خوب سمجھ لو اور مجھ کو بتاؤ کہ کہاں یہ قرآنی آداب اور مسنون دعائیں اور کہاں اہلِ کلام اور اہلِ تصوف کے وہ کلمات جو بندوں کو اس چیز سے بے رغبت کرنے والے ہیں جس کی اللہ تعالیٰ نے ان کو رغبت دلائی ہے اور ان کو اپنی ان باشرف کتابوں میں برانگیختہ کیا ہے جو اس نے دنیا اور آخرت کے شرور سے نجات دلانے کے لیے نازل فرمائی ہیں۔ بلاشبہہ ہر وہ چیز جو اس کے خلاف ہو، رسول اللہ ﷺ کے طریقے اور راہنمائی کے خلاف ہو تو وہ سیاہ بدعت اور گھٹا ٹوپ اندھیرا ہے، وہ کسی عظمت والے شخص سے صادر ہوں یا کسی حقیر بندے سے، کسی بڑے سے ہوں یا چھوٹے سے۔ کتاب وسنت کے مخالف قول، خواہ وہ کسی بھی قسم کے بڑے آدمی سے ہو، حق بہر حال اس سے بڑا ہے۔

﴿ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيْرٍ ﴾ [الفاطر: ١٤].

اللهم إنا نسألك أن تسلك بنا مسالك حسن الاتباع لكتابك المنير وهدي رسولك البشير النذير، وتجنبنا عن طرائق البدع والمحدثات، وأن ترزقنا الجنة وما قرب إليها من قول وعمل، وتعيذنا من النار وما قرب إليها من قول وعمل، وما ذلك يا أرحم الراحمين! عليك بعزيز.



[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٧٩٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٩١٠)

18

حدیث: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة» کی تخریج

سوال حدیث: «اَلْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ» ''حسن وحسین جنت کے نوجوانوں کے سردار ہیں۔'' اور اس مفہوم کی دیگر احادیث جو ان کے انبیا علیہم السلام پر افضل ہونے کا تقاضا کرتی ہیں، کیوں کہ جنت میں تو سبھی جوان ہی ہوں گے اور سب ہم عمر ہوں گے، لہٰذا حسن وحسین کے اس سرداری کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ کیا ہے؟ نیز یہ حدیث کیسی ہے؟ وضاحت فرمائیں۔

جواب حدیثِ موصوف صحیح اور مشہور ہے۔ اس کو امام احمد اور ترمذی رحمہما اللہ نے اور امام طبرانی رحمہ اللہ نے اپنی معجم کبیر اور معجم اوسط میں بیان کیا ہے۔ اسی طرح امام ابن حبان، ابن عساکر، ابن سعد، ابن عدی، نسائی اور حاکم وغیرہم رحمہم اللہ نے کئی طرق سے کئی ایک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔[1] یہاں مضاف الیہ اور اضافتوں کے اعتبار سے بات چلتی ہے، تاکہ اس کا معنی ذہن نشین ہو جائے۔ چنانچہ یہ جان لینا چاہیے کہ اس جگہ سیادت سے مراد ربِ کریم کے ہاں بڑا شرف و مقام ہے کہ وہ تقویٰ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ہاں سب سے زیادہ عزت والا متقی شخص ہے، جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣]

''بے شک تم میں سب سے زیادہ عزت والا اللہ کے نزدیک وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ تقویٰ والا ہے۔''

چنانچہ یہ مخلصین، صادقین، اولیا اور اربابِ خشیت، انابت اور اخبات کی صفت ہے۔ یہ دونوں بزرگ (حسن وحسین رضی اللہ عنہما) سید، شریف، رسول کریم ۔علیه وعلى آله الصلاة والتسليم۔ کے پھول تقاوت و رشادت کے اعلیٰ مراتب میں ہیں کہ مہاجرین وانصار وغیرہم، جنھوں نے طاعتِ خدا میں نشوونما پائی تھی، وہ ان کے مرتبے کو نہیں پہنچتے تھے۔ خدا و رسول سے ان کی عظیم قربت، ان کا بلند مقام اور عظیم رتبہ ایک ایسی چیز ہے کہ صحیح احادیث اس

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٧٦٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٨) مسند أحمد (٣/٣) المعجم الكبير (٣٥/٣) المعجم الأوسط (٣٤٨/٢) صحيح ابن حبان (٤١١/١٥)، سنن النسائي الكبرىٰ (٥٠/٥) المستدرك للحاكم (١٨٢/٣)

پر شاہدِ عدل ہیں۔ چنانچہ لفظ کے جوہر اور مادے کے ساتھ سیادت میں فضیلت کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ فضیلت اس قبیل سے ہے کہ محمد ﷺ قریش سے افضل اور یوسف علیہ السلام اپنے بھائیوں سے سب سے زیادہ اچھے ہیں، یعنی یہ دو شخص قریش اور اپنے بھائیوں میں سب سے افضل ہیں اور اگر اس سے مراد جنت میں اہلِ جنت کے نوجوان ہیں تو اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا، جیسے کہا جاتا ہے: "زيد أفضل الناس" باوجود اس کے کہ زید لوگوں میں داخل ہوتا ہے مگر فضیلت و سیادت میں ان سے بڑا ہوتا ہے۔ مرتبے کی یہ زیادتی معرفتِ الٰہی کی زیادتی کی وجہ سے ہوگی، کیوں کہ جس کو دنیا میں بدرجہ اتم و اکمل معرفت حاصل ہوگی، وہ آخرت میں افضل ہوگا، لیکن یہ معرفت بھی تقوے ہی کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا اس سے مراد یہ ہے کہ وہ دنیا میں انبیا علیہم السلام کے بعد تقوے کے بڑے مرتبے پر پہنچے ہوئے ہیں اور اس کا انجام اہلِ جنت کی سیادت و قیادت کے حصول کی شکل میں ہوگا۔

رسول اللہ ﷺ کی طرف سے ان کے یہ نام رکھنا ان کے محاسنِ اعمال، مکارمِ اخلاق، مراتبِ علیا ایمان اور درجاتِ رفیعہ ایقان میں کمال استعداد کی واضح اور بیّن دلیل ہے، اگرچہ انبیا علیہم السلام ان سے افضل ہیں، لیکن یہ ممکن ہے کہ مفضول میں کوئی ایسی چیز پائی جاتی ہو جو فاضل میں نہ ہو، جیسا کہ بعض اہلِ علم نے کہا ہے۔

لیکن راقم الحروف کے نزدیک راجح یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام اس عموم سے خاص ہیں، چنانچہ مذکورہ بالا حدیث میں اہلِ جنت سے مراد رسولوں کے علاوہ وہ جنتی ہیں جو موحد ہوں اور ہر قول و فعل، حرکت و سکون میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا خوف رکھتے ہیں اور بے ہودہ گوئیوں کا تدارک حسنات کے ساتھ کرتے ہیں اور وہ توبہ و انابت اور اپنی اور دوسروں کی خیر خواہی میں اور طہارت کی تاکید میں جلدی کرنے کا حکم دیتے ہیں۔

بعض اہلِ علم نے کہا ہے کہ اس حدیث میں اضافت سے مراد تعریف عہدی ہے، یعنی اہلِ جنت کے نوجوانوں سے وہ سات گروہ مراد ہیں جن کو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اپنے سائے میں جگہ دے گا اور حسن و حسین ان سات گروہوں کے سردار ہوں گے، کیوں کہ ان سات گروہوں میں ایک گروہ ان نوجوانوں کا ہے جن کی طاعت و عبادت میں نشو و نما ہوئی، باوجود اس کے کہ وہ وقت غفلت و گمراہی کا اور کھانے، لباس پہننے، رہایش بنانے، نکاح کرنے اور محاسنِ شہوات میں انہماک کا وقت ہوتا ہے۔ جب ان لوگوں نے اس طرح کے محل اور وقت میں اپنے آپ کو کتاب و سنت کے مطابق اللہ کی محبت اور اس کی خدمت کی محبت میں مشغول رکھا تو وہ قیامت کے دن سایہ پانے کے مستحق ٹھہرے۔ حسن و حسین رضی اللہ عنہما باوجود صغر سنی اور جوانی کے ان خصائل میں ان سے افضل ہیں، لیکن یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ہے، کیونکہ حدیث کا لفظ عمومِ اہلِ صفت کا خواہاں ہے۔ شباب سے مراد آخرت کے شباب ہیں اور جنت سے مراد وہی جنت ہے جس کے اوصاف کتاب و سنت میں بیان ہوئے ہیں، لیکن جب جنتیں متعدد ہیں تو اس بات کا احتمال ہے کہ

حدیث میں جنت سے مراد وہ جنت ہے جس میں وہ داخل ہوں گے اور وہ اس دن وہاں کے جوانوں کے سردار ہوں گے۔

اگر اس سے مراد وہ جنتیں اور اولین و آخرین جملہ اہلِ جنت مراد ہوں تو اس کی بھی گنجایش ہے، لیکن رسولوں کی تخصیص کے بعد۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ جنت کے جوانوں سے مراد دنیا کے وہ جوان ہوں جو جنت میں داخل ہوئے ہوں، اگرچہ دنیا کے بوڑھے بھی وہاں پر جوان ہو جائیں گے۔

نیز اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ اہلِ جنت کی سیادت بلا شرکت غیرے ان کے ساتھ مخصوص ہے، ممکن ہے کہ جنت میں دیگر سادات بھی ہوں، جس طرح دنیا میں ایک ہی دور میں کئی علاقوں کے کئی بادشاہ اس ملک اور ریاست کے بلا مزاحمت سادات ہوتے ہیں، اور جنت فاضلین اور مفضولین دونوں کا مقام ہے۔ چنانچہ وہ بھی سردار ہوں گے اور انبیا و رسل سے دیگر سادات بھی ہوں گے، بلکہ صدیقین، شہدا اور صالحین سے بھی، ہر ایک اپنی اپنی استعداد و رتبے کے بقدر بہشت کے اہالی و موالی کی خاص جماعت و خاص گروہ میں شرف اور فضیلت رکھتا ہو گا، یا یہ کہ معین جنت اور مشخص بہشت میں سید و سردار ہو گا، بلکہ بعض احادیث میں آیا ہے کہ سب اہلِ جنت بادشاہ ہوں گے، یعنی ہر ایک کی اتنی قدر ہو گی جو دنیا کے بادشاہوں میں سے کسی بادشاہ کی نہیں ہوتی۔ وہ خداداد املاک و دولت میں مالکانہ تصرف کریں گے، اسی طرح خدم و حشم اور امتعہ و اقمشہ کی کثرت ان کی ملکیت میں ہو گی۔ اسی قیاس پر یہ دونوں برادر بزرگوار (حسن و حسین رضی اللہ عنہما) بھی اہلِ جنت کے درمیان سید ہوں گے اور عام جنتیوں کی نسبت بلند و بالا مرتبے پائیں گے، ورنہ تو یہ ظاہر ہے کہ جنتوں میں کسی کا رتبہ انبیا و رسل کے رتبے کو نہیں پہنچتا ہے۔ خصوصاً رسول اللہ ﷺ جو دنیا اور آخرت میں افضل انبیا اور اکمل رسل ہیں۔ صلی اللہ تعالیٰ علیهم وبارك وسلم، والله أعلم بالصواب.



19

اَمردوں اورعورتوں سے عشق کو عشقِ حقیقی اور حبِ الٰہی کی طرف لے جانے والا عشق شمار کرنا کیسا ہے؟

سوال امردوں اورعورتوں سے وہ عشق جس میں امت کے جوان، بلکہ ملت کے بوڑھے بھی گرفتار ہیں، اس عشق کو عشقِ حقیقی اور حبِ الٰہی کی طرف پہنچانے والا شمار کرتے ہیں، اس کا کیا حکم ہے؟

جواب یہ عشقِ مجازی، جس میں ایک عالَم گرفتار ہے، ایک ایسی عظیم آفت اور بڑی بلا ہے جو عاشقوں کو بندۂ معشوق بنا دیتی ہے، وہ عاشقوں کے دلوں کو ہزار ہا خواریوں اور تباہیوں کے باوجود ہم راز و دم ساز بنا دیتی ہے۔ وہ آزادی جس کے سبب وہ خدائے خالق و باقی کو پوجتا ہے، اس ابتلائے عظیم اور فتنہ کبریٰ کی بدولت مخلوقِ فانی کی خواہش کا اسیر بن جاتا ہے اور وہ آزادی سے غلامی کی طرف، جو بڑا ذلت آمیز مقام اور توہین آمیز مرتبہ ہے، چلا جاتا ہے۔ وہ اقبال کی بلندی اور خالقِ متعال کے قبول سے بے اقبالی ونحوست کی پستی اور جہنم کے گڑھے میں جا گرتا ہے، فضائلِ دارین کو حاصل کرتا کرتا بے نصیبِ محض بن جاتا ہے اور دین اور دنیا کے کاروبار سے بھی جاتا ہے، اعلیٰ علیین سے اسفل سافلین میں جا گرتا ہے۔

اگر اس کو خسیس محبوب کا وصال میسر آ بھی جاتا ہے تو وہ اس کے خیال میں توحید کو صاف جواب دے دیتا ہے۔ وہ اس (محبوب) کی رضا وخوش نودی میں محو ہو جاتا ہے، اس خالق کی مرضی و نامرضی کو، جس نے لاکھوں چیزیں اس سے بہتر پیدا کی ہیں اور روزِ آخرت اور جو کچھ اس میں ہے، اس کو حسن و جمال سے آراستہ کیا ہے کہ اس فانی دنیا کی خوبی اس کے مقابلے میں جو کے برابر بھی نہیں ہے، کسی کھاتے میں نہیں سمجھتا، اس کے حق میں محبوب کا پا لینا اور اس تک پہنچ جانا ضرر کا سب سے بڑا سبب بن جاتا ہے، جس کو وہ ہر چند نہیں جانتا، اس کا یہ دوست (محبوب) عن قریب اس کا دشمن بن جاتا ہے اور اس سے یوں بیزاری کا اظہار کرتا ہے، جیسا کہ وہ کبھی اس کا دوست تھا ہی نہیں، یوں وہ آخرت میں اس کی ہلاکت و بربادی کا سبب بن جاتا ہے۔ آخر کار اس عشق وشیفتگی کا انجام لذت کے ختم ہو جانے، رنج وغم کے باقی رہنے، خواہش کے مر جانے، بدبختی کے دوام، مسرت کے زوال اور ذلت وحسرت کے قیام کی شکل

میں باقی رہ جاتا ہے۔ عاشق دوگونہ حسرت میں مبتلا ہو جاتا ہے: ایک محبوب اول اور دائمی نعمتوں کا فوت ہو جانا اور دوسرے دردناک عذاب میں دائمی عقوبت و تکلیف۔ اس وقت اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کس قدر بڑی پونجی کو ضائع کر دیا ہے اور کتنی بڑی نعمت کو وہ ہار گیا ہے، اس سے بڑی اور بدتر خواری اور کیا ہو گی کہ وہ مالک سے مملوک بن گیا، جنسِ عالی سے نوعِ سافل بن گیا، حلال سونے اور کھانے کو اپنے لیے حرام کر لیا، راحت کو زحمت کے ساتھ اور نعمت کو نقمت (دکھ تکلیف) کے ساتھ بدل لیا۔ یہ سب تغیرات وتطورات، جو خواہش کے غلبے اور شہوتِ نفسانی کے غلبے کے تقاضے کے مطابق وقتاً فوقتاً بالقوہ سے بالفعل بنتے رہتے ہیں، سب کے سب خالقِ کل اور ہادیِ سبل کی ذات کے غیر میں ہوتے ہیں جو ازل سے ابد تک جمالِ اتم کا مظہر اور حسنِ اکمل کا آئینہ ہے۔ اس کا معشوق ہزاروں تضرع وزاری اور ناز برداری کے باوجود وصال پر اور اتصال کے وعدے کو پورا کرنے پر راضی نہیں ہوتا، بلکہ اس (عاشق) کی خواہش کے برعکس دوسرے کی خواہش، جو اس کا رقیب اور ہم حرفہ ہے، کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کو رشک و غیرت، بلکہ ذلت و رسوائی کی آگ میں جلاتا ہے اور اس کی عیش وعشرت کو تباہ کرنے کی پوری کوشش کرتا ہے اور بہت دفعہ ایسے ہوتا ہے کہ وہ بہت زیادہ جفا کرنے والا، کم وفا کرنے والا، بہت زیادہ شر پھیلانے والا، جلد بدل جانے والا، بڑی خیانت کرنے والا، متلون مزاج، طالبِ مال، خود غرض اور نا آشنا ہوتا ہے۔ عاشق باوجود اس کے کہ وہ اس (معشوق) کی زندگی پر اپنی موت کو ترجیح دیتا ہے اور اپنی جان و مال کو اس کی راہ میں نچھاور کرنے کی فکر وسوچ رکھتا ہے، لحہ بھر کے لیے بھی اس کی طرف سے بے خوف نہیں ہوتا۔ اور وہ دولتِ وصال کے حصول کی طرف یا اس عشق کے ترک کی طرف کوئی راہ نہیں پاتا جس عشق نے اس کے دل و دماغ کو جکڑ رکھا ہوتا ہے اور اس کو خالق کی بندگی سے بے نیاز کر کے مخلوق کی عبادت کا گرویدہ بنا دیا ہوتا ہے۔

اگر اس کو اس دارِ بے بقا میں صرف ایک یہی ناپائیدار عذابِ عاجل ہی ہوتا تو یہ بھی بہت تھا، چہ جائیکہ بندہ آخرت کی نعمتوں سے محروم ہو جائے جو کہ دار السلام اور جنتِ خلد ہے جو ایسی حور وقصور پر مشتمل ہے جن کو کسی آنکھ نے دیکھا اور کسی کان نے سنا نہیں، نیز وہ آگ کے درد دینے والے عذاب، جہنم کے مختلف درجوں اور فراقِ محبوب اور شدائد و کروب کے مصائب جھیلنے جیسے مختلف قسم کے آلام میں مبتلا ہو۔

مختصر یہ کہ غیر اللہ کے ساتھ محبت وہ کوئی بھی ہو اور جہاں کہیں بھی ہو، وہ جلد ضرر اور بدیر بدبختی کا باعث ہے اور یہ اس صورت میں ہے جب معشوق کا وصال میسر آ جائے، ورنہ وصال کا یہ فوات وفقدان بذاتِ خود دنیا میں ایک دائمی عذاب اور آخرت میں ایک باقی رہنے والی سزا ہے۔ حق یہ ہے کہ جو شخص حق سبحانہ وتعالیٰ کی محبت سے اعراض کیے ہوئے، فانی انوکھی صیقل شدہ چیزوں سے دل لگائے ہوئے ہے، اپنے آپ کو نوعمروں اور عورتوں کے حسن و جمال

کا گرویدہ کیے ہوئے ہے اور نفسِ امارہ کی خواہش میں اپنے آپ کو مضطرب و پریشان کیے ہوئے ہے تو وہ اسی لائق ہے کہ وہ اپنی اس خواہش پر عذاب دیا جائے اور اپنے رسوا کن عشق کی وجہ سے سزا دیا جائے۔ وہ دیکھنے والی آنکھ اور سننے والے کان نہیں رکھتا، ورنہ یہ جان لیتا کہ عاشقوں کی رسوائیاں اور ان کے مصائب ان کے شہوانی عشق ہی کا نتیجہ ہیں۔ یہ ایسا فسق اور نافرمانی ہے کہ یہ آخرت سے پہلے دنیا میں اپنے متاثرین کو ان ذلتوں اور آلام میں مبتلا کرتی ہے اور آخرت میں خود اس کے کمال درجے کا انتقام مہیا کرتی ہے، کیا پالے ہوئے بندے کو یہ زیب دیتا ہے کہ وہ اپنے پالنے والے مطلوب کے علاوہ کسی سے محبت کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے چہروں سے عشق کرنا جن سے ایسا کرنا حرام ہے، یہ بندگی ہی کی ایک قسم ہے، بلکہ یہ ایک اعلیٰ نوع ہے کہ جب یہ (عشق) دل پر غلبہ پا لیتا ہے اور اس میں جگہ پکڑ لیتا ہے تو یہ عاشق کو اپنا بندہ اور غلام بنا لیتا ہے اور اس کو معشوق کا پرستار بنا دیتا ہے، حتی کہ وہ اس کو اس حد تک محبوب کی محبت کا مغلوب اور اس کے ذکر، اس کے شوق اور اس کی پسندیدہ چیزوں کے لیے سعی و کوشش کرنے والا بنا دیتا ہے کہ وہ اپنے محبوب کی محبت کو اللہ اور رسول کی محبت سے مقدم جانتا ہے اور ان (اللہ و رسول) کی پسند، ان کے ذکر، اسما و صفاتِ الٰہی میں غور و فکر اور دارِ آخرت پر اس محبت کو ترجیح دیتا ہے، بلکہ وہ ان واجب اور برحق امور کو عاشق کے دل سے بالکلیہ زائل کر دیتا ہے اور اس کو معشوق میں ہمہ تن محو کر دیتا ہے اور اس کا یہ معشوق اس کے معبود کی جگہ ٹھہرتا ہے اور وہ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ ﴾ [الجاثية: ٢٣] ''پھر کیا تو نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنا معبود اپنی خواہش کو بنا لیا'' کا مصداق بن جاتا ہے، وہ اس (معشوق) کی خوشنودی و محبت کو اللہ اور رسول کی خوشنودی و محبت پر مقدم رکھتا ہے اور اس کی رضا کے لیے وہ چیز بھی خرچ کر دیتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی راہ اور اس کی رضا پر خرچ نہیں کرتا۔ وہ ہر ممکن ذریعے سے اس کے تقرب کی تلاش کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے دوری اختیار کرتا ہے۔ وہ اپنے معشوق کے غصے اور ناراضی سے اس قدر گریز کرتا ہے۔ جس قدر وہ اللہ تعالیٰ کے غصے اور ناراضی سے گریز نہیں کرتا، چنانچہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں قومِ لوط کے کافروں اور فاجروں کے عشق اور عزیزِ مصر کی بیوی زلیخا، جو اس وقت اس کا نام تھا، جب وہ کافر تھی، کے عشق کا ذکر کیا ہے۔

(خوب صورت) چہروں سے عشق کا فتنہ اللہ جل جلالہ کی خالص عبادت و بندگی کے منافی ہے، بلکہ فتنۂ عشق کے حصول کے بقدر نقصان پذیر ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان:

﴿ قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ ﴾ [النور: ٣٠]

''مومن مردوں سے کہہ دے اپنی کچھ نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کریں، یہ ان کے لیے زیادہ پاکیزہ ہے۔''

کے مخالف صورتوں کے فتنے میں مبتلا ہوتا ہے۔ چنانچہ مرضِ عشق میں مبتلا شخص حرام نظر بازی سے لذت حاصل کرتا ہے، نہ کہ وہ شخص جو اپنی نظر کو پست رکھتا ہے۔ اس آیتِ کریمہ میں یہ اشارہ ہے کہ ممنوع چیز سے نظر کو پست نہ کرنے والا متدنس (گندا) ہے متطہر (پاک) نہیں۔ اس کی آنکھ خائن ہے، وہ ایسی چیز کا نظارہ کرتی ہے، جس کو دیکھنا اللہ تعالیٰ کو ناپسند ہے۔ اللہ تعالیٰ آنکھوں کی خیانتوں اور سینوں کے بھیدوں کو جانتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بندوں (نوعمر لڑکوں) اور بندیوں میں نظر بازی کرنے والا اوامرِ الٰہی کی خلاف ورزی کرنے والا ہے، کیوں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس پُر ضرر نظر بازی سے راضی اور خوش نہیں ہے۔ لہٰذا اجنبی خوبصورت لڑکے اور صاحبِ جمال کی طرف دیکھنا حرام ہے، خصوصاً شہوت کی نظر اور زنا، جو کہ شرعاً کبیرہ گناہ ہے، کے قصد و ارادے سے دیکھنا۔ یہ فتنہ پرور عاشق، رسول اللہ ﷺ کے درج ذیل ارشاد پر عمل کرنے سے محروم رہتے ہیں:

«لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتّٰى يَكُوْنَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا»[1]

''تم میں سے کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہوسکتا، جب تک اللہ اور اس کا رسول باقی ہر کسی سے زیادہ اسے محبوب نہ ہوں۔''

اور مومنوں کی صفت: ﴿ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰهِ ﴾ [البقرة: ١٦٥] ''اور وہ لوگ جو ایمان لائے، اللہ سے محبت میں کہیں زیادہ ہیں۔'' سے کوسوں دور جا پڑتے ہیں۔

یہ بات تو انتہائی زیادہ واضح ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ نے کسی کے سینے میں دو دل نہیں بنائے ہیں، جیسے اس کا فرمان ہے: ﴿ مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهٖ ﴾ [الأحزاب: ٤] ''اللہ نے کسی آدمی کے لیے اس کے سینے میں دو دل نہیں بنائے۔'' لہٰذا یہی ایک دل ہے، خواہ وہ کسی ماہ رو، گل بو کہ جس کی حیثیت خضراء دمن (وہ عورت جس کا کردار درست نہ ہو) سے زیادہ نہیں ہے، کی طرف مائل ہو جائے یا اس حسنِ کامل حقیقی، جس کے ماوراء کوئی حسن نہیں ہے، کا فریفتہ ہو جائے، ہر پیار کرنے والے کا دل جس قدر معشوق کے ساتھ تعلق رکھتا ہوگا، اتنا ہی اللہ تعالیٰ کے تعلق سے نقصان واقع ہوگا اور خواہش کی تاریکی ایمان کے حقیقی نور کو ختم کر دے گی اور اس کو درج ذیل آیتِ کریمہ میں مذکور لوگوں کی لڑی میں پرو دے گی: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّتَّخِذُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَنْدَادًا يُّحِبُّوْنَهُمْ كَحُبِّ اللّٰهِ ﴾ [البقرة: ١٦٥] ''اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جو غیر اللہ میں سے کچھ شریک بنا لیتے ہیں، وہ ان سے اللہ کی محبت جیسی محبت کرتے ہیں۔''

اگرچہ شرمگاہ کے ساتھ زنا کرنا چھوٹے گناہوں، جیسے: دیکھنا اور بوس و کنار کرنا وغیرہ کی نسبت زیادہ ضرر رساں

---

[1] مسند أحمد (٢٠٧/٣) اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

ہے، لیکن عاشق کا اس فعلِ (زنا) کی محبت، اس کے توابع اور لوازم کی محبت، محبوب کی اور اس سے دل کی باتیں کہنے کی تمنا پر اصرار اس سے ایک ہی بار بدکاری کرنے سے کئی درجے بڑا ہے۔ اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ صغیرہ گناہوں پر اصرار کرنا کبیرہ گناہوں کے برابر ہو جاتا ہے یا ان سے بھی بڑا۔ دل کا معشوق کی غلامی و بندگی کرنا شرک ہے، جب کہ زنا و بدکاری معصیت و نافرمانی ہے۔ چنانچہ شرک کی خرابی اور بگاڑ معصیت کی خرابی اور بگاڑ سے کہیں بڑا ہے۔ لہٰذا رسول اللہ ﷺ نے غیر اللہ کی محبت پر اسم ''تعبد'' کا اطلاق کیا اور فرمایا: ((تَعِسَ عَبْدُ الدِّیْنَارِ وَالدِّرْھَمِ وَالْقَطِیْفَةِ ... الحدیث))[1] ''ہلاک ہو جائے (تباہ ہو جائے) دینار کا بندہ، درہم کا بندہ، کمبل کا بندہ... الخ۔'' یہ حدیث صحیح اور مرفوع ہے اور نیز توبہ و استغفار کے ساتھ کبیرہ گناہ سے گلوخلاصی کرواتی ہے۔

جب کسی کا عشق کسی کے دل میں بیٹھ جائے تو اس سے جان چھڑانی سخت مشکل ہو جاتی ہے۔ اس چپک جانے والے مرض سے رہائی پانا بہت دشوار ہو جاتا ہے، بلکہ اس نافرجام (بدانجام) عشق میں بندگی و غلامی کرنا لازمی ہو جاتا ہے، جو دل سے ہرگز جدا نہیں ہوتی۔ شعرائے فرس (ایران، عجم وغیرہ) کی بنائی ہوئی داستانیں تو تم نے دیکھی اور پڑھ رکھی ہیں کہ اپنی ہی نوع کے خوب صورت چہروں کے عاشقوں نے معشوقوں کی راہ میں جانیں ضائع کر دیں اور ﴿ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةَ ﴾ [الحج: ۱۱] ''اس نے دنیا اور آخرت کا نقصان اٹھایا'' کے مصداق ٹھہرے، ان کے مقدر میں دائمی حسرت اور باقی رہنے والی ندامت کے سوا کچھ نہ آیا اور انھوں نے آخرت اور وہاں کی دائمی نعمتوں کو دنیا کی ان لذتوں، بلکہ ان کی حاصل نہ ہونے والی تمنا اور آرزو کے عوض میں فروخت کر دیا، بلکہ آپ نے ناکام عاشقوں کو دیکھا ہوگا کہ وہ معشوق کی حاضری اور غیر موجودگی میں اپنی غلامی و بندگی کا کن الفاظ اور عبارتوں کے ساتھ اظہار و اثبات کرتے ہیں اور دن رات ان کی زبان پر اور ان کے دل میں محبوب کے سوا نہ کسی کا ذکر ہوتا ہے اور نہ کسی اور کی فکر ہوتی ہے، شاعر نے کہا ہے:

وردِ زبان و مونسِ جان ست نامِ یار   یکدم نمی رود کہ مکرر نمی شود

''یار کا نام وردِ زبان اور مونسِ جان ہے، ایک لحہ بھی نہیں گزرتا کہ جس میں وہ نام مکرر نہ لیا جائے۔''

یہ بھی قابلِ دید ہے کہ پرانے دشمن، یعنی ابلیس لعین نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا، ان کی عنانِ عزیمت کو کس راحت سے پھیر دیا اور کس ہاویہ میں سر کے بل گرا دیا ہے۔ خالق۔ جل اسمه وعز ثناءه۔ کے ذکرِ عظیم اور فکرِ کثیر کے بدلے میں کسی گندے ذکر و فکر کو جس سے ہر لحہ بت پرستی اور غیر اللہ کی عبودیت کی گندی بدبو آتی رہتی ہے، اس کا مقدر بنا دیا۔ مخلوق کی دوستی کی آڑ میں خالق کی دشمنی نصیب کر دی۔ اس کو نفسِ امارہ کی خواہش میں اس حد

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۷۳۰)

تک مقہور کر دیا کہ اگر اس کو معشوق کی رضا اور اللہ عزوجل کی خوشنودی کے درمیان اختیار دیا جائے تو وہ اپنے یار کی رضا کو اس قہار (اللہ تعالیٰ) کی خوشنودی پر مقدم رکھتا ہے۔ معشوق کی ملاقات کو محبوبِ حقیقی کی ملاقات سے زیادہ پسند کرتا ہے۔ اس (معشوق) کے قرب کو اللہ تعالیٰ کے قرب سے بہتر جانتا ہے اور اس کی ناراضی اور غصے کو اللہ تعالیٰ کی ناراضی اور غصے سے زیادہ سخت سمجھتا ہے۔ اگر اس کا سارا وقت معشوق کے حوائج و مصالح میں صرف ہو جائے تو وہ کہتا ہے: زہے نصیب! گویا اس کا معشوق اس کا دل، اس کی فکر و سوچ، اس کا وقت، اس کا خالص مال اور اس کا رب ہے۔ وہ اس کی یاد میں دنیا و مافیہا سے غافل ہو جاتا ہے۔ اگر مثلاً: کسی وقت شرم حضوری میں نماز ہی پڑھنے لگتا ہے اور زبان مناجات میں مصروف ہوتی ہے تو سینے میں موجود دل معشوق کی یاد میں غرق ہو جاتا ہے، بدن کا چہرہ تو قبلے کی طرف ہوتا ہے، مگر دل کا رخ یار کی طرف ہوتا ہے۔

غرض کہ یہ عشق نہ ہوا، یہ ایک بلائے عظیم ہے جو ظاہری و باطنی فواحش، ناحق گناہ و بغاوت، شرک باللہ اور اس کے ذمے افترا لگانے کے چار حرام کاموں کو جمع کر دیتا ہے۔ اس کے علاوہ معشوق پر جانوں کا قتل، اس کی رضا پر خرچ کرنے کے لیے لوگوں کے مال باطل طریقے سے لینا، جھوٹ، ظلم اور افترا کا ارتکاب کرنا، ہائے ہائے کر کے رونا، خواہش پرستی، حرام وصال کو طلب کرنا اور اس سے بوس و کنار کرنے کی دوڑ دھوپ کرنا، ان (چار) حرام کاموں کی بنیاد پر کیے جانے والے محرمات ہیں۔ عداوت و بغض پیدا ہونا اور الفت و وفا کا ختم ہونا بھی اس عشقِ بے سروپا ہی کا ثمرہ ہے، جو سب لوگوں نے دیکھا یا سنا ہوا ہے۔ جب آدمی کا دل گوشت کا ایک ٹکڑا بن کے رہ جائے تو عشقِ فسق جس طرف سے بھی اس میں اپنا پاؤں رکھے، وہ اس گھر کو غیر کی محبت سے خالی کر دیتا ہے:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوىٰ   فصادف قلباً خاليا فتمكنا

''محبت سے آشنائی سے پہلے ہی میرے پاس اس (محبوب) کی محبت نے پیش قدمی کی تو اس نے میرے دل کو (کسی اور کی محبت سے) خالی پایا تو وہ اس میں براجمان ہوگئی۔''

اس صورتِ حال میں یہ کیسے ممکن ہے کہ اس دل میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی سچی محبت سما سکے، جیسا کہ کہا گیا ہے:

ما في الفؤاد لغير حبك موضع   كلّا ولا أحد سواك يحله

''میرے دل میں تیری محبت کے سوا کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے، ہرگز نہیں! اور نہ ہی اس دل میں تیرے سوا کوئی سما ہی سکتا ہے۔''

صوفیہ اور شعرا کو امردوں (نوجوان لڑکوں) اور عورتوں کے اس قسم کے عشق کا کافی حصہ ملا ہے۔ اسی طرح عبادت گزار، امرا، اجناد، متکلمین، فلسفی اور عام لوگ اس سے پورا پورا حصہ وصول کرتے ہیں اور وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی

حرام کردہ فواحش کو اور رسول اللہ ﷺ کی نواہی کو اس فاسد وہم اور کاسد گمان کی بنا پر حلال کر لیتے ہیں کہ ہمارا یہ مجازی عشق ہم کو حقیقی عشق تک پہنچاتا ہے، یہ خوب صورت چہرے (جن سے ہم عشق بازی کرتے ہیں) یہ مظاہرِ حق ہیں اور وہ اس کا نام رکھتے ہیں: ''جمال احدی''۔

شیخ عبید اللہ احرار کی ترشیحات میں نقل کیا گیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: اس زمانے کے صوفیہ کے نزدیک توحید یہ ہے کہ وہ بازار جائیں اور صاف شفاف چہروں کی زیارت کریں اور فرمائیں کہ ہم جمالِ مطلق کا مشاہدہ کرتے ہیں، فأعوذ بالله من هذا الشهود.

سید قاسم تبریزی کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ جب وہ اس قسم کے لوگوں کو دیکھتا تو کہتا: یہ ہمارے کتے ہیں، یہ ہمارے خنزیر ہیں، گویا اس کی نظرِ بصیرت میں یہ لوگ کتے اور خنزیر ہیں۔ بعض لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ ان چہروں میں رب تعالیٰ حلول کیے ہوئے ہے۔ چنانچہ اس قسم کی عجیب و غریب حکایات بہت زیادہ منقول و مشہور ہیں، جو سب کی سب کفر و الحاد کی طرف لے جاتی ہیں، عشق اور توحید کے درمیان جنگ چھیڑتی ہیں، موحد کو مشرک اور مومن کو فاسق گردانتی ہیں، ان لوگوں پر درج ذیل فرمانِ الٰہی صادق آتا ہے:

﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى اللهِ زُلْفَىٰٓ ﴾ [الزمر: ٣]

''ہم ان کی عبادت نہیں کرتے مگر اس لیے کہ یہ ہمیں اللہ سے قریب کر دیں۔''

ثم ما أشبه الليلة بالبارحة. جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ ان کی یہ عبادت اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے دور کرنے کا ذریعہ ہے نہ کہ لامتناہی قرب کا سبب۔

لہٰذا آپ دیکھتے ہیں کہ صوفیہ، عباد، ملوک، امرا اور اجناد کے مابین اس قدرِ مشترک کے باعث ان کا موسیقی کا سماع، اشعار و قصائد گوئی اور قضائے شہوات میں اتفاق ہے، کیوں کہ ان کی محبت کا منشا مشترک ہے۔ ہر برتن سے وہی کچھ نکلتا ہے جو کچھ اس میں ہوتا ہے۔ دل کا ان قابلِ مذمت اخلاق کے ساتھ ملوث ہونا اس کے اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے، اس کی محبت، تعظیم اور عاجزی و انکسار کو جمع کرنے اور اس کے امر و نہی پر وقوف کر لینے سے دوری کا سبب بنتا ہے۔ ہر وہ شخص جس کو اللہ تعالیٰ نے آگاہ و آشنا دل اور خبردار رہنے والی آنکھ دی ہے، اس میں اس نے ایمان کی شیرینی، اسلام کا مزا، خالق کی محبت کی لذت اور معبودانِ باطلہ کی محبت سے بے پروائی بھر دی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ احوال، افعال اور اقوال دین کو بدل دینے اور فطرتِ الٰہی کو الٹ دینے کی قبیل سے ہیں، وہ فطرت جس پر اس نے اپنے بندوں کو پیدا فرمایا ہے۔

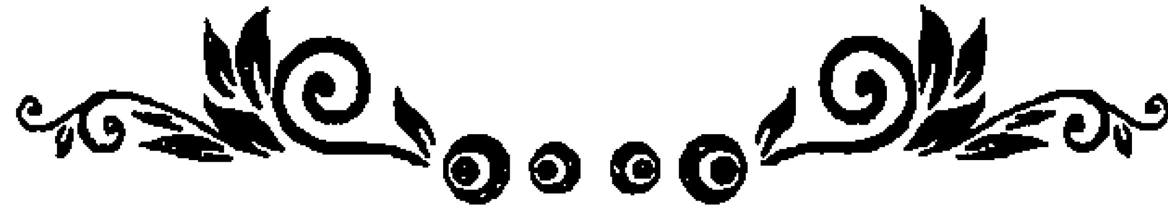
شیخ محمد حیات سندھی مدنی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تحریر کیا ہے۔[1] ہمارا یہ جواب اسی رسالے

---

[1] اس کا نام ''رسالة في النهي عن عشق المردان والنسوان'' ہے۔

کا خلاصہ ہے۔ اس رسالے کے آخر میں شیخ سندھی فرماتے ہیں: جو شخص اس مصیبت میں گرفتار ہے وہ اس سے نجات پانے کے لیے اس اللہ کے فضل کی پناہ طلب کرے جس کے ہاتھ میں تمام امور ہیں۔ اس معاملے میں نیک نیت رہے۔ لہٰذا جو شخص اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اس کو اس فتنے میں مسلسل مبتلا رہنے سے بچ جانا چاہیے، کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کو اس حال میں موت آ جائے، جب کہ وہ اس گندگی میں مبتلا ہو اور اس کو اللہ عزوجل کے سامنے اس حال میں کھڑا کیا جائے کہ اس میں غیر کی محبت کی نجاست و گندگی موجود ہو، خوب صورت چہروں کے عاشق اور ان کے پجاری اس دن حسرت و افسوس کے ہاتھ ملیں گے جس دن راز جانچے جائیں گے اور پوشیدہ چیزوں کو ظاہر کیا جائے گا۔ واللہ الموفق، انتھٰی کلامه.

اللهم طهر قلوبنا من محبة ما سواك، واجعلنا من الذين لا يعبدون غيرك ولا يستعينون إلا إياك!



20

«حب الدنیا رأس کل خطیئة» کی تحقیق

سوال "حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ" "دنیا کی محبت ہر گناہ کی اصل اور جڑ ہے۔" یہ حدیث ہے یا سلف میں سے کسی کا قول ہے؟ اس میں دنیا سے مراد اس کا حقیقی معنی ہے یا مجازی؟

جواب امام سخاوی رحمہ اللہ نے "المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة" میں کہا ہے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے "شعب الإيمان" میں اس کو حسن سند کے ساتھ حسن بصری تک مرفوعاً مرسلاً بیان کیا ہے۔ امام دیلمی رحمہ اللہ نے "الفردوس" میں اس کو علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی بلا اسناد نقل کیا ہے۔ اسی طرح امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی الزہد میں اور ابو نعیم نے "حلية الأوليا" میں اس کو عیسیٰ بن مریم علیہما السلام کا قول قرار دیا ہے۔ ابن ابی الدنیا نے "مكايد الشيطان" میں اس کو مالک بن دینار کا قول کہا ہے۔ ابن یونس نے تاریخِ مصر میں سعد بن مسعود التجیبی کے ترجمے کے ذیل میں انھی سعد مذکور کا قول قرار دیا ہے۔ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس کو جندب البجلی رضی اللہ عنہ کا قول کہا ہے۔ امام علی بن مدینی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ حسن بصری رحمہ اللہ کی مرسلات میں سے ہے، جو مرسلات ثقہ راویوں کے ان سے روایت کرنے کی صورت میں صحیح ہیں، جن میں سے بہت کم ساقط ہیں۔ ابو زرعہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: جس روایت کے بارے میں بھی حسن بصری رحمہ اللہ یہ فرمائیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو میں نے اس کی ثابت شدہ اصل ضرور پائی، سوائے چار احادیث کے۔ امام سخاوی رحمہ اللہ کہتے ہیں کاش! وہ ان (چار احادیث) کو ذکر فرما دیتے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ان (حسن بصری رحمہ اللہ) کی مراسیل میں ضعف ہے۔ دیلمی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے:

«أَعْظَمُ الْآفَاتِ تُصِيبُ أُمَّتِي حُبُّهُمُ الدُّنْيَا وَجَمْعُهُمُ الدَّنَانِيرَ وَالدَّرَاهِمَ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِمَّنْ جَمَعَهَا إِلَّا مَنْ سَلَّطَهُ اللّٰهُ عَلَىٰ هَلَكَتِهَا فِي الْحَقِّ»[1]

"میری امت کو جو آفات و مصائب پہنچیں گی، ان میں سے سب سے بڑی مصیبت ان کا دنیا سے محبت

[1] الفردوس للديلمي (١٧١/١)

کرنا ہے اور ان کا درہم و دینار جمع کرنا ہے، جن لوگوں نے ان کو جمع کیا ان میں سے بہت سے لوگوں میں خیر نہیں ہے، مگر جس کو اللہ تعالیٰ نے حق کی راہوں میں ان کو خرچ کرنے کی توفیق دی۔'' [1]

اس لحاظ سے حسن بصری رحمہ اللہ سے مروی مذکورہ بالا مرسل حدیث مذکورہ دیگر دلائل کے ساتھ قوی ہو جائے گی۔ اس کا مرفوع ہونا اس کے بعض صحابہ یا ان کے بعد کے لوگوں (تابعین) پر موقوف ہونے کے منافی نہیں ہے، کیوں کہ بعض اوقات صحابی یا تابعی حدیثِ نبوی کے ساتھ کلام کرتا ہے، مگر اس کو اس بنا پر مرفوع نہیں کرتا کہ اس کا خروج مرسل روایات کے مخرج کی طرح ہوتا ہے، یا اس بنا پر کہ وہ مقامِ روایت نہیں ہوتا، یا وہ حدیث اس قدر مشہور ہوتی ہے کہ وہ اس کو مرفوع کرنے سے بے نیاز ہو جاتا ہے، بہرحال اس حدیث کا معنی صحیح ہے، گو اس کے رفع کا لفظ مختلف فیہ ہے اور اس کے شواہد دوسری صحیح احادیث میں وارد ہوئے ہیں، جیسے یہ حدیث:

((اَلدُّنْيَا مَلْعُوْنَةٌ وَمَلْعُوْنٌ مَا فِيْهَا إِلَّا ذِكْرَ اللّٰهِ أَوْ عَالِمًا أَوْ مُتَعَلِّمًا)) [2] (وهو في السنن)

''دنیا ملعون ہے، اس میں سب کچھ سب ملعون ہے، سوائے اللہ کے ذکر کے اور سوائے عالم اور طالبِ علم کے۔''

نیز یہ حدیث:

((اَلدُّنْيَا خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ وَإِنَّ اللّٰهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيْهَا فَنَاظِرٌ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ)) [3] (أخرجه مسلم والنسائي وغيرهما من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه)

''دنیا ہری بھری اور بہت میٹھی ہے اور بلاشبہہ اللہ تعالیٰ اس میں تمھیں (تم سے پہلے لوگوں کا) جانشین بنانے والا ہے، پھر وہ دیکھنے والا ہے کہ تم کیسے عمل کرتے ہو۔''

ابن عساکر نے اس حدیث کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

((اَلدُّنْيَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ، مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا بُوْرِكَ لَهُ فِيْهَا، وَرُبَّ مُتَخَوِّضٍ فِيْ مَالِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لَهُ النَّارُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)) [4]

''دنیا بہت میٹھی اور ہری بھری ہے، جو شخص اس کو جائز طریقے سے حاصل کرے گا، اس کے لیے اس میں برکت دی جائے گی، کوئی شخص ایسا بھی ہے جو اللہ اور اس کے رسول کے مال میں بے جا تصرف کرنے والا ہے، قیامت کے دن اس کے لیے جہنم کی آگ ہے۔''

---

[1] المقاصد الحسنة للسخاوي (١/٢٩٦۔٢٩٧)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٣٢٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤١١٢)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٤٢) سنن النسائي الكبرىٰ (٥/٤٠٠)

[4] دیکھیں: العلل الدارقطني (١٠/٣٨٥)

اس روایت کی اصل بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

((إِنَّ رِجَالًا يَتَخَوَّضُونَ فِي مَالِ اللّٰهِ ... الحديث)) ①

''بلاشبہ بعض لوگ اللہ تعالیٰ کے مال میں بے جا تصرف کرتے ہیں...الخ''

نیز صحیح بخاری میں حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مروی ہے یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((يَا حَكِيْمُ! إِنَّ هٰذَا الْمَالَ خَضِرٌ حُلْوٌ فَمَنْ أَخَذَهُ بِسَخَاوَةِ نَفْسٍ بُوْرِكَ لَهُ فِيْهِ وَمَنْ أَخَذَهُ بِإِشْرَافِ نَفْسٍ لَمْ يُبَارَكْ لَهُ فِيْهِ)) ②

''اے حکیم! بلاشبہ یہ مال (دیکھنے میں) بہت دلربا اور شیریں ہے، لیکن جو شخص اسے سیر چشمی سے لے، تو اس کے لیے اس میں بہت برکت ہوگی اور جس نے حرص اور لالچ سے اسے لیا، اس کے لیے اس میں کوئی برکت نہیں ہے۔''

عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث میں آیا ہے:

((اَلدُّنْيَا دَارُ مَنْ لَّا دَارَ لَهُ، وَمَالُ مَنْ لَا مَالَ لَهُ، وَلَهَا يَجْمَعُ مَنْ لَّا عَقْلَ لَهُ)) ③ (أخرجه أحمد ورواه أبو يعلىٰ والطبراني والرامهرمزي في الأمثال من حديث ميمونة والطبراني أيضا من ابن عمر وقال السخاوي رجاله ثقات)

''دنیا اس شخص کا گھر ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو اور اس کا مال ہے جس کا کوئی مال نہ ہو، اور اس کو وہ جمع کرتا ہے، جس میں عقل نہیں ہے۔''

امام مسلم رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث روایت کی ہے:

((اَلدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ)) ④ ''دنیا مومن کا قید خانہ اور کافر کی جنت ہے۔''

نیز اس کو بزار، طبرانی، ابو نعیم اور احمد نے بھی عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔ ⑤ ایک دوسری حدیث میں ان ہی سے یہ الفاظ مروی ہیں:

((اَلدُّنْيَا مَتَاعٌ وَخَيْرُ مَتَاعِهَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ)) ⑥ (أخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه)

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٩٥٠)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٥٩٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٣٥)

③ مسند أحمد (٧١/٦) المقصد العلي في زوائد مسند أبي يعلى الموصلي (٢٩٤٤/٢)

④ صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٩٥٦)

⑤ مسند البزار (٤٦١/٦) المعجم الكبير (٢٦٨/٦) حلية الأولياء (١٩٩/١) مسند أحمد (١٩٧/٢)

⑥ صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٦٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٢٣٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٥٥)

’’دنیا متاع (کچھ وقت تک فائدہ اٹھانے کی چیز) ہے اور دنیا کی بہترین متاع نیک عورت ہے۔‘‘

مسند الفردوس میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی ہے:

((اَلدُّنْیَا قَنْطَرَۃُ الْآخِرَۃِ فَاعْبُرُوْھَا وَلَا تَعْمُرُوْھَا)) [1]

’’دنیا آخرت کا پل ہے تو اس کو عبور کرو، اس کو آباد نہ کرو۔‘‘

امام عقیلی رحمہ اللہ نے طارق بن اشیم سے مروی حدیث بیان کی ہے:

((نِعْمَتِ الدَّارُ الدُّنْیَا لِمَنْ تَزَوَّدَ مِنْھَا لِآخِرَتِہٖ)) [2]

’’یہ دنیا اس شخص کے لیے بہت اچھا گھر ہے، جس نے یہاں سے آخرت کا زادِ راہ تیار کیا۔‘‘

یہ حدیث امام حاکم رحمہ اللہ نے اپنی مستدرک میں بیان کی ہے اور اس کو صحیح کہا ہے، لیکن امام ذہبی رحمہ اللہ نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے: "إنه منكر" ’’یہ روایت منکر ہے۔‘‘ [3]

قصہ مختصر! اس موضوع پر بہت سی احادیث آئی ہیں، جو سوال میں درج حدیث: (حب الدنیا ... الخ) کے معنی ومفہوم کی صحت پر دلالت کرتی ہیں۔ ان میں اور ان جیسی دیگر احادیث میں دنیا کی مذمت اور اس سے نفرت اور بیزاری وارد ہوئی ہے، چنانچہ یہ اس بات کی دلیل ٹھہریں کہ دنیا جائے محبت نہیں ہے، لہٰذا بندے کا اس قسم کی چیز سے دل لگانا گناہ کا وسیلہ اور ذریعہ ہے۔ ان میں سے وہ حدیث جو دنیا کی مدح اور اس سے فائدہ اٹھانے کی اباحت پر مشتمل ہے، وہ ایسی قیود سے مقید ہے جو اس سے فائدہ اٹھانے کو مباح اور جائز قرار دیتی ہیں۔ بندہ دنیا کی محلیت سے فائدہ اس سے محبت کرنے کے لیے نہیں اٹھاتا۔

مختصر یہ کہ کتاب وسنت میں بخل کی مذمت پر وارد ہونے والے دلائل اس حدیث کے معنی ومفہوم کی صحت پر دلالت کرتے ہیں، جس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے (یعنی حدیث: حب الدنیا... الخ) کیوں کہ حیاتِ دنیا کے متاع میں بخل وہی کرتا ہے جو دنیا سے محبت کرتا ہے اور اس (کے حصول) پر مر مٹنے کے لیے تیار رہتا ہے۔ اسی طرح وہ دلائل بھی اس حدیث کے معنی کی صحت پر دلالت کرتے ہیں، جن میں تکاثر (ایک دوسرے سے زیادہ حاصل کرنے کی حرص)، جمع کنز (خزانے) اور مال میں سے جس کا خرچ واجب ہے اس کو روکنے کی مذمت کی گئی ہے، اس لیے کہ یہ ساری خرابیاں اس شخص میں ہوتی ہیں جو دنیا سے محبت کرنے والا ہوتا ہے۔ اسی طرح زہد کی ترغیب دلانے والے اور اس کی ضد سے ترہیب کرنے والے دلائل بھی اسی مقصد کے لیے مفید ثابت ہوتے ہیں۔

---

[1] الفردوس للديلمي (٢٢٨/٢)

[2] الضعفاء للعقيلي (٨٩/٣)

[3] المستدرك للحاكم (٣٨٤/٤)

ہر وہ شخص جو ان شرعی معاصی پر غور و تدبر کرے گا جن کے ارتکاب سے منع فرمایا گیا ہے تو وہ جلد ہی یہ جان لے گا کہ یہ سب معاصی دنیا کی محبت سے جنم لیتی ہیں، کیوں کہ جملہ نافرمانیاں مال کی محبت اور شرف و جاہ یا جسمانی یا نفسانی خواہش کو پوری کرنے کی محبت سے پیدا ہوتی ہیں اور ان سب چیزوں کی محبت یا ان میں سے بعض چیزوں کی محبت بلا شک و شبہہ دنیا کی محبت سے ہے۔ وہ احادیث جو شرف و مال کی محبت کی مذمت پر وارد ہوئی ہیں، وہ اس حدیث کے معنی و مفہوم کی صحت پر شاہدِ اعظم کا درجہ رکھتی ہیں، مثلاً: وہ صحیح حدیث جس میں یہ ذکر ہے کہ بکریوں میں چھوڑ دیے گئے دو بھوکے بھیڑیے بکریوں کا اتنا نقصان نہیں کرتے جتنا انسان کی مال و جاہ کی محبت اس کی دین داری کا نقصان کرتی ہے،[1] چنانچہ جب رسول اللہ ﷺ کی طرف سے شرف و مال کی مذمت، ان سے نفرت دلانا اور اس کو معاصی اور گناہ کی اصل اور جڑ قرار دینا ثابت ہو چکا تو حدیث: «حب الدنيا رأس كل خطيئة» کا معنی و مفہوم بھی صحیح ثابت ہو گیا۔ رہا عموم و خصوص کا اختلاف تو وہ اس کی صحت میں نقصان دہ نہیں ہے۔ کتابِ عزیز میں، جس کے آگے اور پیچھے سے باطل نہیں آتا ہے، اگرچہ دنیا کی مذمت، اس سے نفرت دلانا، اس کے ایک ڈھلتی چھاؤں کی طرح ہونے کی وضاحت کرنا اور اس کو عدم کے مشابہ قرار دینا موجود ہے۔ اور کوئی جتنا بھی گمان کرے کہ دنیا کے متاع میں سود مندی اور فائدہ ہے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ اس کا جو نقصان کے زیادہ قریب ہونا بیان ہوا ہے یہ اس سب سے مستغنی کر دیتا ہے جو اس بارے میں کہا گیا ہے۔ چنانچہ اس کے بارے میں چند ایک آیات درج ذیل ہیں:

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٣٧٦)

① ﴿وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]

''اور دنیا کی زندگی تو دھوکے کے سامان کے سوا کچھ نہیں۔''

② ﴿تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ يُرِيْدُ الْاٰخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧]

''تم دنیا کا سامان چاہتے ہو اور اللہ آخرت کو چاہتا ہے۔''

③ ﴿اِعْلَمُوْٓا اَنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَّلَهْوٌ وَّزِيْنَةٌ وَّتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ اَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهٗ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرٰىهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُوْنُ حُطَامًا وَفِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيْدٌ﴾ [الحديد: ٢٠]

''جان لو کہ بے شک دنیا کی زندگی اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک کھیل ہے اور دل لگی ہے اور بناؤ سنگھار ہے اور تمھارا آپس میں ایک دوسرے پر بڑائی جتانا ہے اور اموال اور اولاد میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کرنا ہے، اس بارش کی طرح جس سے اگنے والی کھیتی نے کاشتکاروں کو خوش کر دیا، پھر وہ پک جاتی ہے، پھر تو اسے دیکھتا ہے کہ زرد ہے، پھر وہ چورا بن جاتی ہے اور آخرت میں بہت سخت

عذاب ہے۔‘‘

④ ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ؕ ذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۚ وَاللّٰهُ عِنْدَهٗ حُسْنُ الْمَاٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٤]

’’لوگوں کے لیے نفسانی خواہشوں کی محبت مزین کی گئی ہے، جو عورتیں اور بیٹے اور سونے اور چاندی کے جمع کیے ہوئے خزانے اور نشان لگائے ہوئے گھوڑے اور مویشی اور کھیتی ہیں۔ یہ دنیا کی زندگی کا سامان ہے اور اللہ ہی ہے جس کے پاس اچھا ٹھکانا ہے۔‘‘

⑤ ﴿ زُيِّنَ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُوْنَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ﴾ [البقرة: ٢١٢]

’’ان لوگوں کے لیے جنھوں نے کفر کیا، دنیا کی زندگی خوشنما بنا دی گئی ہے اور وہ ان لوگوں سے مذاق کرتے ہیں جو ایمان لے آئے۔‘‘

⑥ ﴿ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَزِيْنَتُهَا ۚ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى ؕ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ ﴿٦٠﴾ اَفَمَنْ وَّعَدْنٰهُ وَعْدًا حَسَنًا فَهُوَ لَاقِيْهِ كَمَنْ مَّتَّعْنٰهُ مَتَاعَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ مِنَ الْمُحْضَرِيْنَ ﴾ [القصص: ٦٠، ٦١]

’’اور تمھیں جو کچھ بھی دیا گیا ہے سو دنیا کی زندگی کا سامان اور اس کی زینت ہے اور جو اللہ کے پاس ہے وہ اس سے کہیں بہتر اور زیادہ باقی رہنے والا ہے، تو کیا تم نہیں سمجھتے۔ تو کیا وہ شخص جسے ہم نے وعدہ دیا اچھا وعدہ، پس وہ اسے ملنے والا ہے، اس شخص کی طرح ہے جسے ہم نے سامان دیا، دنیا کی زندگی کا سامان، پھر قیامت کے دن وہ حاضر کیے جانے والوں سے ہے۔‘‘

⑦ ﴿ بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَالْاٰخِرَةُ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى ﴾ [الأعلٰى: ١٦۔١٧]

’’بلکہ تم دنیا کی زندگی کو ترجیح دیتے ہو۔ حالاں کہ آخرت کہیں بہتر اور زیادہ باقی رہنے والی ہے۔‘‘

⑧ ﴿ وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَآءٍ اَنْزَلْنٰهُ مِنَ السَّمَآءِ فَاخْتَلَطَ بِهٖ نَبَاتُ الْاَرْضِ فَاَصْبَحَ هَشِيْمًا تَذْرُوْهُ الرِّيٰحُ ؕ وَكَانَ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴾ [الكهف: ٤٥]

’’اور ان کے لیے دنیا کی زندگی کی مثال بیان کر، جیسے پانی، جسے ہم نے آسمان سے اتارا تو اس کے ساتھ زمین کی نباتات خوب مل جل گئی، پھر وہ چورا بن گئی، جسے ہوائیں اڑائے پھرتی ہیں اور اللہ ہمیشہ سے ہر چیز پر پوری قدرت رکھنے والا ہے۔‘‘

⑨ ﴿ اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِيْنَةُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۚ وَالْبٰقِيٰتُ الصّٰلِحٰتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَّخَيْرٌ اَمَلًا ﴾ [الكهف: ٤٦]

''مال اور بیٹے دنیا کی زندگی کی زینت ہیں اور باقی رہنے والی نیکیاں تیرے رب کے ہاں ثواب میں بہتر اور امید کی رو سے زیادہ اچھی ہیں۔''

⑩ ﴿ وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا لَعِبٌ وَّلَهْوٌ ۗ وَلَلدَّارُ الْاٰخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ ۗ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ ﴾ [الأنعام: ٣٢]

''اور دنیا کی زندگی کھیل اور دل لگی کے سوا کچھ نہیں اور یقیناً آخرت کا گھر ان لوگوں کے لیے بہتر ہے جو ڈرتے ہیں، تو کیا تم نہیں سمجھتے۔''

⑪ ﴿ وَفَرِحُوْا بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۭ وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا فِي الْاٰخِرَةِ اِلَّا مَتَاعٌ ﴾ [الرعد: ٢٦]

''اور وہ دنیا کی زندگی پر خوش ہو گئے، حالاں کہ دنیا کی زندگی آخرت کے مقابلے میں تھوڑے سے سامان کے سوا کچھ نہیں۔''

⑫ ﴿ يٰقَوْمِ اِنَّمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ ۡ وَّاِنَّ الْاٰخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ ﴾ [المؤمن: ٣٩]

''اے میری قوم! یہ دنیا کی زندگی تو معمولی فائدے کے سوا کچھ نہیں اور یقیناً آخرت، وہی رہنے کا گھر ہے۔''

قصہ کوتاہ! اس موضوع پر قرآنی آیات بہت زیادہ ہیں، یہاں ان کا مزید تذکرہ کرنا محض تحصیلِ حاصل ہوگا۔ مقصد تو صرف اس حدیث کے معنی و مفہوم کی صحت کی طرف اشارہ کرنا تھا تو وہ اسی قدر آیات درج کرنے سے حاصل ہو چکا ہے۔

جہاں تک لغت اور شرع شریف کے اعتبار سے دنیا کی حقیقت کا تعلق ہے تو ائمہ لغت نے اپنی تالیفات میں دنیا کی یوں تفسیر کی ہے کہ ''دنیا'' ''آخرت'' کی ضد ہے، یہ صفت کا صیغہ ہے اور لفظ ''دنو'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی قرب کے ہیں، اس کی ضد ''قصویٰ'' بھی آتی ہے، جس کے معنی دور والی کے ہیں، جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ اِذْ اَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوٰى ﴾ [الأنفال: ٤٢]

''جب تم قریب والے کنارے پر اور وہ دور والے کنارے پر تھے اور قافلہ تم سے نیچے کی طرف تھا۔''

یعنی قریب والی اور دور والی۔

جب دنیا اہلِ دنیا کے ساتھ اس معنی میں قریب ہے کہ اہلِ دنیا زمان و مکان کا لباس پہنے ہوئے ہیں۔ دنیا کے متاع کا آخرت کا لباس پہننے سے پہلے متاع یا دنیا نام رکھا گیا۔ ''دنو'' کی اصل واؤ کے ساتھ ہے، جیسا کہ اہلِ لغت و صرف نے اس کی صراحت کی ہے، لہٰذا اس سے جب اسمِ نسبت بنایا جاتا ہے تو ''دنیاوی'' اور ''دنیوی'' کہا جاتا ہے۔

باقی رہا اس کے شرعی معنی تو آیاتِ قرآنیہ سے کبھی تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دنیا آخرت کے مقابلے میں ہے، جیسا کہ درج ذیل آیاتِ کریمات میں ہے:

① ﴿ اسْتَحَبُّوا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا عَلَى الْاٰخِرَةِ ﴾ [النحل: ۱۰۷]

''دنیا کی زندگی کو آخرت کے مقابلے میں محبوب رکھا۔''

② ﴿ وَفَرِحُوْا بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا فِي الْاٰخِرَةِ اِلَّا مَتَاعٌ ﴾ [الرعد: ۲٦]

''اور وہ دنیا کی زندگی پر خوش ہو گئے، حالاں کہ دنیا کی زندگی آخرت کے مقابلے میں تھوڑے سے سامان کے سوا کچھ نہیں۔''

③ ﴿ يٰقَوْمِ اِنَّمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَّاِنَّ الْاٰخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ ﴾ [المؤمن: ۳۹]

''اے میری قوم! یہ دنیا کی زندگی تو معمولی فائدے کے سوا کچھ نہیں اور یقیناً آخرت، وہی رہنے کا گھر ہے۔''

④ ﴿ اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا ﴾ [الأحزاب: ۲۸]

''اگر تم دنیا کی زندگی اور اس کی زینت کا ارادہ رکھتی ہو۔''

⑤ ﴿ مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الْاٰخِرَةِ نَزِدْ لَهٗ فِيْ حَرْثِهٖ ۚ وَمَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا وَمَا لَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ مِنْ نَّصِيْبٍ ﴾ [الشوریٰ: ۲۰]

''جو کوئی آخرت کی کھیتی چاہتا ہے ہم اس کے لیے اس کی کھیتی میں اضافہ کریں گے اور جو کوئی دنیا کی کھیتی چاہتا ہے اسے ہم اس میں سے کچھ دے دیں گے اور آخرت میں اس کے لیے کوئی حصہ نہیں۔''

⑥ ﴿ وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا لَعِبٌ وَّلَهْوٌ ۭ وَلَلدَّارُ الْاٰخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ ﴾ [الأنعام: ۳۲]

''اور دنیا کی زندگی کھیل اور دل لگی کے سوا کچھ نہیں اور یقیناً آخرت کا گھر ان لوگوں کے لیے بہتر ہے جو ڈرتے ہیں۔''

⑦ ﴿ يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ ۚ ﴾ [إبراهيم: ۲۷]

''اللہ ان لوگوں کو جو ایمان لائے، پختہ بات کے ساتھ خوب قائم رکھتا ہے، دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں بھی۔''

⑧ ﴿ وَالَّذِيْنَ هَاجَرُوْا فِي اللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ۭ وَلَاَجْرُ الْاٰخِرَةِ اَكْبَرُ ۘ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ ﴾ [النحل: ٤١]

''اور جن لوگوں نے اللہ کی خاطر وطن چھوڑا، اس کے بعد کہ ان پر ظلم کیا گیا، بلاشبہہ ہم انھیں دنیا میں ضرور اچھا ٹھکانا دیں گے اور یقیناً آخرت کا اجر سب سے بڑا ہے۔ کاش! وہ جانتے ہوتے۔''

⑨ ﴿ وَاٰتَيْنٰهُ فِى الدُّنْيَا حَسَنَةً ۗ وَاِنَّهٗ فِى الْاٰخِرَةِ لَمِنَ الصّٰلِحِيْنَ ﴾ [النحل: ١٢٢]

''اور ہم نے اسے دنیا میں بھلائی دی اور بے شک وہ آخرت میں بھی یقیناً نیک لوگوں سے ہے۔''

⑩ ﴿ تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ يُرِيْدُ الْاٰخِرَةَ ۗ ﴾ [الأنفال: ٦٧]

''تم دنیا کا سامان چاہتے ہو اور اللہ آخرت کو چاہتا ہے۔''

⑪ ﴿ بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ۝ وَالْاٰخِرَةُ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى ﴾ [الأعلیٰ: ١٦، ١٧]

''بلکہ تم دنیا کی زندگی کو ترجیح دیتے ہو۔ حالاں کہ آخرت کہیں بہتر اور زیادہ باقی رہنے والی ہے۔''

بعض آیاتِ قرآنیہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیاتِ دنیا سے مراد یہی جلد ملنے والا متاع ہے اور اہلِ دنیا سے صادر ہونے والے افعال و اعمال ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرامین ہیں:

① ﴿ وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ ﴾ [آل عمران: ١٨٥]

''اور دنیا کی زندگی تو دھوکے کے سامان کے سوا کچھ نہیں۔''

② ﴿ اِعْلَمُوْٓا اَنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَّلَهْوٌ وَّزِيْنَةٌ وَّتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ ۭ ﴾ [الحديد: ٢٠]

''جان لو کہ بے شک دنیا کی زندگی اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک کھیل ہے اور دل لگی ہے اور بناؤ سنگھار ہے اور تمھارا آپس میں ایک دوسرے پر بڑائی جتانا ہے اور اموال اور اولاد میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کرنا ہے۔''

③ ﴿ وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا لَعِبٌ وَّلَهْوٌ ۭ ﴾ [الأنعام: ٣٢]

''اور دنیا کی زندگی کھیل اور دل لگی کے سوا کچھ نہیں۔''

④ ﴿ يٰقَوْمِ اِنَّمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ ﴾ [المؤمن: ٣٩]

''اے میری قوم! یہ دنیا کی زندگی تو معمولی فائدے کے سوا کچھ نہیں۔''

قرآن مجید، فرقانِ حمید کی بعض نصوص سے یہ پتا چلتا ہے کہ متاعِ عاجل اور اہلِ دنیا سے صادر ہونے والے افعال ہی اس لحاظ سے دنیا ہیں کہ کبھی ان کی اضافت دنیا کی طرف ہوتی ہے اور کبھی حیاتِ دنیا کی طرف اور یہ بات تو طے شدہ ہے کہ مضاف غیر مضاف الیہ ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ يُرِيْدُ الْاٰخِرَةَ ۗ ﴾ [الأنفال: ٦٧]

’’تم دنیا کا سامان چاہتے ہو اور اللہ آخرت کو چاہتا ہے۔‘‘

نیز اس کا ارشاد ہے:

﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ؕ ذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۚ ﴾ [آل عمران: ١٤]

’’لوگوں کے لیے نفسانی خواہشوں کی محبت مزین کی گئی ہے، جو عورتیں اور بیٹے اور سونے اور چاندی کے جمع کیے ہوئے خزانے اور نشان لگائے ہوئے گھوڑے اور مویشی اور کھیتی ہیں۔ یہ دنیا کی زندگی کا سامان ہے۔‘‘

چنانچہ ان آیاتِ کریمات میں ان چیزوں کو متاع کہا گیا ہے اور حیاتِ دنیا کی طرف ان کی اضافت کی گئی ہے اور اضافت مغایرت کا فائدہ دیتی ہے، اسی طرح عرض کی اضافت دنیا کی طرف کی گئی ہے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے درج ذیل ارشادات ہیں:

① ﴿ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ﴾ [القصص: ٦٠]

’’اور تمھیں جو کچھ بھی دیا گیا ہے سو دنیا کی زندگی کا سامان ہے۔‘‘

② ﴿ اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِيْنَةُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۚ ﴾ [الكهف: ٤٦]

’’مال اور بیٹے دنیا کی زندگی کی زینت ہیں۔‘‘

③ ﴿ وَقَالَ مُوْسٰى رَبَّنَآ اِنَّكَ اٰتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَاَهٗ زِيْنَةً وَّاَمْوَالًا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ﴾ [يونس: ٨٨]

’’اور موسیٰ نے کہا اے ہمارے رب! بے شک تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو دنیا کی زندگی میں بہت سی زینت اور اموال عطا کیے ہیں۔‘‘

④ ﴿ قُلْ اِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُوْنَ ۝ مَتَاعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ اِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ﴾ [يونس: ٦٩، ٧٠]

’’بے شک جو لوگ اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں وہ فلاح نہیں پائیں گے۔ دنیا میں تھوڑا سا فائدہ ہے، پھر ہماری ہی طرف ان کا لوٹنا ہے۔‘‘

⑤ ﴿ اِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ ۙ مَّتَاعَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۚ ﴾ [يونس: ٢٣]

’’تمھاری سرکشی تمھاری جانوں ہی پر ہے، دنیا کی زندگی کے فائدے کے لیے۔‘‘

⑥ ﴿ وَلَا تُعْجِبْكَ اَمْوَالُهُمْ وَاَوْلَادُهُمْ ؕ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا ﴾ [التوبة: ٨٥]

’’اور تجھے ان کے اموال اور ان کی اولاد بھلے معلوم نہ ہوں، اللہ تو یہی چاہتا ہے کہ انھیں ان کے ذریعے دنیا میں سزا دے۔‘‘

⑦ ﴿ لَيْسَ لَهٗ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا ﴾ [المؤمن: ٤٣]

''اس کے لیے کسی طرح پکارنا نہ دنیا میں (درست) ہے اور نہ آخرت میں۔''

⑧ ﴿ يَأْخُذُوْنَ عَرَضَ هٰذَا الْأَدْنٰى ﴾ [الأعراف: ١٦٩] ''وہ اس حقیر دنیا کا سامان لیتے ہیں۔''

⑨ ﴿ وَمَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا ﴾ [الشورىٰ: ٢٠]

''اور جو کوئی دنیا کی کھیتی چاہتا ہے اسے ہم اس میں سے کچھ دے دیں گے۔''

کلامِ مجید کی بعض آیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متاعِ دنیا، دنیا سے ہے۔ وہ عین دنیا ہے نہ ہی اس کا غیر، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ﴾ [القصص: ٧٧] ''اور دنیا سے اپنا حصہ مت بھول۔''

قصہ مختصر! اس موضوع پر آیاتِ قرآنیہ اور ادلہ فرقانیہ بہت زیادہ ہیں اور اس طرح احادیثِ نبویہ، اشعارِ عربیہ اور تراکیبِ لغویہ بھی۔ مگر اتنا ضرور جان لینا چاہیے کہ یہ موجود خارجی متشخص تین حال سے خالی نہیں ہے:

① یہ جسم ہے یا جوہر یا عرض۔

② جسم نامی ہے یا غیر نامی۔

③ نامی حیوان ہے یا غیر حیوان۔

ان انواع میں سے ہر ایک نوع ایسے مسمیٰ کے ساتھ مختص ہے جو دوسری سے ممتاز ہے، اسی طرح مٹی، پانی، آگ اور ہوا۔ ان میں سے بعض بسیط ہیں تو بعض ان میں سے مرکب با غیر۔

غرض کہ یہ موجوداتِ مشہودہ و موجودہ مختلف ناموں سے موسوم ہیں۔ ان میں سے کوئی نیچے کی طرف ہیں جس کو زمین کہتے ہیں اور کوئی اوپر کی طرف جس کو آسمان کہتے ہیں۔ ہر دو جہت میں موجود اجسام و اعراض میں سے ہر ایک کا مخصوص نام، اور ایسی خصوصیت ہے جو اسے اپنے غیر سے ممتاز کرتی ہے، چنانچہ انھی موجوداتِ خارجیہ کو، ان موجودات کی نسبت جو آخرت میں ہوں گی، دنیا کہتے ہیں، گیتی سے پکارتے ہیں، عالَم نام رکھتے اور جہان سے نشان دہی کرتے ہیں، کیوں کہ یہ موجودات دانی یعنی ہمارے قریب ہیں اور وہ دوسری موجودات اخروی ہیں، کیوں کہ وہ ہم سے متاخر ہیں، یعنی دور افتادہ ہیں۔

اسی طرح وہ تمام ماکولات، مشروبات، ملبوسات، ساز و سامان اور ساری کائنات جو میسر ہے اور پائی گئی ہے اس کو دنیا کہتے ہیں، اس بنا پر کہ وہ قریب ہے اور اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، بہ نسبت ان کے جو آخرت میں ہیں، اس لیے کہ وہ متاخر اور اس دنیا کے بعد ہیں، لہٰذا جب یہ اشیا قریب اور وہ اشیا دور ہیں تو اس کو دنیا اور اس کو

اخریٰ کہتے ہیں۔ اسی طرح گھر میں جو زندگی میسر ہے وہ آخرت کی زندگی کی بنسبت قریب ہونے کے دنیا ہے۔ لہٰذا حق تعالیٰ نے اس کو لفظ ''الحیاۃ الدنیا'' کے ساتھ متصف کیا ہے۔ اسی طرح اسی گھر میں جو ازمان، اکوان، اعیان اور اشخاص ہیں وہ دنیا ہیں، کیوں کہ وہ ان (ازمان، اکوان، اعیان اور اشخاص) کی نسبت جو آخرت میں ہوں گے، دانی وقریب اور متصل ونزدیک ہیں۔

جب یہ معنی معلوم ہو چکا تو پھر یہ بھی جانا جا سکتا ہے کہ اس صفتِ دنیا کا اطلاق کبھی تو تمام اشیا پر ہوتا ہے، جب یہ آخرت کی اشیا کے مقابلے میں ہوں، جیسا کہ اس کی تحقیق ہم نے پہلے کر دی ہے اور کبھی ان میں سے بعض مذکورات پر ہوتا ہے، جیسے حیاتِ دنیا۔ کبھی ان مذکورات میں سے بعض دنیا کی طرف مضاف ہوتی ہیں، جیسے: متاعِ دنیا، یہ کسی چیز کی اضافت اپنی اصل یا جنس کی طرف کی قبیل سے ہے، جیسے: خاتمِ حدید، رطلِ زیت اور رجل القوم۔ اسی معنی میں یہ حدیث ہے: «اَلدُّنْیَا مَلْعُوْنَۃٌ وَمَلْعُوْنٌ مَا فِیْهَا»[1] کیوں کہ اس حدیث میں دنیا کا اطلاق اس کے اس بعض پر ہے جس پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، اور اس کے بعض حصے اس سے مغایر رکھے گئے ہیں، اس اعتبار سے کہ وہ دوسرے مظروف کی حیثیت رکھتے ہیں اور ظرف مظروف کا غیر ہوتا ہے، اس کے باوجود وہ اشیائے مظروفہ پر صادق آتا ہے اور وہ دنیا ہے۔ کما تقدم

چنانچہ سوال میں مذکور حدیث کا معنی یہ ہوا کہ ہمارا اپنے قریب کی ان اشیا سے محبت کرنا ایک بے ہودہ کام ہے، کیوں کہ بے انتہا گناہوں اور خطاؤں میں سے کوئی گناہ اور خطا ایسی نہیں ہے جو ان اشیا کی محبت کی طرف نہ لوٹتی ہو، اس لیے کہ من جملہ دنیا کے ایک جسمانی اور نفسانی شہوات ہیں، جو آخرت کی خواہشات کے مقابلے میں دنیا (یعنی قریب) ہیں، پس حواس و اعضا میں سے ہر ایک لذت حاصل کرنے والا دنیا ہے، اس لیے کہ وہ ہمارے قریب ہے اور آخرت میں ہونے والی مذکورہ مستلذات ہم سے دور ہیں۔

من جملہ دنیا کے وہ افعال و اقوال بھی ہیں جو اس دارِ ناپائیدار میں سرزد ہوتے ہیں اور آخرت میں واقع ہونے والے افعال و اقوال کی نسبت دنیا (یعنی قریب) ہیں۔ حقِ دنیا میں سے یہ نہیں ہے کہ وہ تمام کی تمام شر ہو، بلکہ اس میں خیر بھی ہے، مثلاً طاعات وعبادات پر مشتمل افعال و اقوال۔ اسی طرح درج ذیل حدیث میں دنیا کی مدح: «لَا تَسُبُّوا الدُّنْیَا فَإِنَّهَا مَطِیَّۃُ الْآخِرَۃِ»[2] ''دنیا کو گالی مت دو، اس لیے کہ وہ آخرت کی سواری ہے۔'' نیز یہ حدیث: «اَلدُّنْیَا مَزْرَعَۃُ الْآخِرَۃِ»[3] ''دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔'' اسی طرح یہ حدیث: «اَلدُّنْیَا مَلْعُوْنَۃٌ وَمَلْعُوْنٌ

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (۲۳۲۲) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤١١٢)، السلسلة الصحيحة (۲۷۹۷)

[2] الكامل في الضعفاء (۵۰۲/۱) سخت ضعیف روایت ہے۔

[3] المقاصد الحسنة (۳۵۱/۱) بے اصل روایت ہے۔

مَا فِيهَا إِلَّا ذِكْرَ اللّٰهِ أَوْ عَالِمًا أَوْ مُتَعَلِّمًا»[1] ''دنیا ملعون ہے، اس میں جو کچھ ہے سب ملعون ہے، سوائے اللہ کے ذکر کے اور سوائے عالم اور طالبِ علم کے۔'' بھی اسی معنی کی طرف راہنمائی کرتی ہے۔ یوں مذکورہ بالا اس تقریر سے درست موقف واضح ہو جاتا ہے اور سوال کی ہر طرح سے نقاب کشائی ہو جاتی ہے۔

ہاں، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دنیا کس طرح خطاؤں کی جڑ ہے جب کہ دنیا کی محبت ایک فطری امر ہے، اس لیے کہ زندگی اور ہر اس چیز سے محبت کرنا، جس کے بغیر زندگی کی حفاظت ممکن نہ ہو ایک فطری امر ہے۔ مگر تکاثر (ایک دوسرے سے زیادہ حاصل کرنے کی حرص) کی محبت، جو انسان کو دنیا کا بہت زیادہ حریص و لالچی بنا دیتی ہے، اسی طرح شرف و ریاست کی محبت اور ہر چیز میں سے احسن پر غالب آنے اور اس پر فتح پانے کی محبت تو شیطانی طبائع کی جبلت میں ہوتی ہے نہ کہ انسانی طبائع کی فطرت میں۔ جب کوئی شخص ان اشیا میں سے کسی چیز کی محبت میں مبتلا ہو جاتا ہے تو وہ اپنے نفس کی لگام ڈھیلی چھوڑ دیتا ہے، اپنی کوتاہی کا مقہور (جس پر قہر ٹوٹا ہو) اور اپنی ترخیص (سہل و آسان اور ہلکا بنانا) کا غلام بن جاتا ہے۔ اور اگر وہ اپنے نفس کو زواجرِ تقویٰ کے ساتھ زجر و توبیخ کرے، قناعت کے بندھنوں سے باندھے اور زہد کی لاٹھی سے مار پیٹ کرے تو لازمی طور پر وہ قاہرِ نفس ہو گا نہ کہ مقہور، وہ اس (نفس) کا حاکم ہو گا نہ کہ اس کا محکوم علیہ۔

اس عالم انسانی میں سیکڑوں خرابیوں اور حیرانیوں کے باوجود صلحا و عباد کے وجود کے ساتھ اس معنی و مفہوم کے سچے شواہد موجود ہیں۔ ہر عقل مند اپنے نفس کے بارے میں یہ دریافت کر سکتا ہے کہ خواہشات میں سے کسی خواہش میں اپنے آپ کو شترِ بے مہار بنا کر چھوڑتے وقت اور لذتوں میں سے کسی لذت اور نفس کے درمیان تخلیے کے وقت وہ ان چیزوں کی طرف نفس کا میلان پاتا ہے اور ان میں رغبت کا احساس کرتا ہے جو وہ اس استرسال اور تخلیے سے پہلے نہیں پاتا۔ باوجود اس کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی ایسی چیز کی محبت، جس کے بغیر دنیا میں حیات کا اتمام ممکن نہ ہو، جبلی امر نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ایسا امر ہے جس کی طرف حاجت و ضرورت داعی ہوتی ہے، کیوں کہ صاحبِ حیات کی جب تک حیات و زندگی باقی ہے اس وقت تک اس کو زندگی قائم رکھنے اور بھوک مٹانے کے لیے کھانا کھانا اور ضرورت پوری کرنا لازمی ہے، یہ ایک ایسا امر ہے جس کی طرف ضرورتِ دعوت دی ہے، چنانچہ کھاتے پیتے وقت یا نکاح کرتے وقت یہ چیزیں اس کے لیے بقدرِ کفایت اس کی محبوب نہیں ہوتیں اور یہ صورتِ حال دنیا کی ضروریاتِ سائغہ کو متناول ہے جو عقلاً اور شرعاً قبیح نہیں ہے۔ بالفرض اگر یہ دنیا کی محبت سے ہوں نہ کہ ضروریات سے، تاہم ان دلائل کے ساتھ ان کی اجازت ہے جو دلائل کتاب و سنت میں ثابت ہیں جو ان کی اجازت کا فیصلہ دینے والی ہیں۔ لہٰذا اسی اعتبار سے

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٣٢٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤١١٢)، السلسلة الصحيحة (٢٧٩٧)

وہ محبت جو ہر گناہ کی اصل اور جڑ ہوتی ہے، وہ ایک ایسی چیز ہوگی جو اس ضروری پر زائد و مزید ہے۔

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بھوک مٹانے، پیاس بجھانے اور ستر ڈھانپنے کے لیے ضروری اشیا دنیا کی محبت میں داخل نہیں ہیں، بلکہ یہ ایک ایسا امر ہے کہ ضرورت و احتیاج نے اس کو واجب قرار دیا ہے۔ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ اس قدر ضرورت بھی محبتِ دنیا کو متلازم ہے تو پھر بھی اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیوں کہ شارع نے اس کی اجازت دے رکھی ہے۔ ممنوع و مذموم تو وہ ہے جو گناہ ہو یا اس کا سبب بنے۔ وهو ما زاد علی ذلك.

اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مسبب کی تحریم سبب کی تحریم کو مستلزم نہیں ہے، یعنی دنیا کی محبت کے باعث کیے جانے والے گناہ، اگرچہ حرام ہوں، وہ دنیا کی محبت کی تحریم کو مستلزم نہیں ہو سکتے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ دنیا کی محبت حرام ہے، اس لیے کہ وہ ہر گناہ کی جڑ اور اصل ہے، بلکہ اس جگہ مرام و مقصد کی تقریر یوں ہونا چاہیے کہ دنیا کی محبت حرام ہے یا حلال؟ اگر وہ کہیں حرام ہے، اس لیے کہ یہ گناہوں کا سبب ہے، پس مسبب کا حرام ہونا سبب کے حرام ہونے کو مستلزم نہیں ہے، لیکن یہ بحث اس طرف لوٹ آئے گی کہ آیا حرام کے وسائل حرام ہوتے ہیں کہ نہیں؟ چنانچہ اس مسئلے میں اختلاف معروف ہے، جیسے: ایسے شخص کا جو اپنی خواہش (جماع) پر قابو نہ رکھ سکتا ہو، کو حائض عورت کی شرمگاہ کے علاوہ بدن سے فائدہ اٹھانا، اس کو حلال (مباشرت) سے حرام (جماع بحالتِ حیض) کی طرف لے جاتا ہے، صحیح حدیث میں آیا ہے:

«اَلْحَلَالُ بَیِّنٌ وَالْحَرَامُ بَیِّنٌ، وَبَیْنَهُمَا أُمُوْرٌ مُشْتَبِهَاتٌ، فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدِ اسْتَبْرَأَ لِعِرْضِهِ وَدِیْنِهِ وَمَنْ حَامَ حَوْلَ الْحِمیٰ یُوْشِكُ أَنْ یَّقَعَ فِیْهِ»[1]

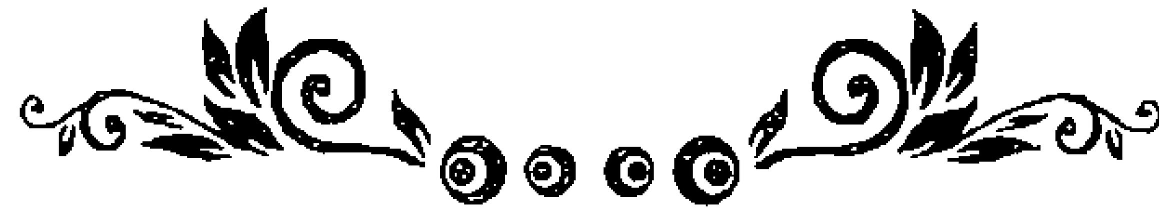
''حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے، ان دونوں کے درمیان کچھ شبہے والے امور ہیں تو جس نے ان کو چھوڑ دیا اس نے اپنی عزت اور دین داری کو محفوظ کر لیا، جو شخص چراگاہ کے آس پاس چرائے گا، بعید نہیں کہ وہ اس کے اندر بھی داخل ہو جائے گا۔''

حرام کی طرف وسائل کی مثالیں تو بہت زیادہ ہیں۔ عبادات، دیانات اور معاملات کے ابواب میں سے ہر ایک باب میں اس کی صورتوں کو ذکر کیا جا سکتا ہے، چنانچہ کوئی دلیل زندگی کی محبت کی حرمت پر دلالت نہیں کرتی، کیونکہ اگر اس کو گناہوں کا وسیلہ کہیں تو پھر وسائل میں اختلاف پر بات چل نکلے گی۔ اگر حدیث: «حب الدنیا رأس کل خطیئة» کی راہ سے اس کو ذکر کریں تو اس حدیث سے دنیا کی محبت کے حرام ہونے کی دلیل نہیں ملتی۔

مگر ایسے کہیں (تو کچھ بات بنتی ہے) کہ جب دنیا کی محبت ہر گناہ کی اصل ہے اور ہر چیز کی اصل اس کی

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢)، صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٥١)

ذات کا جزو، بلکہ اس کا سب سے بڑا جزو ہوتا ہے تو دنیا کی یہ محبت گناہ کا جزو ہوئی اور گناہ حرام ہے تو پھر اس گناہ کا جزو بھی حرام ہوگا اور اس حدیث میں دنیا کو زندگی کی محبت پر محمول کرنا تخصیص بلا مخصص اور تقیید بلا مقید ہے۔ لغتاً اور شرعاً دنیا کا نام جن چیزوں پر بولا جاتا ہے، وہ اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے، بلکہ زندگی کی محبت اور لمبی عمر کی محبت انبیا علیہم السلام اور جمہور صحابہ و علما کے مقاصدِ حسنہ میں سے ایک مقصد رہا ہے۔ جس طرح یہ محبت نافرمانوں کے لیے شر کا ایک وسیلہ ہے، اسی طرح اربابِ طاعات کے لیے یہ ایک خیر و بھلائی کا وسیلہ ہے، اگرچہ وہ من جملہ دنیا ہو، لیکن ان میں خطرات دنیوی اشیا کی محبت کے خطرات سے کم ہیں، مثلاً: اموال، اولاد، شہوات اور شرف و جاہ۔ وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية وبالله التوفيق.[1]



[1] الفتح الرباني للشوكاني (١٨١٧/٤)

21

کیا کفار فروعِ اسلام کے مخاطب اور ان کے ترک پر سزاوارِ عذاب ہیں؟

سوال کفار فروعِ اسلام کے مخاطب اور ان کے ترک پر لائقِ سزا و عذاب ہیں کہ نہیں؟ اور اگر ہیں تو کیا ان فروع کے بھی مخاطب ہیں جن پر اجماع ہے یا ان کے جن میں اختلاف ہے؟

جواب ظاہر یہ ہے ۔واللہ أعلم۔ کہ وہ مختلف فیہ فروع میں سزا کے مستوجب ہوں گے، لیکن ان مختلف فیہ فروع میں سے اس پر جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک حق ہے، کیوں کہ اختلاف کرنے والوں میں سے حق تو ایک کے ساتھ ہی ہوتا ہے، اسی لیے درستی کو پہنچنے والے مجتہد کو دو اور اس میں خطا کرنے والے کو ایک اجر ملے گا، مثلاً: اگر غسلِ جمعہ اللہ کے نزدیک واجب ہے تو کفار میں سے اس کے تارک کو واجب ترک کرنے والے کی سزا ملے گی اور اگر وہ مندوب ہے تو اس کا حکم ندب والا حکم ہوگا۔

بہر حال اس باب میں معتبر یہ ہے کہ کتاب وسنت کی معرفت حاصل کی جائے اور مختلف فیہ مسئلے میں اللہ اور اس کے رسول کے ہاں حق کیا ہے، اس کی معرفت حاصل کی جائے۔ اس میں بندوں کا اختیار و اعتقاد معتبر نہیں ہے، کیوں کہ عذاب اور سزا تو صرف اسی پر ملا کرتے ہیں جو نفس الامر ہے اور اللہ تعالیٰ کا حکم ہے۔ چنانچہ ثواب اور بدلہ اس کو ملتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے ہاں درست بات کو دریافت کرتا ہے اور دوہرے اجر کا مستحق بن جاتا ہے: ایک درستی کو پہنچنے کا اجر اور دوسرا نظر و بحث کا اجر۔ نظر و بحث کی صورت میں ملنے والا یہ اجر حق کو پہنچنے والے مجتہد اور اس سے چوک جانے والے مجتہد دونوں کے درمیان مشترک ہے، جب کہ حق کو پہنچنے والا نفس الامر میں درستی کو پہنچنے کے اجر کے ساتھ منفرد ہے۔ اسی طرح ہم پر عذاب بھی نفس الامر میں ہوگا، مثلاً: کافر جمعہ کا غسل کرنے اور وتر ادا کرنے کا مامور ہے، کیوں کہ ان دونوں کی صورت و کیفیت اور ان کے بارے میں حکم رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔ لہٰذا جب وہ ان دونوں کو ترک کرے گا تو آخرت میں مستحقِ عذاب و سزا ہوگا، اس لیے کہ یہ دونوں کام اللہ تعالیٰ کا حکم ہیں، نہ اس لیے کہ زید مجتہد ان ہر دو کے وجوب کا قائل ہے اور عمرو مجتہد ان کے عدمِ وجوب کا قائل ہے۔ حاصلِ کلام یہ ہے کہ ثواب و عذاب کا دار و مدار مجتہدین کی آراء اور متکلمین کے افکار پر نہیں ہے۔

قصہ مختصر! کفار ایک ہی خطاب کے ساتھ خلافیات اور وفاقیات دونوں کے مخاطب ہیں۔ خلافیات میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک چیز معین ہے اور اس کا حکم ایک ہے، وہ اختلاف کرنے والوں کے اختلاف کے ساتھ تبدیل نہیں ہوتا اور وفاقیات اور خلافیات میں فرق عدمِ تحقیق پر جاری ہوتا ہے، بلکہ پہلی چمک پر قناعت کرنا اس کی طرف سے ہے، جب مجتہد کسی چیز کے بارے میں یہ خبر دیتا ہے کہ اس کا حکم وجوباً یا حرمتاً یا ندباً شارع کی طرف سے ثابت ہے، مثلاً: وہ کہتا ہے کہ شارع کے حکم کے ساتھ نمازِ پنج گانہ واجب ہے تو اس مجتہد کی تکذیب کرنے والا کافر بلاشبہہ حکمِ شارع کی تکذیب پر سزا پانے والا ہے اور اگر اس مجتہد کی وہ خبر اپنے ظن وگمان سے ہے، مثلاً: وہ کہتا ہے کہ وتر واجب یا سنت ہے اور کافر اس کی تکذیب کرتا ہے، تو یہ محلِ نظر ہے، کیوں کہ اس نے شارع سے ثابت شدہ حکمِ الٰہی کی تکذیب نہیں کی ہے، بلکہ اس نے تو مجتہد کے ظن کی تکذیب کی ہے۔ برخلاف اس کے اگر مجتہد یہ کہتا ہے کہ وتر کا فعل (ادا کرنا) اس کے ترک کرنے پر راجح ہے اور وہ (کافر) اس (مجتہد) کو اس بات میں جھوٹا قرار دے، کہ یہ اللہ کے حکم کی تکذیب ہے، اس لیے کہ اس کے ادا کرنے کا اس کے ترک کرنے پر راجح ہونا مطلق تشریع سے معلوم ہوا ہے، اس کے حکم کے ذریعے ایجاب وغیرہ کی تعیین نہیں ہوتی۔

رہا ان (کفار) کا ظنیات وقطعیات کے ساتھ مخاطب ہونا تو اس شخص کے لیے دونوں طرح کے امور سے متعلق خطاب کے متوجہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس شخص کو رسول اللہ ﷺ کی بعثت کی خبر پہنچی ہو، چاہے اس نے آپ ﷺ کا اتباع کیا ہو یا اس سے انکار کیا ہو، کیوں کہ اس پر یہ دلیل قائم ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس جو کچھ بھی لائے ہیں، اس کا اتباع کرنا چاہیے اور آپ ﷺ ہمارے پاس ظنیات بھی اسی طرح لائے ہیں جس طرح قطعیات، اور یہ عدمِ فرق نفسِ توجہ خطاب میں ہے، اگرچہ دوسرے اعتبار ولحاظ سے یہ دونوں مختلف ہو جاتے ہیں۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ (کافر) مندوب پر بھی سزایاب ہے، اس کے مندوب ہونے کے اعتبار سے نہیں، کیوں کہ مندوب کی ماہیت یہ ہے کہ اس پر عذاب نہیں ہوتا، بلکہ اس لحاظ سے کہ اس نے اس باب میں اللہ کے حکم کی تکذیب کی ہے۔ مجتہدین کے اقوال عامی کے لیے جائز العمل ہیں، کیوں کہ وہ احکامِ تکلیفیہ ہیں، جب کہ غیر عامی کے لیے وہ دلائل نہیں ہیں۔ عامی کے لیے تو جائز العمل اس لیے ہیں کہ عامی نظر وفکر سے عاجز ہے اور اس عجز کی ضرورت کی بنا پر وہ کسی مجتہد کی تقلید کرتا ہے، اس کے لیے عمل کرنا لازمی ہے، تاکہ وہ اس عمل کے ساتھ احکام کی پابندی کرنے کی ذمے داری سے عہدہ برآ ہو سکے اور کیفیت کو جانے بغیر عمل کی کوئی صورت نہیں بنتی ہے، لہٰذا کیفیت اور قولِ مجتہد، جس کا وہ مقلد ہے، کی شناخت لازم ہے، جب کہ غیر عامی کو اس قسم کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ معنی ومفہوم اس بحث میں دخیل ہے، کیوں کہ یہاں گفتگو علی الاطلاق شرعیات

سے متعلق کفار کو مخاطب کرنے سے ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ کفار فرعیات کے ساتھ مخاطب ہیں یا نہیں؟ تو اس مسئلے میں عجیب خلاف ہے، اس لیے کہ شارع نے ہم کو ایک خطاب کیا ہے، اس کو فروع اور اصول کے ساتھ موسوم کرنا ہمارا فعل ہے، حق تعالیٰ نے تو سب کو رسول اللہ ﷺ کا ہر اس حکم میں اتباع کرنے کا یکساں حکم دیا ہے جس کو آپ ﷺ لے کر آئے ہیں، چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ ﴾ [الحشر: ۷]

''اور رسول تمھیں جو کچھ دے تو وہ لے لو اور جس سے تمھیں روک دے تو رک جاؤ۔''

ایسے ہی حدیثِ جبریل میں ہے:

((أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)) ''کہ تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان لاؤ۔''

اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا:

((وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ)) ''اور تو نماز قائم کرے اور تو زکات ادا کرے۔''

لہٰذا آپ ﷺ نے فروع اور اصول کو یکبارگی بیان کر دیا اور سب کی ایمان کے ساتھ تفسیر کر دی، اس کے بعد عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا:

((هَذَا جِبْرِيْلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِيْنَكُمْ))[1]

''یہ جبریل علیہ السلام تھے جو تم کو تمھارا دین سکھانے آئے تھے۔''

آپ ﷺ نے ان اقوال و افعال کو دین کا نام دیا اور حق سبحانہ و تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

﴿ اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ ۗ ﴾ [آل عمران: ۱۹]

''بے شک دین اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے۔''

چنانچہ یہاں سے معلوم ہوا کہ اسلام ان اقوال و افعال کا نام ہے جو حدیثِ جبریل میں بصورت اصول و فروع ذکر ہوئے ہیں اور کفار اجماعاً اور ضرورتاً اسلام کے مخاطب ہیں۔ بنا بر ایں وہ اس چیز کے مخاطب ہیں جس کا لوگوں نے فروع نام رکھا ہے۔ جمہور اہلِ علم کا قول یہ ہے کہ ایمان زبان سے اقرار، دل سے اعتقاد اور ارکان (اعضا) سے عمل کا نام ہے۔ لہٰذا ارکان سے عمل کرنا مفہومِ ایمان کی فرع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول ﷺ نے تمام مخلوق سے یہی مفہوم طلب کیا ہے۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر وہ شخص جس نے ان تین کاموں کی بجا آوری کی وہ مومن ہے اور جس نے

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨)

ان کو ترک کیا وہ کافر ہے۔ لہٰذا مومن کو یہ تین کام کرنے پر ثواب اور کافر کو یہ تین کام چھوڑنے پر عذاب ہوگا۔ ہر وہ شخص جس نے زبان سے اقرار اور دل میں اعتقاد کیا اور ارکان کے ساتھ عمل کرنے میں کوتاہی کرتے ہوئے اعمال کو ترک کیا تو وہ فاسق ہے اور طاعت سے خارج۔ وہ صفتِ ایمان کے باقی ہونے کے باوجود لغوی معنی کے حساب سے ناقص ہوگا اور بقائے ایمان کے ساتھ اس پر عاصی اور فاجر کا لفظ بولنا روا اور درست ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ امر اس بات کا فیصلہ دیتا ہے کہ ارکانِ ایمان اور امورِ دیانات میں سے کسی چیز کے تارک کا نام مومن نہیں ہے، کیوں کہ یہ سب ایمان کے مسمی میں داخل ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں: ایک کامل ایمان اور دوسرا ناقص ایمان۔ چنانچہ کتاب و سنت کے دلائل اس موقف کی درستی پر دلالت کرتے ہیں۔ ایمان میں سب سے زیادہ کامل اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور سب سے کم ایمان والا وہ شخص ہے جس کے دل میں ذرہ کے برابر ایمان ہو۔ ایمان کی ان دونوں انتہاؤں کے درمیان ایمان کے کچھ درجے ہیں۔ چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ﴾ [الأنفال: ٤] ''یہی لوگ سچے مومن ہیں۔''

اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اللہ و رسول پر ایمان لانے والے، نماز قائم کرنے والے، زکات ادا کرنے والے، مال خرچ کرنے والے، اللہ کے ذکر کے وقت اس سے ڈرنے والے اور صرف اللہ پر بھروسا اور توکل کرنے والے کے حق میں ارشاد ہوا ہے۔ علی مرتضی رضی اللہ عنہ سے مروی خبر میں ہے کہ ایمان دل میں معرفت، زبان کے ساتھ اقرار اور ارکان کے ساتھ عمل کا نام ہے۔

بس ایمان کا مسمی و مفہوم کل اور جملہ پر صادق آنے میں قرآن کے مسمی و مدلول کی طرح ہے، یہی کامل قرآن ہے، جو اس کا مسمی ہے۔ وہ آیت اور سورت کو بھی قرآن ہی کا نام دیتے ہیں۔ اسی طرح کامل ایمان وہی ہے جو آپ پہلے جان چکے اور ناقص ایمان وہ ہے جو اس سے کم درجے کا ہے۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۚ﴾ [البقرة: ١٤٣]

''اور اللہ کبھی ایسا نہیں کہ تمھارا ایمان ضائع کر دے۔''

اس آیتِ کریمہ میں ایمان سے مراد نماز ہے۔ اسی مفہوم کی حدیث الشعب (جس میں ایمان کے کئی شعبے اور درجے قرار دیے گئے ہیں) کا اسی طرح ایمان کے ابعاض اور اس کے نقص پر اطلاق ہوتا ہے۔

رہا اسلام تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر کی ہے اور بیان فرمایا ہے کہ اس کا مسمی و مدلول یہ ہے:

((أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ)) [3]

---

(1) صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٤٩٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩)

''کہ تم اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ بناؤ اور نماز قائم کرو اور رمضان کے روزے رکھو۔''

چنانچہ اسلام کے نام کا جن چیزوں پر اطلاق ہوتا ہے وہ ایمانِ کامل کے مفاہیم میں داخل ہیں۔ اسلام کے ارکان پر عمل کرنا بعض ان چیزوں کے ساتھ مل جاتا ہے جن پر اس حیثیت سے ایمانیات کا اطلاق ہوتا ہے کہ ایمان کا اطلاق ارکان پر ہوتا ہے اور رسول اللہ ﷺ کا ایک صحابی کے بارے میں، جو کسی دوسرے صحابی کے بارے میں کہہ رہا تھا: ''فَإِنَّهُ مُؤْمِنٌ'' ''بلاشبہہ وہ مومن ہے۔'' یہ کہنا: «أَوَ مُسْلِماً»[1] ''(مومن) یا مسلمان!'' اس بات کا پتا دیتا ہے کہ جب لفظ ایمان بولا جاتا ہے تو اس سے فوراً یہی سمجھ میں آتا ہے کہ اس سے مراد یہی کامل ایمان ہے۔ مگر کسی معین شخص کے بارے میں اس کے قطعی ایمان کا فیصلہ دینا اقوال میں ورع سے نہیں ہے، اس لیے کہ ایمان کا وہ رکن جس کا تعلق دل کے ساتھ ہے تو اس رکن کی اطلاع اللہ عزوجل کے علاوہ کسی کو نہیں ہے، جبکہ کسی معین شخص کے اسلام کے قطعی ہونے کا حکم لگایا جا سکتا ہے، کیوں کہ یہ ایک امر ہے جس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اور اس کو محسوس کیا جا سکتا ہے، اسی طرح فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤] ''لیکن یہ کہو کہ ہم مطیع ہو گئے۔'' جو اعرابیوں کے رد میں اس وقت ارشاد ہوا جب انھوں نے کہا: ﴿ اٰمَنَّا ﴾۔

یہ فرمان یہ بتانے کے لیے ہے کہ وہ ایمانِ کامل کے رتبے کو نہیں پہنچتے ہیں، کیوں کہ انھوں نے یہ حکم: ﴿ اٰمَنَّا ﴾ اپنی مدح کے طور پر بولا تھا، حالانکہ کمال کے بغیر ایمان پورا نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس آیتِ کریمہ میں علام الغیوب اللہ نے ان کے عدمِ ایمان کو ثابت کیا ہے۔ ہر وہ شخص جس کے اعتقاد میں خلل اور کوتاہی ہے اور وہ دوسرے ارکان (زبان سے اقرار اور ارکان سے عمل) پر عمل کرتا ہے تو وہ منافق ہے۔ رہا دل سے تصدیق کرنا اور زبان سے اقرار اور ارکان سے عمل نہ کرنا تو اس کے بارے میں کوئی نص معروف نہیں ہے، سوائے اس کے کہ جو ایمان کو محض تصدیق کہتا ہے، اس کے نزدیک (دل سے تصدیق کرنے والا) یہ شخص مومن ہے اور شاید وہ اس کے نزدیک صحیح مسلم وغیرہ میں موجود حدیثِ شفاعت کے تحت داخل ہو گا۔ اس حدیث میں یہ بیان ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک ایسی جماعت کو جہنم سے باہر نکالے گا، جنھوں نے کبھی کوئی نیکی کا کام نہ کیا ہو گا، یعنی نہ زبان سے اور نہ ارکان سے۔[2] اور ہم نے ایسے شخص کا ذکر کیا ہے کہ جس کے دل میں ذرہ کے برابر ایمان ہو، جیسے: ابو طالب کہ وہ محمد ﷺ کی نبوت کا معتقد تھا، جیسا کہ اس کے اشعار اس پر دلالت کرتے ہیں، لیکن اس نے کلمہ ایمان پڑھا اور نہ ارکان کے ذریعے عمل ہی کیا۔

اگر وہ کہیں کہ اس اطلاق کی مقید یہ احادیث ہیں: «أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَفِي

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٠)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٨٣)

قَلْبِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِّنَ الْإِيمَانِ»[1] تو یہ حدیث اس حدیث سے بھی مقید ہو گی جس کو ہم ذکر کریں گے کہ یہ معنی متعین ہے، لیکن ضروری ہے کہ حدیثِ شفاعت جو اس طرح ہے کہ جہنم میں جو (اہلِ ایمان) باقی رہ جائیں گے، ارحم الراحمین اہلِ نار سے ایک مٹھی پکڑے گا اور ان کو جہنم سے باہر نکال دے گا، وہ ایسے لوگ ہوں گے، جنھوں نے کبھی کوئی نیک عمل نہیں کیا۔ اس حدیث میں مذکور عمل کو کلمہ شہادت کے علاوہ اعمال پر محمول کیا جائے، اس پر رسول اللہ ﷺ کا ابو طالب کو اس وقت کا کہا ہوا قول دلالت کرتا ہے، جس وقت آپ ﷺ نے اس سے کلمۂ شہادت پڑھنے کا مطالبہ کیا تھا اور وہ ارشاد یہ ہے:

«أُحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللّٰهِ»[2]

''میں اللہ تعالیٰ کے ہاں اس (کلمے) کے ساتھ آپ کے لیے جھگڑا کروں گا۔''

کیوں کہ یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ تصدیقِ قلبی آگ وعذاب سے نکلنے کی حجت و دلیل نہیں ہے۔

یہاں سے آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہو گا کہ کفار کو فروع کے ساتھ خطاب اور عدمِ خطاب کا مسئلہ قواعدِ علم کی تحقیق پر جاری نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایمان اور اس کے ارکان کی فروع و اصول کی طرف تقسیم کرنے سے پیدا ہوتا ہے اور یہ ایک ایسی تقسیم ہے جس کے شرعی اور محکم ہونے پر کوئی دلیل بھی دلالت نہیں کرتی ہے، بلکہ یہ تقسیم تو بدعت ہے، جب کہ ایمان اور اس کے ارکان ایک حد اور تعریف میں وارد ہوئے ہیں، بلکہ قومِ شعیب علیہ السلام نے ان کی نماز کو ان لوگوں کو توحید کو اختیار کرنے اور بتوں کی عبادت کو ترک کرنے کی طرف دعوت دینے کا سبب قرار دیا اور انھوں نے کہا:

﴿ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ ﴾ [هود: ۸۷]

''کیا تیری نماز تجھے حکم دیتی ہے کہ ہم انھیں چھوڑ دیں جن کی عبادت ہمارے باپ دادا کرتے تھے۔''

ان کا ایسا کہنا نماز کی عظمتِ شان کی بنا پر تھا، کیوں کہ انھوں نے شعیب علیہ السلام کو دیکھا کہ وہ نماز کی طرف بہت زیادہ توجہ اور اس کی ترغیب دلاتے رہتے تھے، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ اِنِّيْ عَبْدُ اللّٰهِ اٰتٰىنِيَ الْكِتٰبَ وَجَعَلَنِيْ نَبِيًّا ۝ وَّجَعَلَنِيْ مُبٰرَكًا اَيْنَ مَا كُنْتُ وَاَوْصٰنِيْ بِالصَّلٰوةِ ﴾ [مريم: ۳۰، ۳۱]

''بے شک میں اللہ کا بندہ ہوں اس نے مجھے کتاب دی اور مجھے نبی بنایا ہے۔ اور مجھے بابرکت بنایا جہاں بھی میں ہوں اور مجھے نماز کی وصیت کی۔''

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٥٩٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٣١٢)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٦٧١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٤، ٢٥)

نیز فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ اَهْلَهٗ بِالصَّلٰوةِ﴾ [مريم: ٥٥] ''اور وہ اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم دیتا تھا۔'' اور ارشادِ الٰہی: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ لَا يُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ﴾ [حمٓ السجدة: ٦، ٧] ''اور مشرکوں کے لیے بڑی ہلاکت ہے۔ وہ جو زکات نہیں دیتے۔'' اسی طرح حدیث میں ہے:

«إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ... الحديث»[1]

''ان دونوں کو عذاب ہو رہا ہے اور کسی بڑے گناہ کی پاداش میں انھیں سزا نہیں دی جا رہی، (پھر فرمایا: کیوں نہیں!) ان میں سے ایک چغلی کھاتا پھرتا تھا...الحدیث۔''

اور یہ اس شخص کے قول کے مطابق ہے جو یہ کہتا ہے کہ وہ دونوں کافر تھے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کو فتح الباری میں نقل کیا ہے، یہ ان (کافروں) سے خطاب کی واضح دلیل ہے، اگرچہ ہمارے نزدیک اس حدیث سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں مومن تھے۔

قصہ مختصر! ایمان کے اوامر اور اس کے ارکان قرآن وسنت میں ایک حد پر ہیں۔ ان میں اختلاف پیدا نہیں ہوا، مگر اس وقت جب ایمان کو فروع اور اصول کی طرف تقسیم کیا گیا اور یہ ایک اصلِ باطل پر تفریع (فرع نکالنا) ہے، جی ہاں! جو بھی یہ کہتا ہے کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے، وہ ارکان اور زبان کے اقرار کو اس کے مسمی (مفہوم) سے خارج کرتا ہے، مگر یہ قول باطل ہے، جیسا کہ آپ جان چکے ہیں۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''إرشاد الفحول'' میں لکھا ہے: تکلیف میں شرعی شرط کا حصول اکثر شافعیہ اور حنفی عراقیوں کے نزدیک شرط نہیں ہے، جب کہ ایک جماعت نے، جن میں رازی، ابو حامد، ابو زید اور سرخسی شامل ہیں، کہا ہے کہ وہ شرط ہے۔ یہ مسئلہ اپنے عموم پر نہیں ہے، کیوں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ، مثلاً: جنبی اور محدث دونوں نماز کے مامور ہیں، بلکہ نماز اس کے ایک جزو میں مفروض ہے اور وہ یہ ہے کہ کفار شرائع کے مخاطب ہیں، یعنی پہلوں کے نزدیک عملاً فروعِ عبادات کے مخاطب ہیں نہ کہ بعد والوں کے نزدیک۔ بعد والوں کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ کفار نواہی کے مکلّف ہیں نہ کہ اوامر کے، کیوں کہ نواہی ہی ڈانٹ ڈپٹ والی سزاؤں کے زیادہ لائق ہیں، جب کہ حق وہ ہے جس کی طرف پہلے گئے اور جمہور کا بھی یہی موقف ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ (کفار) امرِ ایمان کے مخاطب ہیں، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ (کفار ومومنین) سبھی کی طرف مبعوث ہوئے ہیں۔ نیز وہ معاملات کے بھی مخاطب ہیں۔ ان (کفار) کے فروعِ عبادات کے مخاطب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ آخرت میں ان (ان کے ادا نہ کرنے) پر مواخذہ کیے جائیں گے۔ باوجود اس کے کہ

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٩٢)

شرعی شرط، جو ایمان ہے، حاصل نہیں ہے۔ پہلوں نے اوامرِ عامہ سے استدلال کیا ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ يَاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ ﴾ [البقرة: ٢١] ''اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو۔'' وغیرہ اور وہ (کفار) من جملہ لوگوں کے ہیں۔ نیز انھوں نے اس (عبادت) کے ترک پر کفار کی جو وعید کی گئی ہے اس سے بھی استدلال کیا ہے، جیسے ارشادِ الٰہی ہے:

﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِيْ سَقَرَ ۝ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ ﴾ [المدثر: ٤٢، ٤٣]

''تمھیں کس چیز نے (سقر) میں داخل کر دیا؟ وہ کہیں گے ہم نماز ادا کرنے والوں میں نہیں تھے۔''

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کفار کا یہ قول ان کے جھوٹ کے جواز کی بنا پر حجت نہیں ہے، کیوں کہ اگر وہ جھوٹ بولتے ہوتے تو ان کی تکذیب کی جاتی۔ ان کی ایک اور دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ لَا يُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ ﴾ [حمٓ السجدة: ٧]

''اور مشرکوں کے لیے بڑی ہلاکت ہے۔ وہ جو زکات نہیں دیتے۔''

نیز اللہ عزوجل کا یہ ارشاد ہے:

﴿ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًا ۝ يُّضٰعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيْهٖ مُهَانًا ﴾

[الفرقان: ٦٨، ٦٩]

''اور جو یہ کرے گا وہ سخت گناہ کو ملے گا۔ اس کے لیے قیامت کے دن عذاب دگنا کیا جائے گا اور وہ ہمیشہ اس میں ذلیل کیا ہوا رہے گا۔''

رہیں اس موضوع سے متعلق احادیث تو وہ بہت زیادہ ہیں۔

بعد والوں نے اپنے موقف کے حق میں یوں استدلال کیا ہے کہ اگر کفار فروعِ عبادات کے مکلف ہوتے تو ان کی طرف سے یہ عبادات درست وصحیح ہوتیں، کیوں کہ صحت امر کی موافقت ہے یا امتثال کا امکان ہے، اس لیے کہ امکان شرط ہے اور ان کی طرف سے یہ امکان صحیح نہیں ہے، کیوں کہ کفر اس میں مانع ہے اور حالتِ کفر میں کفر کے مانع کی بنا پر اس کا امتثال ممکن نہیں ہے، نہ ہی اس (حالتِ کفر) کے بعد اس کا امکان ہے، کیوں کہ اس کے بعد کی حالت موت کی حالت ہے اور اس حالت میں خطاب ویسے ہی ساقط ہو جاتا ہے۔

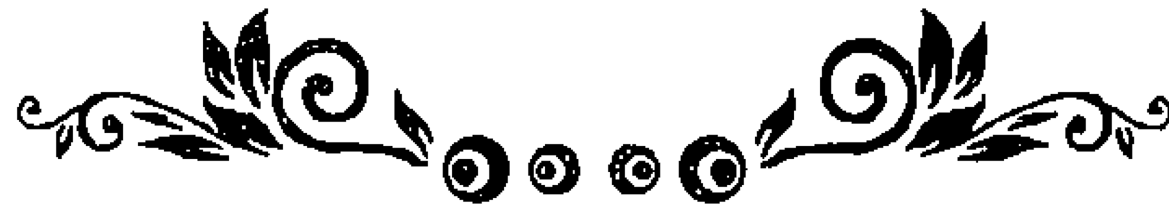
انھوں (پہلوں) نے اس استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ تو محلِ نزاع نہیں ہے، کیوں کہ حالتِ کفر میں کسی کو کسی عمل کا مکلف قرار دینے میں اس کے مسبوق الایمان ہونے کی قید نہیں ہے، اور کافر کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ مسلمان ہو جائے اور وہ وہ کام کرے جو اس پر واجب ہے، جس طرح جنبی اور محدث کہ یہ دونوں نماز کے مامور ہیں، باوجود اس کے کہ وہ دونوں اس سے مانع کے ساتھ متلبس ہیں اور ان دونوں پر یہ واجب ہے کہ وہ اس مانع کا ازالہ

کریں، تاکہ ان کی نماز درست ہو سکے اور امتناعِ وصفی امکانِ ذاتی کے منافی نہیں ہے۔

انھوں (بعد والوں) نے اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ اگر کفار مکلّف اور پابند ہوتے تو ان پر ان (پابندیوں) کی قضا واجب ہوتی۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ ملازمت ممنوع ہے، کیوں کہ اس کے درمیان اور وقوعِ تکلیف اور اس کی صحت کے درمیان کوئی عقلی ربط نہیں ہے۔ خصوصاً اس شخص کے قول پر جو یہ کہتا ہے کہ قضا تو صرف امرِ جدید پر ہی واجب ہوتی ہے، نیز فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾ [الأنفال: ٣٨] ''اگر وہ باز آ جائیں تو جو کچھ گزر چکا انھیں بخش دیا جائے گا۔'' قضا کے عدمِ وجوب پر دلیل ہے۔

تفصیل کے قائل اہلِ علم نے اس سے دلیل پکڑی ہے کہ نہی منہی کے فعل کو ترک کرنے کا نام ہے اور وہ کفر کے ساتھ ممکن ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کفر فعل کی طرح ترک سے بھی مانع ہے، کیوں کہ وہ عبادت ہے جس پر بندے کو ثواب ملتا ہے اور یہ ایمان کے بعد ہی درست ہے۔ نیز نہی میں جس چیز کا مکلّف بنایا جاتا ہے وہ رکنا ہے اور رکنا ایک فعل ہے۔ انتھٰی کلامہ رحمہ اللہ تعالیٰ[1]

قصہ کوتاہ! اس بات میں حق پہلوں کا قول ہے نہ کہ پچھلوں کا اور نہ ہی تفصیل کرنے والوں کا، واللہ أعلم



[1] إرشاد الفحول (١/٣٣-٣٥)

22

توحید اور صفات میں مختلف جماعتوں کے عقائد ونظریات

سوال توحید اور صفات کے باب میں مختلف جماعتوں کے عقائد ونظریات بالا جمال کیا ہیں؟

جواب حاصل کلام یہ ہے کہ صفات وتوحید کی نفی فلاسفہ، معتزلہ وغیرہم جہمیہ کا عقیدہ ہے، اگرچہ فلاسفہ اور معتزلہ کے درمیان ایک قسم کا فرق رہا ہے۔ اسی طرح بغدادیوں اور بصریوں کے درمیان سمع و بصر میں اختلاف ہے کہ ان سے مراد علم ہے یا علم کے سوا ادراک مراد ہے، ایسے ہی ارادے ہیں۔

سلف نے اسی مذہب کو قولِ جہم کا نام دیا ہے، کیوں کہ وہی پہلا شخص ہے جس نے اسلام میں اس عقیدے کا اظہار کیا۔ یہ مذہب دراصل صابئہ، فلاسفہ، مشرکین، براہمہ، یہود اور سحرہ کا مذہب رہا تھا۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا جہت میں اثبات، صفات کو ثابت کرنے والے کلابیہ، اشعریہ، کرامیہ، اہلِ حدیث، جمہور فقہا ومجتہدین، جمہور صوفیہ، حنبلیہ اور اکثر مالکیہ وشافعیہ کا مذہب ہے۔ ان میں سے شاذ و فاذ ہی ایسے ہیں جن کا یہ مذہب نہ ہو۔ اسی طرح یہ بہت سے حنفیہ یا ان میں سے اکثر اور نیز سلفیہ کا قول ہے، لیکن تشبیہ کی حد تک اثبات میں زیادتی کرنا غالی روافض، جاہل اہلِ حدیث اور بعض صوفیہ کا قول ہے۔ جہمیہ کی نفی اور مشبہہ کے اثبات کے درمیان کئی مراتب ہیں۔ بعض اشعریہ صفاتِ خبریہ میں جہمیہ کے موافق ہیں اور ان کے جمہور صفاتِ حدیثیہ میں ان کے موافق ہیں۔ رہیں صفاتِ قرآنیہ تو اشعریہ کے اس میں دو قول ہیں: اشعری اور باقلانی۔ ان کے دیگر قدما ان کا اثبات کرتے ہیں اور ان میں سے بعض ان کے بعض کا اقرار کرتے ہیں۔ ان میں ایک دوسری جہت سے تجہم پایا جاتا ہے، کیوں کہ اشعری اس جُبّائی کے ساتھ ملا ہوا ہے جو معتزلہ کا شیخ تھا۔ کلام میں اس کی طرف اشعری کی نسبت اصحابِ اشعری اور ان کے غیر کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ باقلانی اثبات میں اشعری سے بڑھا ہوا ہے، ان باتوں کی رو سے جنھیں انھوں نے اپنی کتاب ''الإبانة'' میں ذکر کیا ہے۔ باقلانی کے بعد ابن فورک ہے، کیوں کہ وہ بعض ان (صفات کا)، جو قرآن میں ہیں، اثبات کرتا ہے۔

رہا جوینی اور ہر وہ شخص جو اس کے طریق پر چلنے والا ہے تو یہ سب معتزلہ کے مذہب کی طرف رجحان رکھتے

ہیں، کیوں کہ ابو المعالی آثار کی بہت کم معرفت رکھتا تھا اور وہ ابن ہاشم کی کتابوں کا مطالعہ کرتا رہتا تھا، لہٰذا اس میں ان دونوں چیزوں نے اثر کیا ہے۔ قشیری ابن فورک کا شاگرد ہے، لہٰذا اس نے اشعری مذہب کی تعظیم کی ہے۔ ان میں اور حنابلہ کے درمیان باہم نفرت پیدا ہوگئی، بعد ازاں کہ وہ آپس میں شیر وشکر اور صلح جو تھے۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ابو عبداللہ بن حامد اثبات میں خاصے قوی اور تیز ہیں اور صفاتِ خبریہ کے مسائل میں فروع نکالنے والے ہیں۔ ان کے ساتھی قاضی ابو یعلیٰ ان کے طریق پر چلے، لیکن وہ اثبات میں ان سے نرم اور زیادتی کرنے سے بہت دور ہیں۔

رہے ابو عبداللہ بن بطہ تو شیخ ابو محمد اور متاخر محدثین ان کے طریقے کی طرف میلان رکھتے ہیں، مگر تمیمی حضرات، جیسے: ابو الحسن، اس کا بیٹا ابو الفضل اور اس کا بیٹا رزق اللہ تو یہ سب اثبات سے بہت دور، موافقتِ غیر کی طرف بہت قریب اور قول میں بہت نرم ہیں۔ لہٰذا صوفیہ نے ان کا اتباع کیا ہے۔ اشعریت کے معتقد جیسے باقلانی و بیہقی بھی اس جانب رجحان رکھتے ہیں، کیوں کہ ابو الفضل نے امام احمد رحمہ اللہ کا جو عقیدہ لکھا ہے، بیہقی کا اس پر اعتماد ہے، باوجود اس کے کہ قوم سنتِ نبوی پر چل رہی ہے۔

رہا ابن عقیل تو جب وہ منحرف ہوا تو اس کے کلام میں صفات، قدر اور کراماتِ اولیا کے بارے میں قوی مادۂ اعتزال واقع ہوگیا، اس طریقے سے کہ اشعری اس سے زیادہ اچھے قول والا اور اس سے سنت کے زیادہ قریب ہے، کیوں کہ اشعری اہلِ حدیث کے مذہب کی طرف منتسب ہے اور اس کے نزدیک ان (اہلِ حدیث) کے امام، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ ہیں۔

ابوبکر عبدالعزیز وغیرہ نے مناظرات میں ایک ایسی چیز ذکر کی ہے جو ان کے متکلمین اہلِ حدیث میں سے ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور وہ (چیز) ان کو ان (اہلِ حدیث) کا مخالف نہیں گردانتی ہے، وہ قدیم دور سے ایک دوسرے کے متقارب تھے، مگر یہ کہ ان میں سے بعض نے ان پر ایسی چیز کا انکار کیا کہ جس کا انکار کرنے والا ان کے گروہ سے نکل کر متکلمین میں شامل ہو جائے گا، اس بدعت کی بنا پر ہے جو اس کے اندر پائی جاتی ہے، باوجود اس کے کہ دراصل اس کا مذہب سنتِ محضہ پر نہیں ہے، بلکہ اس میں ایسی کوتاہی کرنے والا ہے جو کوتاہی معروف ہے۔

جہاں تک اشعریہ کا تعلق ہے تو سنت سے وہ جس چیز کا بھی اثبات کرتے ہیں، اس میں وہ حنبلیہ کی فرع ہوتے ہیں، جس طرح متکلمہ حنبلیہ قیاسِ عقلی کے ساتھ احتجاج کرنے میں ان کی فرع ہیں اور ان میں فرقت و جدائی فتنۂ قشیری کی وجہ سے ہوئی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اشعریۂ خراسانیین تعطیل کے ساتھ منحرف ہو گئے تھے۔ حنبلیہ میں سے بہت سوں نے اثبات میں زیادتی کی اور قاضی ابو یعلیٰ نے تاویل کے ابطال میں ایک کتاب تصنیف کی جس

میں اس نے قشیری کے شیخ ابن فورک پر رد کیا۔ خلیفہ وغیرہ اس کی طرف مائل تھے۔ جب سلاجقہ کے سبب قشیریہ کے ہاتھوں میں حکومت آئی تو یہ فتنہ جاری ہو گیا اور اس میں کچھ باطل کے ساتھ اکثر حق قرائین کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور قشیریہ حق کی ایک نوع کے ساتھ اپنے ہمراہ بہت سا باطل رکھتے ہیں۔ لہٰذا ابن عقیل کے کلام میں اس کے شیخ ابو علی بن الولید اور ابو القاسم بن التبانی، جو دونوں ہی معتزلی تھے، کے سبب معتزلی مادہ واقع ہو گیا۔ لہٰذا کتاب اثبات التنزیہ وغیرہ میں اس کا کلام مریسی وغیرہ کے کلام کے مشابہ ہے، لیکن اس کا اثبات میں بہت سا اچھا کلام ہے اور کتاب الارشاد وغیرہ میں اس کے اسی کلام پر معاملہ ٹھہر گیا، باوجود اس کے کہ وہ اثبات میں زیادتی کرتا ہے، لیکن اس کے باوجود صفات میں اس کا مذہب قدمائے اشعریہ اور کلابیہ کے مذہب کے قریب ہے۔ اس میں وہ کہتا ہے: قرآن مجید اور خبرِ متواتر جس (صفت) پر دلالت کرے اس کی تاویل نہیں کی جائے گی، ہاں اس کے غیر کی تاویل کی جائے گی۔ لہٰذا بعض حنبلیوں نے کہا ہے کہ ہم تو متوسط ہیں، ہم ابن عقیل کی تعطیل اور ابن حامد کی تشبیہ کے درمیان ہیں۔

جہاں تک غزالی کا تعلق ہے تو شفا وغیرہ میں ابن سینا کے کلام، اخوان الصفا کے رسائل اور ابو حیان توحیدی کے کلام کے سبب اس کے کلام میں مادۂ فلسفیہ پایا جاتا ہے۔ رہا مادۂ معتزلیہ تو وہ اس کے کلام میں بہت تھوڑا یا معدوم ہے، جس طرح ابن عقیل کے کلام میں مادۂ فلسفیہ قلیل یا معدوم ہے۔ احیاء علوم الدین میں غزالی کا کلام عمدہ ہے، لیکن اس میں چار فاسد مواد ہیں:

① مادۂ فلسفیہ۔ ② مادۂ کلامیہ۔

③ مادۂ ترہاتِ صوفیہ۔ ④ مادۂ از احادیثِ موضوعہ۔

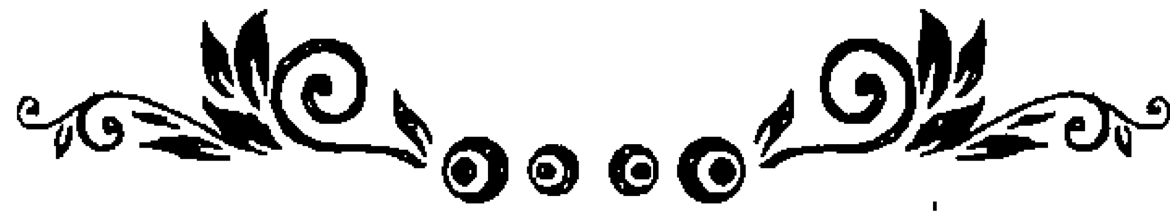
مقالات مصنفات کے تناقض کے حوالے سے اس (غزالی) کے اور ابن عقیل کے درمیان قدرِ مشترک ہے، کیوں کہ مصنفات سے کسی مصنف میں ایک عقیدے اور نظریے کی نصرت و تائید کرتے ہیں تو کسی دوسری مصنف میں اسی عقیدے کا انکار کر دیتے ہیں اور جب وہ کسی گروہ کے طریقے پر کوئی تصنیف کرتے ہیں تو اس تصنیف پر اسی گروہ کا مذہب غالب ہو جاتا ہے۔

رہا ابن الخطیب تو وہ بہت سے اضطراب کا شکار ہے، وہ کسی ایک حالت پر ہرگز قرار نہیں پکڑتا ہے۔ اس کا کلام گویا بحث و جدل کا ایک مجموعہ ہے۔ اس کی صورتِ حال کچھ یوں بنی ہوئی ہے کہ جیسے کوئی شخص طالب و خواست گار ہو اور وہ اپنے مطلوب کی راہ نہ پاتا ہو، برخلاف ابو حامد کے کہ وہ بہت سا استقرار رکھتا ہے۔ اشعریہ کی غالب حالت یہ ہے کہ وہ اسما و احکام کے باب میں مرجیہ ہیں اور تقدیر کے باب میں جبریہ ہیں۔ رہی صفات تو ان کے بارے میں وہ جہمیہ محضہ نہیں ہیں، بلکہ ان میں یک گونہ تجہم پایا جاتا ہے۔ رہے معتزلہ تو اسما و احکام کے بارے میں وہ

وعیدیہ ہیں اور تقدیر کے باب میں قدریہ اور جہمیہ محضہ ہیں۔ متاخرینِ شیعہ ان کے پیرو بن گئے ہیں اور انھوں نے اس میں امامت وتفضیل (سیدنا علی کو ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم پر فضیلت دینے کا عقیدہ) کا اضافہ کرلیا ہے اور وعید میں ان کے مخالف ہو گئے ہیں اور یہ لوگ ائمہ کے خلاف خروج کرنے کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔ رہے اشعریہ تو وہ شیعہ کو اہلِ حدیث کے موافق نہیں سمجھتے۔

قصہ مختصر! وہ (اشعریہ) متکلمین میں سے اہلِ سنت و حدیث کے مذہب کے بہت زیادہ قریب ہیں۔ نیز کلابیہ وکرامیہ ان کے مذہب کے قریب تر ہیں۔

مذکورہ بالا یہ تفصیل شیخ الاسلام احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام رضی اللہ عنہم کے افادات سے ماخوذ ہے۔[1] واللہ أعلم بالصواب.



[1] مجموع الفتاویٰ (٦/٥١_٥٥)

23

رسول اللہ ﷺ کی آل، اہلِ بیت، قرابت دار اور عترت سے کون لوگ مراد ہیں؟

سوال رسول اللہ ﷺ کی آل، اہلِ بیت، قرابت دار اور عترت کون لوگ ہیں؟ کیا ان تمام الفاظ کا اطلاق ایک ہی معنی پر ہوتا ہے یا ہر لفظ کے کوئی خاص معنی ہیں؟

جواب احادیث میں علما وفقہا کے کلام میں ان الفاظ کے اطلاق کے وقت ان کا مفہوم راجح قول کے مطابق ایک ہی ہے۔ ان سے مراد ہر وہ شخص ہے جو ذاتی نسبت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہو، جس طرح کہ صحیح احادیث تصریحاً اور تلویحاً اس پر دلالت کرتی ہیں۔ جمہور اہلِ علم نے اس کو اس شخص کے ساتھ خاص کیا ہوا ہے، جس پر، آپ ﷺ کے قرابت داروں میں سے، صدقہ حرام ہے، جب کہ دوسرے اہلِ علم نے اس کو عام رکھا ہے۔

جہاں تک لفظ ''آل'' کا تعلق ہے تو یہ اسمِ جمع ہے۔ صحاح میں جو آل کو جمع کہا گیا ہے تو محققین نے اس کو اعم معنی کے ارادے پر محمول کیا ہے کہ جس کی دلالت دو سے زیادہ پر ہو اور اسمِ جمع وغیرہ اس پر صادق آتا ہے، لہٰذا اس میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ لفظ آل عقلا کی طرف اضافت کے لیے مختص ہے۔ شمنی نے آل کی اضافت کو مردوں کے ساتھ مقید کیا ہے، جب کہ دوسرے اہلِ علم نے اس کی اضافت کے عورتوں کی طرف وارد ہونے کے ذریعے اس کا تعاقب کیا ہے، چنانچہ زہیر کہتا ہے:

عَفا من آلِ فاطِمةَ الجِواءُ

''آلِ فاطمہ کی کشادہ وادی کے آثار مٹ چکے ہیں۔''

نیز اس نے یہ بھی کہا ہے:

عَفا من آلِ ليلىٰ بطنُ ساق

''آلِ لیلیٰ کی وادی بطنِ ساق کے آثار مٹ چکے ہیں۔

نیز زہیر نے کہا ہے:

أمِن آل ليلىٰ عرفت الطلولا

''کیا تم نے آلِ لیلیٰ کے گھروں سے ٹیلوں کو پہچان لیا ہے؟''

چنانچہ زہیر کی فصاحت متفق علیہ ہے۔ غلیمی نے اس کے جواب میں کہا ہے: زہیر کی فصاحت پر اتفاق سے اس کا شاذ کلام نہ کرنا لازم نہیں آتا۔

لفظ آل کی اضافت ضمیر کی طرف ہو جاتی ہے، لیکن بہت کم، جیسا کہ ابن مالک نے اشعارِ عرب میں اس کے ورود کی دلیل کے ساتھ اس کو صحیح ثابت کیا ہے، جب کہ کسائی، نحاس اور زبیدی نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ایسا کرنا لحن (اعرابی یا نحوی غلطی) ہے۔

سیبویہ اور نحویوں کی ایک جماعت کے نزدیک ''آل'' کی اصل ''اہل'' ہے، چنانچہ زمخشری نے کشاف میں اور مجد الدین نے قاموس میں بھی اسی قول پر اقتصار و اکتفا کیا ہے۔ اس کی تصغیر اویل اور اہیل آتی ہے۔ ابن حجر ہیتمی نے ''الإیعاب شرح العباب'' اور ''الدر المنضود'' میں کہا ہے کہ یہی زیادہ مشہور ہے۔ [1] حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے اس قول کی غلطی کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے: اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ لفظ اہل کی اضافت عاقل اور غیر عاقل دونوں کی طرف آتی ہے، جب کہ لفظِ آل عاقل کے سوا کسی کی طرف مضاف نہیں ہوتا، سوائے شاذ و نادر کے۔ نیز لفظ اہل کی اضافت نکرہ کی طرف ہوتی ہے۔ لفظ آل کی ضمیر کی طرف اضافت شاذ ہے اور جب کسی کی طرف آل کی اضافت کریں تو وہ بھی اس میں داخل ہوتا ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ [المؤمن: ٤٦] ''آلِ فرعون کو سخت ترین عذاب میں داخل کرو۔''

نیز اس کا ارشاد:

﴿ اٰلَ اِبْرٰهِيْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ ﴾ [آل عمران: ٣٣] ''ابراہیم کے گھرانے اور عمران کے گھرانے کو۔''

مزید اس کا فرمان:

﴿ اِلَّآ اٰلَ لُوْطٍ نَجَّيْنٰهُمْ بِسَحَرٍ ﴾ [القمر: ٣٤]

''سوائے لوط کے گھر والوں کے، انھیں ہم نے صبح سے کچھ پہلے نجات دی۔''

ایسے ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد:

((اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلیٰ آلِ أَبِي أَوْفیٰ)) [2] ''اے اللہ! ابو اوفیٰ کے خاندان پر رحمت نازل فرما۔'' انتھی

امام کسائی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ آل کی اصل اول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کی تصغیر اویل ہے۔ کئی

---

[1] الدر المنضود في الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود لابن حجر الهيتمي (ص: ١٢١)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤٢٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٨٧)

ایک محققین نے ان کی رائے کی تائید کی ہے۔ الشیخ ابن حجر رحمہ اللہ نے الامداد اور الفتح میں اس موقف کو راجح قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ اُہیل کا کوئی شاہد نہیں ہے اور یہ بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی کہ اُہیل اصل متنازع فیہ ہے۔ اہیل کے اہل کی تصغیر ہونے میں کوئی مانع نہیں ہے۔

بنا بریں لفظ ''آل'' آل یؤول سے مشتق ہے، جو ''رَجَعَ'' کے معنی میں ہے۔ کسی آدمی کی آل وہ ہوتی ہے جو اس کی طرف راجع اور مضاف ہوتی ہے۔ اسی سے لفظ ''الإيالة'' مشتق ہے، جو ''السياسة'' کے معنی میں ہے۔ قاموس اور صحاح کے مصنفین نے کہا ہے کہ آدمی کی آل اس کے اہل، اس کے متبعین اور اس کے اولیا ہوتے ہیں۔ امام راغب رحمہ اللہ نے مفردات میں کہا ہے کہ آل کا استعمال انسان کے ساتھ اختصاصِ ذات یا قرابت یا موالات کے ساتھ مختص ہوتا ہے۔

اس لفظ کا مادہ اصل اور حقیقتِ شے کے لیے موضوع ہے، لہٰذا اہلِ علم کسی شے کی حقیقت کا نام تاویل رکھتے ہیں، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

﴿ هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّا تَاْوِيْلَهٗ ﴾ [الأعراف: ٥٣] ''وہ اس کے انجام کے سوا کس چیز کا انتظار کر رہے ہیں؟''

نیز اس کا ارشاد ہے:

﴿ وَ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ﴾ [النساء: ٥٩] ''اور انجام کے لحاظ سے زیادہ اچھا ہے۔''

اور جیسے التاویل بمعنی التفسیر ہے، کیوں کہ کلام کی تفسیر اس کی حقیقت کا بیان ہوتی ہے۔[1] نیز ''تاویل الرؤیا'' بھی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہ تھا آل کے لفظ و معنی کا لغوی بیان۔ رہا آل کا شرعی بیان تو اس کے بارے میں چند قول ہیں: ایک یہ ہے کہ بنو ہاشم اور بنو مطلب کے وہ مومن لوگ آل ہیں جن پر زکات حرام ہے، چنانچہ امام شافعی، احمد اور جمہور علما کے ہاں یہی موقف زیادہ مشہور اور قابلِ اعتماد ہے۔ ابن حجر مکی نے شرح عباب میں صحیح مسلم کی صدقے کے بارے میں حدیث: ((إِنَّهَا لَا تَحِلُّ لِمُحَمَّدٍ وَلَا لِآلِ مُحَمَّدٍ))[2] ''بلاشبہہ وہ (صدقہ وزکات) محمد (ﷺ) اور آلِ محمد (ﷺ) کے لیے حلال نہیں ہے۔'' کی دلیل کے ساتھ کہا ہے کہ بنو ہاشم اور بنو مطلب کے وہ لوگ جن پر صدقہ حرام ہے، وہی آپ ﷺ کے اقارب (آل) ہیں نہ کہ کوئی اور۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''جلاء الأفهام'' میں کہا ہے: اس قول کی دلیل چند وجوہ سے ہے:

① ایک تو وہ روایت ہے جو صحیح بخاری میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حسن یا حسین رضی اللہ عنہما کے منہ سے صدقے کی کھجور نکلوا دی اور فرمایا:

---

① جلاء الأفهام (ص: ٢٠٣۔٢٠٤)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٧٢)

«أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ آلَ مُحَمَّدٍ لَا يَأْكُلُوْنَ الصَّدَقَةَ»[1]

''تمھیں معلوم نہیں کہ آلِ محمد صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔''

یہی روایت صحیح مسلم میں ان الفاظ سے مروی ہے:

«إِنَّا لَا تَحِلُّ لَنَا الصَّدَقَةُ»[2] ''ہمارے لیے صدقہ حلال نہیں ہے۔''

② دوسری وجہ یہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلِ بیت وہ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے، چنانچہ وہ آلِ علی، آلِ عقیل، آلِ جعفر اور آلِ عباس رضی اللہ عنہم ہیں۔ زید رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا: کیا ان سب پر یہ صدقہ حرام ہے؟ انھوں نے کہا: جی ہاں![3] نیز یہ ثابت شدہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آلِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے۔[4]

③ ایک وجہ یہ ہے کہ عبدالمطلب بن ربیعہ اور فضل بن عباس رضی اللہ عنہما نے جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا کہ ان کو صدقہ وصول کرنے کا عامل بنا دیا جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ وَإِنَّهَا لَا تَحِلُّ لِمُحَمَّدٍ وَلَا لِآلِ مُحَمَّدٍ» (أخرجه مسلم)[5]

''وہ صدقہ تو لوگوں (کے مال) کا میل کچیل ہے، بلاشبہہ وہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آلِ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے حلال نہیں ہے۔''

④ ایک وجہ یہ ہے کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کرتے وقت کہا تھا:

«اَللّٰهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ وَمِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَمِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ ضَحَّى به» (أخرجه مسلم)[6]

''اے اللہ! محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)، آلِ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور امتِ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے قبول فرما! پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کی۔''

عطف کی حقیقت مغایرت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت آل سے زیادہ عام ہے اور کلامِ نبوی کے ذریعے آل کی تفسیر کرنا کسی غیر کے کلام کے ذریعے اس کی تفسیر کرنے سے زیادہ اولیٰ و بہتر ہے۔[7] انتهىٰ حاصله.

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤١٤)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٦٩)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٤٠٨)

④ صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٧٢)

⑤ صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٧٢)

⑥ صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦٧)

⑦ جلاء الأفهام (ص: ٢١٥)

شریف سمہودی نے ''جواهر العقدین'' میں کہا ہے: سابقہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آلِ محمد شرعاً خمس الخمس (پانچویں کا پانچواں) کے مستحقین کے ساتھ مخصوص ہیں، یعنی وہ جن پر صدقہ حرام ہے۔ نیز آپ ﷺ کے تمام قرابت داروں میں سے بنو ہاشم اور بنو مطلب بھی آل میں داخل ہیں۔[1] انتہٰی

ابن اثیر نے نہایہ میں کہا ہے: نبی مکرم ﷺ کی آل کے بارے میں اہلِ علم کا اختلاف ہے۔ اکثر کے نزدیک آپ ﷺ کے اہلِ بیت ہی آپ ﷺ کی آل ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آلِ محمد وہی ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور وہ صدقے کے عوض خمس الخمس لیتے ہیں، نیز بنو ہاشم اور بنو مطلب کے مومن بھی آپ ﷺ کی آل سے ہیں۔[2] انتہٰی

صحیح قول کے مطابق شافعیہ، حنابلہ، اکثر حنفیہ اور امام مالک رحمہ اللہ کے ایک قول کے مطابق آلِ رسول ﷺ پر حرام صدقے سے مراد زکات ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ان پر صدقہ حرام ہونے کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ صدقہ لوگوں (کے مال) کا میل کچیل ہے، یعنی تطہیر کی جنس سے ہے، جس پر آیتِ کریمہ دلالت کرتی ہے، ہر فرض اور واجب صدقہ زکات کے حکم میں داخل ہے، جیسے: کفارہ، نسک کے دم، اور صحیح قول کے مطابق منذور، کیوں کہ نذر واجب ہے نہ کہ جائز۔ سید سمہودی کے نزدیک منذور کا آل کے لیے حلال ہونا ہے۔ سید علامہ عمر البصری کے نزدیک بھی یہی درست قرار پایا ہے۔ قابلِ اعتماد بات ان پر مذکورہ واجب صدقات کو بھی حرام قرار دینا ہے، اگرچہ وہ خمسِ خمس سے روک دیے جائیں، کیونکہ ان کا شرف اس سے تنزیہ کا تقاضا کرتا ہے، گو تحریم کے دو سبب ہیں سے ایک سبب زائل ہو جاتا ہے جو خمس خمس کے ساتھ مستغنی ہونا ہے، کیوں کہ تحریم کی علت مرکب نہیں ہے، بلکہ دو معنوں میں سے ہر ایک، ایک مستقل علت ہے۔ شاید جواز کے قائل نے ترکیبِ علت کو ملحوظِ خاطر رکھا اور اس بات کو سمجھا کہ ضرورت دو جزؤں میں سے صرف ایک کے ملاحظے کی مقتضی بن گئی ہے کہ خمسِ خمس کے ساتھ غنا و بے پروائی ہوتی ہے اور یہ جزو زائل ہو چکا ہے۔

اس حالت میں من جملہ جواز کے قائلین کے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ہیں، جیسا کہ امام طحاوی اور اصطخری نے اس کو نقل کیا ہے۔ نیز ہروی اور شافعیہ کی ایک جماعت نے اس کو اختیار کیا ہے۔ اس مسئلے کے اطراف پر تفصیلی کلام مذہب کی کتابوں میں ہے، جب کہ حق پہلا قول ہی ہے۔

دوسرا قول: آل سے مراد صرف بنو ہاشم ہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ اسی طرف گئے ہیں۔

---

[1] جواهر العقدين (ص: ٢٠٩)

[2] النهاية (١/١٩٢)

تیسرا قول: آل سے مراد علی، عباس، جعفر، عقیل اور حمزہ رضی اللہ عنہم کی اولاد ہیں۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وارث ہیں اگر ہم یہ فرض کریں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وراثت تقسیم ہو سکتی ہے۔ بعض اہلِ علم نے اس قول کی تائید میں مبالغہ کرتے ہوئے یہ تک کہہ ڈالا کہ ان کو چھوڑ کر آل کی تفسیر کرنے والا غلطی پر ہے۔ ابن حجر مکی نے "الدر المنضود" میں اور ان کے علاوہ دیگر لوگوں نے دیگر کتابوں میں کہا ہے اور بات ایسے نہیں ہے جیسے ان کا گمان ہے۔

چوتھا قول: آل سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات اور اولاد ہے، یعنی اہلِ بیتِ سکنیٰ اور اہلِ بیتِ نسب۔ ابن حجر کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ سے مروی دو روایتوں میں سے یہ روایت زیادہ صحیح ہے۔

پانچواں قول: آل سے مراد صرف فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد اور قیامت تک ان کی اولاد ہے۔ چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ نے شرح مہذب میں اس قول کو حکایت کیا اور کہا ہے کہ یہ شافعیہ کی ایک وجہ ہے اور ان کے علاوہ نے بھی اس کو حکایت کیا ہے۔

چھٹا قول: آل سے مراد تمام قریش ہیں، چنانچہ ابن الرفعہ نے اس کو "الكفاية" میں حکایت کیا ہے۔

ساتواں قول: دعا اور اس کی طرح کے مقام کی بہ نسبت آل سے مراد ساری امتِ اجابت ہے۔ چنانچہ اس قول کو ابن اثیر نے النہایہ میں تمریض کے صیغے کے ساتھ حکایت کیا اور کہا ہے: کہا گیا ہے کہ اس (آل) سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والے ہیں۔ "جلاء الأفهام" میں بھی اس قول کے موافق قول بیان ہوا ہے۔ اسی طرح زہری نے اور نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم میں ان کو اختیار کیا ہے۔

ابن حجر مکی نے شرح عباب میں صفتِ صلاۃ کے ذیل میں کہا ہے: یہ سفیان وغیرہ کا قول ہے۔ اسی کی تائید کرتا ہے وہ قول جو صحیح ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب فاطمہ، علی اور ان کے دونوں بیٹوں (حسن وحسین) رضی اللہ عنہم کو ایک کپڑے میں لپیٹا اور یہ فرمانِ باری تعالیٰ پڑھا:

﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٣]

"اللہ تو یہی چاہتا ہے کہ تم سے گندگی دور کر دے اے گھر والو! اور تمھیں پاک کر دے، خوب پاک کرنا۔"

اور کہا: اے اللہ! یہ میرے اہل ہیں۔ واثلہ رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی: یا رسول اللہ! اور میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل سے ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اور تو میرے اہل سے ہے۔ انتہیٰ اس دلیل کے جواب کی طرف اہلِ بیت کے اطلاقِ ثالث کے ذیل میں اشارہ آئے گا۔

قاضی حسین اور راغب وغیرہما نے آل کو امت کے متقین کے لیے مقید کیا ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب

یہ سوال کیا گیا کہ آلِ محمد کون ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہر متقی شخص میری آل سے ہے اور آپ ﷺ نے یہ فرمانِ باری تعالیٰ تلاوت کیا:

﴿ اِنْ اَوْلِيَآؤُهٗٓ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ ﴾ [الأنفال: ٣٤] ''اس کے متولی نہیں ہیں مگر جو متقی ہیں۔''

اس کو امام طبرانی رحمہ اللہ [1] وغیرہ نے انس رضی اللہ عنہ سے ایک واہی سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔عزیزی نے کہا ہے: یہ ایک ضعیف حدیث ہے۔حلیمی نے کہا ہے: آل سے مراد نبی اکرم ﷺ کے قرابت داروں سے ہر متقی شخص ہے، کیوں کہ ادلہ اسی پر دلالت کرتی کہ آل سے آپ ﷺ کے وہی قرابت دار مراد ہیں جن پر صدقہ حرام ہے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ [2] نے کہا ہے کہ اس حدیث سے احتجاج کرنا حلال نہیں ہے، کیوں کہ اس کو انس رضی اللہ عنہ سے ابو ہرمز نے روایت کیا ہے جس کو یحییٰ بن معین نے کذاب کہا ہے اور حفاظِ حدیث میں سے امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ انتہی

میں کہتا ہوں: اس حدیث کے دوسرے طریق میں نوح بن مریم راوی ہے۔ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا ہے: نوح بن مریم اور ابو ہرمز نافع دونوں راوی ایسے ہیں کہ اہلِ علم میں سے کسی نے بھی ان سے احتجاج نہیں کیا ہے اور ان کو متہم بالکذب قرار دیا گیا ہے۔[3] انتہیٰ. یہی حال اس حدیث کا ہے:((آلِي كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ))[4] ''میری آل ہر متقی مومن ہے۔''

ابن حجر نے منح میں کہا ہے کہ یہ بالکل ضعیف ہے۔[5] نیز رسول اللہ ﷺ کا عید الاضحیٰ کے موقع پر قربانی کرتے وقت یہ دعا پڑھنا:((اَللّٰهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ مُّحَمَّدٍ وَمِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَمِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ)) (هكذا أخرجه مسلم)[6] اس حدیث کو ضعیف قرار دیتا ہے اور عطف کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں مغایرت پائی جاتی ہے۔لہٰذا کلامِ نبوی کے ذریعے آل کی تفسیر کرنا آپ ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کے کلام سے اس کی تفسیر کرنے سے بہتر ہے۔ کما تقدم

جلاء الأفهام میں کہا ہے کہ ان اقوال میں سے صحیح قول پہلا ہی ہے۔اس کے نزدیک ہی یہ قول ہے کہ آل سے مراد آپ ﷺ کی ازواجِ مطہرات اور اولاد ہیں۔ رہا یہ قول کہ آپ ﷺ کی آل سے مراد قیامت تک آنے والی

---

① المعجم الأوسط (٣٣٨/٣) المعجم الصغير (١٩٩/١) ضعيف الجامع (١٢) اس کی سند میں ایک سے زیادہ راوی کمزور ہیں، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے۔تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٣٠٤)

② شعب الإيمان (٢٢٥/٢)

③ جلاء الأفهام (ص: ٢٢٢)

④ كشف الخفا للعجلوني (١٧) یہ بے اصل روایت ہے۔

⑤ المنح المكية في شرح الهمزية (ص:٥٣١)

⑥ صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦٧)

آپ ﷺ کی امت اور متبعین ہیں یا اس سے مراد اتقیائے امت ہیں تو یہ قول ضعیف ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے اس شبہے کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا ہے: ((إن الصدقة لا تحل لمحمد ولا لآل لمحمد)) نیز فرمایا ہے: ((إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ مِنْ هَذَا الْمَالِ))[1] ''آلِ محمد تو اس مال (خمس خمس) سے کھاتے ہیں۔'' مزید فرمایا ہے: ((اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ رِزْقَ آلِ مُحَمَّدٍ قُوْتاً))[2] ''اے اللہ! آلِ محمد کو اتنا رزق دے جس سے ان کا گزارا چل سکے۔'' چنانچہ ان فرامینِ محمد ﷺ کے پیشِ نظر یہ قطعاً جائز نہیں کہ آلِ محمد ﷺ سے مراد عام امت ہو۔ درود کے جتنے بھی الفاظ ہیں، ان میں آل کے لفظ کو مذکور آل ہی پر محمول کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔ اس سے پھر کر اس قول (یعنی ساری امت ہی آل ہے) کی طرف جانا جائز نہیں ہوگا، لہٰذا جو شخص بھی کہتا ہے کہ نماز میں درود کے اندر لفظ آل سے ساری امت مراد ہے وہ شخص (حقیقت سے) بہت دور چلا گیا۔

جو شخص یہ کہتا ہے کہ آل سے مراد اتقیائے امت ہیں تو یاد رہے کہ اتقیائے امت آپ ﷺ کے اولیا تو ہیں، آل ہرگز نہیں ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص آل سے تو ہوتا ہے، اولیا سے نہیں اور کبھی ایسے ہوتا ہے کہ وہ اولیا سے تو ہوتا ہے آل سے نہیں، جیسے: خلفائے امت ہیں جو اللہ کی مخلوق کو آپ ﷺ کی سنت کی طرف دعوت دیتے ہیں اور آپ ﷺ کے دین کی نصرت و تائید کرتے ہیں، اگرچہ وہ آپ ﷺ کے اقارب سے نہ ہوں۔

ہر وہ شخص جو یہ گمان کرتا ہے کہ آپ ﷺ کی آل آپ ﷺ کے متبعین ہیں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض جگہوں میں قرینے کے مطابق متبعین پر بھی آل کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جہاں بھی آل کا لفظ واقع ہو اس سے مراد متبعین ہوں، چنانچہ ہماری پیش کردہ دلیلیں اس کی تائید کرتی ہیں۔[3] انتھٰی

علامہ شوکانی رحمہ اللہ کے مشائخ میں سے سید علامہ عبدالقادر بن احمد نے کہا ہے: حدیث: ((لا تحل الصدقة لمحمد لا لآل محمد)) کے بارے قابلِ اعتماد لوگوں میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا ہے کہ آل سے مراد آپ ﷺ کی امت کے مومن ہیں۔ درود پر مشتمل احادیث میں آل سے مراد لوگوں کے بارے میں اہلِ علم نے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ اس سے مراد آپ ﷺ کا کنبہ وقبیلہ اور اقربا ہیں۔ آل کی اصل اہل ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی آل سے مراد آپ ﷺ کے اہل، آپ ﷺ کی امت کے متبعین اور اولیا ہیں۔ آدمی کی آل اس کے متبعین ہوتے ہیں، کیوں کہ وہ اس کی طرف لوٹتے ہیں۔ یہ سب لغوی اعتبار سے تو صحیح ہے، مگر شرعی لحاظ سے

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٥٠٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧٥٩)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٩٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٥٥)

[3] جلاء الأفهام (ص: ٢٢٣_٢٢٨)

تو بعض نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ درود میں آل سے مراد اس امت کے مومن ہی ہیں، کیوں کہ یہ دعا ہے اور دعا کے مقام میں سنت اور طریقہ یہ ہے کہ اس میں ساری امت مراد ہوتی ہے۔ جس شخص نے یہ کہا کہ درود میں آل سے مراد وہی ہے جو زکات میں آل سے مراد ہے تو انھوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تعمیم کی یہ دلیل (یعنی آل سے ساری امت مراد لینا) نبی اکرم ﷺ سے وارد نص کے مخالف رائے ہے، کیوں کہ درود کی تعلیم پر مشتمل احادیث ان الفاظ میں وارد ہوئی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((قُولُوا: اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَعَلٰی آلِ مُحَمَّدٍ)) [1]

''کہو: اے اللہ! محمد (ﷺ) اور آلِ محمد (ﷺ) پر رحمتیں نازل فرما۔''

جیسے عبداللہ بن مسعود اور مرہ رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث ان الفاظ میں ہے:

((قُولُوا: اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰی إِبْرَاهِيمَ)) (أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي حميد الساعدي) [2]

''کہو: اے اللہ! محمد (ﷺ) پر، ان کی ازواجِ مطہرات اور ان کی ذریت پر رحمتیں نازل فرما، جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر رحمتیں نازل فرمائیں۔''

یہ دونوں احادیث صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف سے اس سوال: ''كَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ'' [3] ''(اے اللہ کے رسول!) ہم آپ (ﷺ) پر کیسے درود بھیجیں؟'' کے جواب میں وارد ہوئیں۔ اگر پہلی حدیث میں آل سے آپ ﷺ کی مراد امت کے مومن ہوتے تو ضروری تھا کہ دوسری حدیث میں آپ ﷺ اپنے ارشاد: ((وذريته)) کے بعد ''أتباعه'' کا اضافہ فرماتے، کیوں کہ یہ مقام، مقامِ بیان ہے۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ''المنتقیٰ'' میں اس پر باب بندی کرتے ہوئے یوں کہا ہے: ''باب ما يستدل به على تفسير آله'' تو اس باب میں انھوں نے ایک تو ابو حمید کے واسطے سے مروی حدیث بیان کی ہے اور ایک ابوداود کے ہاں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث پیش کی ہے:

((مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكْتَالَ بِالْمِكْيَالِ الْأَوْفٰی إِذَا صَلّٰی عَلَيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَلْيَقُلْ: اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَعَلٰی أَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَذُرِّيَّتِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰی إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ)) [4]

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١٩٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٦)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١٨٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٧)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١٨٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٥_٤٠٧)

[4] سنن أبي داود، رقم الحديث (٩٨٢) ضعيف الجامع (٥٦٢٦)

"جس کا جی چاہتا ہے کہ اسے اس کی میزان خوب بھری ہوئی ملے تو چاہیے کہ جب ہم اہلِ بیت پر صلاۃ (درود) پڑھے تو یوں کہا کرے: "اللھم صل علی ... الخ" اے اللہ! محمد (ﷺ) پر، ان کی ازواج امہات المومنین پر، ان کی ذریت پر اور ان کے اہلِ بیت پر رحمتیں نازل فرما، جیسے تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر رحمتیں نازل فرمائیں۔ بلاشبہہ تو تعریف کیا ہوا بزرگ ہے۔"[1] انتھٰی کلامه رحمه الله.

جہاں تک آپ ﷺ کے اہلِ بیت کا تعلق ہے تو اہلِ بیت کا لفظ کئی اطلاقات پر بولا جاتا ہے:

① اول تو یہ کہ آلِ بیت یا آل یا ذوالقربیٰ کی فضیلت میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس سب پر اہلِ بیت کا اطلاق ہوتا ہے اور اس سے مراد بنو ہاشم اور بنو مطلب کے مومن لوگ ہیں۔ ابن حجر مکی نے شرح ہمزیہ میں کہا ہے کہ اہلِ بیت وہی ہیں جن پر صدقہ حرام ہے۔ آل البیت یا الآل یا ذوالقربیٰ کے فضائل میں جو کچھ وارد ہوا ہے ان سے مراد یہی لوگ ہیں۔ یعنی جن پر صدقہ حرام ہے۔ سب سے زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ ان (اہلِ بیت) سے مراد آپ ﷺ کی وہ آل ہے جن کا آپ ﷺ کے اس قول: «اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَعَلىٰ آلِ مُحَمَّدٍ» "اے اللہ! محمد (ﷺ) اور آلِ محمد (ﷺ) پر رحمتیں نازل فرما" میں ذکر ہوا ہے۔[2] انتھٰی

میں کہتا ہوں: اس کی شاہد و گواہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مروی درج ذیل حدیث ہے، کہتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا:

"كَيْفَ الصَّلَاةُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ؟" "اے اہلِ بیت تم پر درود کیسے بھیجا جائے؟"

آپ ﷺ نے فرمایا:

«قُولُوا: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَّعَلىٰ آلِ مُحَمَّدٍ ... الحديث» (أخرجه الحاكم في المستدرك)[3]

"کہو: اے اللہ! محمد (ﷺ) اور آلِ محمد (ﷺ) پر رحمتیں نازل فرما۔"

اہلِ علم نے کہا ہے: باوجود اس کے کہ یہ حدیث بخاری و مسلم میں موجود ہے، امام حاکم رحمہ اللہ کا اس پر استدراک کرنا، اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اہلِ بیت آلِ بیت ہی ہیں، جیسا کہ انھوں نے خود اس کی طرف اشارہ کیا ہے، جس طرح صحیح مسلم میں چند طرق سے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث اس کی تائید کرتی ہے۔ یہ حدیث اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکے اور مدینے کے درمیان خم نامی پانی (کنویں) کے کنارے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

---

[1] منتقى الأخبار مع نيل الأوطار (٣٢٨/٢)

[2] المنح المكية في شرح الهمزية (ص: ٥٣١)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١٩٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٦) المستدرك للحاكم (١٦٠/٣)

«أُذَكِّرُكُمُ اللّٰهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي» ”میں اپنے اہلِ بیت کے معاملے میں تمھیں اللہ یاد دلاتا ہوں۔“

آپ ﷺ نے یہ جملہ تین مرتبہ ارشاد فرمایا: زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا: زید! آپ ﷺ کے اہلِ بیت کون ہیں؟ کیا آپ ﷺ کی ازواج آپ ﷺ کے اہلِ بیت میں سے نہیں؟ انھوں نے جواب دیا: کیوں نہیں! آپ ﷺ کی ازواج آپ ﷺ کے اہلِ بیت میں سے ہیں، لیکن آپ ﷺ کے اہلِ بیت میں ہر وہ شخص شامل ہے جس پر آپ ﷺ کے بعد صدقہ حرام ہے...الحدیث۔[1]

صحیح مسلم ہی میں ایک دوسرے طریق سے یوں مروی ہے: ہم نے زید رضی اللہ عنہ سے سوال کیا: آپ ﷺ کے اہلِ بیت کون ہیں؟ (صرف) آپ ﷺ کی ازواج (مطہرات)؟ انھوں نے کہا: نہیں، اللہ کی قسم! عورت اپنے مرد کے ساتھ زمانے کا بڑا حصہ رہتی ہے، پھر وہ اسے طلاق دے دیتا ہے تو وہ اپنے باپ اور اپنی قوم کی طرف واپس چلی جاتی ہے۔ آپ ﷺ کے بعد آپ ﷺ کے اہلِ بیت وہ ہیں جو آپ ﷺ کے خاندان سے ہیں، آپ ﷺ کے وہ ددیالی رشتے دار جن پر صدقہ حرام ہے۔[2]

یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ پہلی حدیث میں زید رضی اللہ عنہ کی مراد اہلِ بیتِ سکنیٰ ہیں اور اس حدیث میں اہلِ بیتِ نسب۔ ذخیرۃ الخیر میں کہا گیا ہے: اس کو خوب سمجھ لو، چنانچہ اس کے ساتھ بعض فضلا کا پیدا کردہ وہم زائل ہو جاتا ہے۔

(۲) آیتِ تطہیر: ﴿وَقَرْنَ فِىْ بُيُوْتِكُنَّ... الخ﴾ [الأحزاب: ٣٣] میں اہلِ بیت کا دوسرا اطلاق ہے۔ ابوبکر بن نقاش نے کہا ہے: اہلِ تفسیر نے اس پر اجماع کیا ہے کہ یہ آیتِ کریمہ علی، فاطمہ، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کے حق میں نازل ہوئی ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ﴾ اور ﴿يُطَهِّرَكُمْ﴾ مذکر کی ضمیریں استعمال ہوئی ہیں۔ اگر اس آیت سے مراد آپ ﷺ کی ازواجِ مطہرات ہوتیں تو اللہ تعالیٰ ”لِيُذْهِبَ عَنْكُنَّ“ اور ”يُطَهِّرَكُنَّ“ فرماتے اور صحیح مسلم میں یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان (علی، فاطمہ، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم) کو ایک کمبل کے ساتھ ڈھانپا اور اس آیتِ کریمہ کی تلاوت فرمائی۔[3] جامع ترمذی میں ہے کہ آپ ﷺ نے ان چاروں کو کمبل میں چھپا کر فرمایا:

«اَللّٰهُمَّ هٰؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَخَاصَّتِي أَذْهِبْ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيراً»[4]

”اے اللہ! یہ میرے اہلِ بیت اور میرے خاص لوگ ہیں، ان سے گندگی کو دور کر دے اور ان کو پاک کر

---

(1) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٤٠٨)

(2) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٤٠٨)

(3) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٤٢٤)

(4) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٨٧١)

دے، خوب پاک کرنا۔‘‘

احمد نے مناقب میں اور طبرانی نے ابوسعید خدری سے مرفوعاً دریں الفاظ روایت کی ہے:

«نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي خَمْسَةٍ: فِي النَّبِيِّ ﷺ وَعَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ»[1]

’’یہ آیت پانچ اشخاص کے بارے میں نازل ہوئی: نبی اکرم ﷺ، علی، فاطمہ، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کے بارے میں۔‘‘

ابن جریر طبری نے انہی سے بایں الفاظ روایت کی ہے:

«نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي خَمْسَةٍ: فِيَّ وَفِي عَلِيٍّ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَفَاطِمَةَ»[2]

’’یہ آیتِ کریمہ پانچ افراد کے حق میں نازل ہوئی: میرے حق میں اور علی، حسن، حسین اور فاطمہ رضی اللہ عنہم کے حق میں۔‘‘

بعض اہلِ علم نے یہ کہا ہے کہ یہ آیتِ کریمہ خاصتاً نبی اکرم ﷺ کی ازواجِ مطہرات کے حق میں نازل ہوئی اور اس میں (اہل) بیت سے مراد (اہلِ) بیت سکنیٰ ہیں۔ یہ قول عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب ہے۔ ان کے مولیٰ عکرمہ نے بازار میں اس کے ساتھ سرِ بازار ندا کی اور آیت میں مذکر کی ضمیر کی وجہ سے مذکورہ قول کا رد کیا، مگر اس کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ آیت میں مذکر ضمیر لفظ اہل کی رعایت میں لائی گئی ہے، مگر صریح روایات اس کے خلاف ہیں۔ نیز حدیث کے سیاق میں جو کمبل اوڑھانے کا ذکر ہے وہ اس قول کے رد میں نص کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ الجواہر میں سمہودی نے یہی کہا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس سے اہلِ بیتِ سکنیٰ اور اہلِ بیتِ نسب دونوں ہی مراد ہیں۔ سمہودی نے کہا ہے کہ ایک جماعت کی حجت میں قابلِ اعتماد قول یہی ہے۔[3] انتهى.

نیز امِ سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث اس کی صحت پر دلالت کرتی ہے، چنانچہ امِ سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کی: یا رسول اللہ! ہم اہلِ بیت میں سے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: «بَلىٰ، إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالىٰ» ’’کیوں نہیں، ان شاء اللہ تعالیٰ‘‘ اس حدیث کو ابو الخیر القزوینی نے بیان کیا اور اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ کے ان سے مروی اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: «قُلْتُ: أَنَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ؟ قَالَ: وَأَنْتِ»[4] ’’میں نے کہا: یا رسول اللہ! میں بھی (آپ کے اہلِ بیت میں شامل ہوں)؟ آپ ﷺ نے فرمایا: (ہاں!) تو بھی (ان میں شامل ہے)۔‘‘

---

[1] المعجم الأوسط (۳/۳۸۰) المعجم الصغير (۱/۲۳۱) یہ روایت عطیہ عوفی راوی کی وجہ سے ضعیف ہے۔

[2] تفسير الطبري (۱۰/٤٩٤)

[3] جواهر العقدين (ص: ۱۹۹)

[4] مسند أحمد (٦/۳۰٤)

امام ضحاک رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جب یہ آیتِ کریمہ نازل ہوئی تو عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا: اے اللہ کے نبی! کیا ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اہلِ بیت میں سے ہیں، جن کو پاک کر دیا گیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے عائشہ! کیا تم یہ نہیں جانتی ہو کہ آدمی کی بیوی پیار اور محبت میں ہر قریبی سے اس کے زیادہ قریب ہوتی ہے، آدمی کی بیوی اس کے لیے باعثِ تسکین ہوتی ہے، قسم اس ذات کی جس نے مجھ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے! اللہ تعالیٰ نے اس آیتِ کریمہ کے ساتھ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بیٹیوں فاطمہ، زینب، رقیہ اور ام کلثوم کو، علی، حسن، حسین، جعفر، ازواجِ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)، اس کے خاص اور قرابت داروں کو خاص کیا ہے۔[1] انتھٰی

اس روایت کی شاہد وہ حدیث ہے جو ابو اسید ساعدی رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عباس اور ان کے بیٹوں کو ایک چادر میں چھپایا اور فرمایا: اے رب! یہ میرے چچا اور میرے باپ کے مانند ہیں اور یہ (ان کے بیٹے) میرے اہلِ بیت ہیں، ان کو جہنم کی آگ سے اسی طرح چھپا لے جس طرح میں ان کو اپنی اس چادر میں چھپائے ہوئے ہوں۔ اس پر دروازے کی نچلی چوکھٹ نے اور گھر کی دیواروں نے تین بار آمین کہا۔ اس روایت کو امام طبرانی رحمہ اللہ نے معجم کبیر میں حسن سند کے ساتھ، حمزہ سہمی نے اور ابن ابی الدنیا نے روایت کیا ہے۔[2]

اور جو امام ترمذی رحمہ اللہ کے ہاں ام سلمہ سے مروی حدیث میں آیا ہے کہ انھوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں بھی ان (اہلِ بیت) کے ساتھ ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «أَنْتِ عَلَىٰ مَكَانِكِ وَأَنْتِ إِلَىٰ خَيْرٍ»[3] ''تو اپنی جگہ پر ہے اور تو خیر و بھلائی کی طرف ہے۔'' اس کے علاوہ ایک روایت میں اس میں اتنا اضافہ کیا ہے: «وَأَنْتِ مِنْ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ»[4] ''تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویوں میں سے ہے۔'' پس یہ امِ سلمہ رضی اللہ عنہا کی گذشتہ روایت کے منافی نہیں ہے، کیوں کہ سمہودی کے بیان کے مطابق ان الفاظ: «أنت إلى خير» کا معنی و مفہوم یہ ہے کہ تو اہلِ بیتِ سکنیٰ سے ہے، لہٰذا دوسری روایت میں فرمایا: «أنت من أزواج النبي ﷺ» کیوں کہ آیت کا سیاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ازواج بھی اہلِ بیت میں داخل ہیں، اسی لحاظ سے یہ روایت گذشتہ روایت کے موافق ہے: «بلیٰ إن شاء الله تعالیٰ»

گویا گذشتہ روایات میں اہلِ بیتِ نسب کو الگ ذکر کرنے کا قصد و ارادہ تھا، تاکہ ان کی عظیم قدر و منزلت کو بیان کیا جائے اور اس آیت میں جس میں ازواجِ مطہرات سے خطاب ہے، ان لوگوں کے داخل ہونے کا اظہار

---

[1] جواهر العقدين للسمهودي (ص: ١٩٩) یہ ضحاک کی منقطع روایت ہے اور ضعیف ہے۔

[2] المعجم الكبير (١٩/٢٦٣)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٧٨٧)

[4] تفسير الطبري (١٠/٢٩٤)

ظاہرِ سیاق اور ان لوگوں کے مکمل اہتمام کا تقاضا ہے جن کو مراد لینا یہاں مخفی تھا، اس روایت کا یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس آیت میں اہلِ بیت سے مراد صرف بنو ہاشم ہیں۔

③ رسول اللہ ﷺ کے اہلِ بیت سے مراد آپ ﷺ کے متبعین ہیں اور ہر وہ شخص جو اس نام (اہلِ بیت) کے مستحقین کے ساتھ مشابہت رکھنے کی بنا پر ان کے حکم میں ہے نہ کہ اس بنا پر کہ اس میں محبت کی زیادتی، سچی ماتحتی اور کمال میل جول و نصرت و تائید پایا جاتا ہے جو قرابت داروں اور عصبہ رشتے داروں کے لائق ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے واثلہ رضی اللہ عنہ کو کہا تھا: ((وَأَنْتَ مِنْ أَهْلِي))[1] ''اور تو میرے اہل سے ہے۔'' مگر یہ بات تو معلوم ہے کہ واثلہ رضی اللہ عنہ بنو لیث بن بکر بن عبد مناف سے تھے نہ کہ بنو ہاشم سے۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا: ((سَلْمَانُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ))[2] ''سلمان ہم اہلِ بیت میں سے ہے۔'' حالاں کہ سلمان رضی اللہ عنہ کا تعلق ایران سے ہے۔ اسی طرح آپ ﷺ کا یہ فرمانا: ((أُسَامَةُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ ظهرا لبطن)) ''اسامہ الٹے ہم اہلِ بیت میں سے ہے۔''

④ رسول اللہ ﷺ کے اہلِ بیت سے مراد آپ ﷺ کے موالی ہیں، کیوں کہ آپ ﷺ نے اپنے مولیٰ ثوبان کو اس وقت ((نعم)) ''ہاں!'' کہا، جب اس نے یہ دریافت کیا: یا رسول اللہ! کیا میں اہلِ بیت میں سے ہوں؟ ان کا یہ مقام سچی محبت اور بہت زیادہ قرب کی بنا پر ہے۔ اور لفظ ''اہلِ بیت'' کے یہ سب اطلاقات عربی وضع سے خارج نہیں ہیں، کیوں کہ قاموس میں ہے: شے کے اہل اس کے ولات ہوتے ہیں، چنانچہ اہلِ بیت اس میں رہنے والے ہیں، اہلِ دین وہ لوگ ہیں جو اس دین کو ماننے اور اس پر چلنے والے ہیں۔ اہلِ رجل اس کی بیوی ہوتی ہے۔ اہلِ نبی اس کی ازواجِ مطہرات، اس کی بیٹیاں، اس کے داماد علی رضی اللہ عنہ یا آپ ﷺ کی بیویاں اور وہ مرد جو آپ ﷺ کی آل ہیں۔ انتہٰی

قاموس کی مذکورہ بالا عبارت پر غور و تامل کرنے سے اس میں مذکور اہل کے تمام استعمالات کی موافقت معلوم ہوتی ہے۔ رہے آپ ﷺ کے قرابت دار تو ابن حجر مکی کی کتاب ''المنح'' کے حوالے سے پہلے گزر چکا ہے کہ آپ ﷺ کے قرابت داروں کے فضائل کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا ہے تو اس سے بنو ہاشم اور بنو مطلب کے وہ مومن لوگ مراد ہیں، جن پر صدقہ حرام ہے۔ ابو الشیخ ابن حیان نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: ہم اہلِ بیت کے بارے میں ایک آیت ہے، (لہٰذا) ہماری محبت کی حفاظت وہی شخص کرتا ہے جو مومن ہے۔ پھر

[1] صحيح ابن حبان (٤٣٢/١٥) المعجم الكبير (٥٥/٣) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٥٢/٢)

[2] المستدرك للحاكم (٦٩١/٣) المعجم الكبير (٢١٢/٦) ضعيف الجامع (٣٢٧٢) یہ روایت اپنے تمام طرق میں کمزور روات کی وجہ سے ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٣٧٠٤)

انھوں نے یہ آیت تلاوت کی:

﴿ قُلْ لَّآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى ﴾ [الشوریٰ: ۲۳]

''کہہ دے میں تم سے اس پر کوئی اجرت نہیں مانگتا مگر رشتہ داری کی وجہ سے دوستی۔''

ابو الطفیل رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے ہم کو خطاب کیا۔ اس کے آغاز میں اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان کی۔ انھوں نے خطاب کو سمیٹتے ہوئے کہا: جس نے مجھ کو پہچان لیا تو اس نے مجھ کو پہچان لیا اور جس نے مجھ کو نہیں پہچانا تو (وہ جان لے کہ) میں حسن بن محمد ہوں۔ انھوں نے یہ انوکھا بیان کرتے ہوئے یہ بھی کہا: میں ان اہلِ بیت میں سے ہوں جن سے محبت اور دوستی کرنا اللہ تعالیٰ نے فرض قرار دیا ہے، چنانچہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اترنے والی وحی میں یہ آیت بھی موجود ہے: ﴿ قُلْ لَّآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى ﴾ [الشوریٰ: ۲۳] اس روایت کو امام طبرانی رحمہ اللہ نے معجم کبیر اور معجم اوسط میں اختصار کے ساتھ نقل کیا ہے، ایسے ہی امام بزار رحمہ اللہ نے۔ ان دونوں (طبرانی و بزار رحمہما اللہ) کے بیان کردہ بعض طرق حسن ہیں۔[1]

حافظ جمال الدین الزرندی نے جعفر بن حیان سے اور ابو طفیل سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے کہا: جب علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا گیا تو ان کے بیٹے حسن رضی اللہ عنہ خطاب کے لیے کھڑے ہوئے، انھوں نے اپنے خطاب میں کہا: اور میں ان اہلِ بیت سے تعلق رکھتا ہوں کہ جبریل علیہ السلام ہمارے اندر نزول فرماتے اور ہمارے درمیان ہی سے اوپر کی طرف جاتے تھے۔ نیز میں ان اہلِ بیت سے ہوں جن کی محبت اللہ تعالیٰ نے ہر مسلمان پر فرض کر دی ہے اور انھی کے بارے میں یہ آیتِ کریمہ نازل فرمائی ہے: ﴿ قُلْ لَّآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى ﴾ [الشوریٰ: ۲۳] نیز فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَمَنْ يَّقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهٗ فِيْهَا حُسْنًا ﴾ [الشوریٰ: ۲۳] میں نیکی کمانے سے مراد ہم اہلِ بیت کی محبت ہے، اسی طرح کی روایت ابو بشر دولابی نے بھی نقل کی ہے۔

امام طبرانی رحمہ اللہ نے تفسیر میں عمر بن سعید سے اس آیتِ کریمہ کے بارے میں روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا: آیت: ﴿ اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى ﴾ [الشوریٰ: ۲۳] میں لفظ: ﴿ الْقُرْبٰى ﴾ سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار ہیں۔

امام احمد رحمہ اللہ نے مناقب میں، امام طبرانی رحمہ اللہ نے معجم کبیر میں، ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے تفسیر میں، امام حاکم رحمہ اللہ نے مناقبِ شافعی میں اور امام واحدی رحمہ اللہ نے وسیط میں بروایت حسین اشقر قیس بن ربیع سے، انھوں نے اعمش سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: جب یہ آیت: ﴿ قُلْ لَّآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى ﴾ [الشوریٰ: ۲۳] نازل ہوئی تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کی:

---

[1] مجمع الزوائد (۲۰۲/۹)

یا رسول اللہ! آپ ﷺ کے وہ قرابت دار کون ہیں جن سے محبت کرنا ہم پر واجب ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ((عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَابْنَاهُمَا))[1] ''علی، فاطمہ اور ان دونوں کے دونوں بیٹے (حسن و حسین رضی اللہ عنہما)۔'' اس خبر کے راوی حسین اشقر صدوق ہیں۔ چنانچہ ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کی توثیق کی ہے، ان کی روایت کے شواہد بھی موجود ہیں، جن کو سمہودی نے بیان کیا ہے۔

یاد رہے کہ اس روایت میں اور صحیح بخاری کی طاؤس سے مروی اس روایت میں کوئی تضاد نہیں ہے جس کو وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ ان (ابن عباس رضی اللہ عنہما) سے اللہ عزوجل کے اس فرمان: ﴿ قُلْ لَّآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى ﴾ [الشوریٰ: ٢٣] کے بارے میں پوچھا گیا تو ان کی موجودگی میں سعید بن جبیر فوراً بول پڑے اور انھوں نے کہا کہ اس آیت میں ﴿ الْقُرْبٰى ﴾ سے مراد آلِ محمد (ﷺ) کے قرابت دار ہیں۔ یہ سن کر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا: (اے سعید بن جبیر!) تم نے اس آیت کی تفسیر کرنے میں جلدی کی ہے۔ پھر وہ خود ہی فرمانے لگے: قریش کا کوئی قبیلہ ایسا نہ تھا جس سے نبی اکرم ﷺ کی قرابت نہ ہو، اس کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی کہ میرے اور اپنے درمیان قرابت کا خیال کرو اور صلہ رحمی کرو۔[2]

اسی طرح شعبی کی اس روایت کے درمیان (بھی کوئی تضاد نہیں ہے) جو سعید بن منصور کی سنن اور ابن سعد کی طبقات میں ہے۔ کہتے ہیں کہ لوگوں نے اس آیتِ کریمہ: ﴿ قُلْ لَّآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى ﴾ کے بارے میں ہم سے بہت سوال کیے تو میں نے اس کو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف لکھ بھیجا تو انھوں نے جواب لکھا: بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ قریش میں واسط النسب تھے، قبائلِ قریش میں سے کوئی بھی قبیلہ نہ تھا مگر اس سے آپ کا نسبی تعلق تھا، تو اللہ تعالیٰ نے کہا: ﴿ قُلْ لَّآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى ﴾ یعنی (اے قریش کے لوگو!) میری اپنے ساتھ قرابت داری کی بنا پر مجھ سے محبت کرو اور اس سلسلے میں میرا پاس و لحاظ کرو،[3] کیوں کہ آپ ﷺ کے قرابت داروں کی محبت من جملہ آپ ﷺ کی صلہ رحمی اور محبت کے لیے ہے۔ نیز عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے سعید بن جبیر پر رد کیا، جب انھوں نے اس آیت کی تفسیر کو اس معنی میں محدود کیا، جب کہ آیتِ کریمہ کا مقصود عموم ہے، بالذات جو چیز اہم اور اولیٰ ہے وہ آپ ﷺ کی ذاتِ مبارکہ سے محبت اور ان کا پاس و لحاظ کرنا ہے۔ لہٰذا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کو جلد بازی کی طرف منسوب کیا، خطا و غلطی کی طرف نہیں۔ جیسا کہ حسن رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ نیز عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ بھی مروی ہے کہ آیتِ کریمہ کا معنی اللہ تعالیٰ کی طرف محبت کا ہاتھ بڑھانا اور اس

---

[1] المعجم الكبير (٤٧/٣)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٥٤١)

[3] المستدرك للحاكم (٤٨٢/٢)

کی اطاعت وفرماں برداری کے ذریعے اس کا تقرب حاصل کرنا ہے۔ من جملہ اس محبت وقرب کے رسول اللہ ﷺ کی محبت اور آپ ﷺ کے اہلِ بیت کی محبت ہے، قرآن مجید کی بلاغت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک لفظ بہت سے معانی پر مشتمل ہو۔

مذکورہ عدمِ تضاد کی شاہد وہ روایت بھی ہے جس کو ثعلبی نے تفسیر میں بیان کیا ہے کہ طاؤس، شعبی، والبی اور عوفی نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اس آیت ﴿ قُلْ لَّآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى ﴾ کے بارے میں روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ((يَا قَوْمِ! إِذَا أَبَيْتُمْ أَنْ تَتَّبِعُوْنِيْ فَاحْفَظُوْا قَرَابَتِيْ وَلَا تُؤْذُوْنِيْ ... الحديث)) ''اے میری قوم! اگر تم میرا اتباع کرنے سے انکار کر چکے تو میری قرابت داری ہی کا پاس ولحاظ کرو اور میری ایذا رسانی سے باز آ جاؤ... الخ'' ثعلبی نے کہا ہے: امام مالک، عکرمہ، مجاہد، سدی، ضحاک، ابن زید اور قتادہ رحمہم اللہ اسی طرف گئے ہیں۔ انتھٰی

سمہودی رحمہ اللہ نے کہا ہے: رسول اللہ ﷺ کے فرمان: ((تَحْفَظُوْا قَرَابَتِيْ)) اور ((تَصِلُوْا رَحِمِيْ)) کا عموم خود آپ ﷺ کی ذاتِ مقدس اور آپ ﷺ کے اہلِ بیت طاہر کو شامل ہے۔ امام بغوی رحمہ اللہ نے مذکورہ آیتِ کریمہ کے تحت عبداللہ بن عباس اور سعید بن جبیر رضی اللہ عنہم کے قول کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: یہ استثنا اول کے ساتھ متصل نہیں ہے، تاآنکہ یہ اجر ادائے رسالت کے مقابلے میں ہو، بلکہ یہ استثنا منقطع ہے، یعنی "أذكركم المودة في القربیٰ وأذكركم قرابتي منكم"، جس طرح ہم نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث: ((أُذَكِّرُكُمُ اللّٰهَ فِيْ أَهْلِ بَيْتِيْ)) میں روایت کیا ہے۔ انتھٰی

امام ثعلبی رحمہ اللہ نے اس آیتِ کریمہ کے نسخ کا قول نقل کر کے کہا: کتنا برا قول ہے، اس شخص کا جس نے یہ گمان کیا ہے کہ اللہ عزوجل کی اطاعت کے ذریعے، اس کے نبی ﷺ کی اور ان کے اہلِ بیت کی محبت کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا منسوخ ہے۔[1] انتھٰی

امام بغوی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس آیتِ کریمہ کے منسوخ ہونے کا قول ایک ناپسندیدہ بات ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ سے محبت کرنا، ان کو تکلیف دینے سے باز آ جانا، ان کے قرابت داروں سے محبت کرنا، اطاعت اور عملِ صالح کی بجا آوری کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا فرائضِ دین سے ہیں۔[2]

ابن سعد نے طبقات میں ذکر کیا ہے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ کو جو کچھ کہا اس کے بعد سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ، جو کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے سب سے بڑے شاگرد ہیں، اس آیتِ کریمہ کی تفسیر دونوں طرح

[1] تفسير الثعالبي (١٠٧/٤)

[2] تفسير البغوي (١٢٥/٤)

سے کرتے تھے۔ لہٰذا اگر ان روایات میں تضاد تھا تو سعید بن جبیر رحمہ اللہ اس طرح تفسیر نہ کرتے۔ یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خلف کا ان کے درمیان اثبات اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے قول: "انھم قریش" "اس سے مراد قریش ہیں" کو ایک مستقل قول شمار کرنا، جیسا کہ بعض نے کہا ہے، لائق نہیں ہے، لہٰذا اس کو خوب سمجھ لو۔[1]

عترتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان:

رہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عترت تو عین کی زیر کے ساتھ "عِترت" یہ "عِتر" سے ماخوذ ہے۔ اس کا معنی "اصل" ہے، جیسا کہ قاموس اور صحاح وغیرہما میں ہے۔ کہا جاتا ہے: "رجع فلان إلى عترته" "فلاں اپنی عترت یعنی اصل کی طرف لوٹا۔"[2] علامہ زمخشری رحمہ اللہ نے اساس البلاغہ میں لکھا ہے: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عترت عبدالمطلب ہے۔ ہر وہ ستون عترت کہلاتا ہے جس کے آگے حصے اور شاخیں ہوں۔ درخت کی ٹہنیاں اور اس کی عترت یعنی درخت کا عمود (تنا) ہے۔[3] انتہیٰ. یہ عبارت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عترت بمعنی اصل ہے۔ عترت کا لفظ اصل سے نکلنے والی اور پیدا ہونے والی فرع کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ خلیل نے کتاب العین میں کہا ہے: آدمی کی عترت اس کی اولاد، اس کی اولاد کی اولاد اور اس کے چچا کی اولاد سے اس کے قرابت دار ہوتے ہیں۔[4] انتہیٰ

جوہری نے صحاح میں کہا ہے: عترت آدمی کی نسل، اس کا رہط اور عشیرہ ہیں جو اس کے قریبی ہوں۔[5] فیروز آبادی نے قاموس میں اتنا اضافہ کیا ہے: وہ (قریبی) جو گزر چکے اور جو باقی ہیں۔[6] صراح میں ہے: اس سے مراد آدمی کے خویش و اقارب ہیں۔ عتر زیر کے ساتھ اصل کو کہتے ہیں۔ جیسے: "عادت لعترها" ان کے لیے بولا جاتا ہے جو اپنے اس خلق کی طرف لوٹ آئیں جس کو وہ ترک کر چکے تھے۔ انتہیٰ

مصباح میں ہے کہ عترت انسان کی نسل کو کہتے ہیں۔ ازہری کہتا ہے کہ ثعلب نے ابن اعرابی سے بیان کیا ہے کہ آدمی کی پشت سے اس کی اولاد، ذریت اور اس کے لواحقین کو عترت کہتے ہیں۔ عرب لوگ اس کے علاوہ عترت کا کوئی معنی نہیں جانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "رہط" اقرب اور اقربا کو بھی کہتے ہیں۔ اس معنی میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے: "نحن عترة رسول الله ﷺ وبيضته التي تَفَقَّأَت عنه" "ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عترت اور آپ کا وہ بیضہ ہیں جو آپ سے پھوٹا ہے۔" ابن السکیت کا قول بھی اسی کی تائید کرتا ہے کہ عترت اور رہط ایک ہی معنی میں ہیں

[1] طبقات ابن سعد (٢٤/١)

[2] الصحاح للجوهري (٢٩٩/٣)

[3] أساس البلاغة (ص: ٤٠٨)

[4] العين للفراهيدى (١٠٠/١)

[5] الصحاح للجوهري (٢٩٩/٢)

[6] القاموس المحيط (٥٦٠/١)

اور آدمی کا رہط اس کے قریبی قوم اور قبیلے کے لوگ ہوتے ہیں۔[1] انتھیٰ. ابن اثیر نے نہایہ میں کہا ہے کہ آدمی کی عترت اس کے اخص اقارب ہوتے ہیں۔ نبی اکرم ﷺ کی عترت بنو مطلب ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اقرب اہلِ بیت اور وہ جو آپ ﷺ کی اولاد ہیں۔ نیز علی اور جو ان کی اولاد ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ آپ ﷺ کی عترت آپ ﷺ کے اقارب اور اباعد ہیں، کیوں کہ وہ سب قریش ہیں۔ اس معنی میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کا وہ قول ہے جو انھوں نے نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا تھا، جب آپ ﷺ نے بدر کے قیدیوں کے بارے میں اپنے اصحاب سے مشورہ کیا تھا۔ "عترتك وقومك" "آپ کی عترت اور قوم۔" عترت سے مراد عباس اور دیگر بنو ہاشم ہیں اور قوم سے مراد قریش ہیں۔ مشہور و معروف یہ ہے کہ عترت سے مراد آپ ﷺ کے وہ اہلِ بیت ہیں جن پر زکات حرام ہے۔[2] انتھیٰ

اسی طرح محمد طاہر الفتنی کا موقف مجمع البحار[3] اور اسی طرح امام سیوطی کا "مختصر النهاية" میں ہے۔ علامہ قسطلانی نے مواهب لدنيه میں کہا ہے: کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کی عترت آپ ﷺ کا کنبہ وقبیلہ ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ آپ ﷺ کی ذریت عترت ہے۔ پس اہلِ ادنیٰ کا کنبہ وقبیلہ اور ان کی ذریت آدمی کی نسل ہے۔[4] انتھیٰ. ابو شامہ نے شرح شاطبیہ میں کہا ہے: لوگوں نے امام مالک رحمہ اللہ سے نبی اکرم ﷺ کی عترت کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے کہا: وہ ان کے قریبی اہل ہیں اور قریبی کنبہ وقبیلہ ہے۔ جوہری نے کہا ہے: انسان کی عترت اس کے قریبی نسل اور رہط کے لوگ ہیں۔[5] میں کہتا ہوں: لیث کے قول کا یہی معنی ہے کہ آدمی کی عترت اس کے اولیا، یعنی جو اس کی مدد کرتے ہیں اور اس کی شان وعظمت کا اہتمام ظاہر کرتے ہیں اور اس کے حکم کا اہتمام کرتے ہیں۔ نیز انھوں نے کہا ہے: اس سے مراد مومن ہیں۔

شرح السمین میں بھی ایسا ہی موقف ہے۔ جعبری نے اس کی شرح میں کہا ہے: عترت کی اصل وہ پتھر ہے جس کے ساتھ ضب (سانڈھا) اپنے ٹھکانے کی طرف راہنمائی حاصل کرتا ہے۔ نیز درخت کی باقی ماندہ اصل کو بھی عترت کہتے ہیں۔ نبی اکرم ﷺ کی عترت آپ ﷺ کے اہلِ بیت ہیں، کیوں کہ ایک روایت میں آپ ﷺ سے یوں مروی ہے: « وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي » "میری عترت میرے اہلِ بیت ہیں۔" اس میں اس (اہل) کی تفسیر آپ ﷺ کی ازواجِ مطہرات اور ذریات سے کی گئی ہے۔

---

[1] المصباح المنير (٣٩١/٢)
[2] النهاية في غريب الأثر (٣٨٥/٣)
[3] مجمع بحار الأنوار (٥١٤/٣)
[4] المواهب اللدنية (٦٩١/٢)
[5] إبراز المعاني من حرز الأماني (٥٤/١)

فاسی نے اپنی شرح میں صرف امام مالک رحمہ اللہ کے قول کو بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ شیخ الاسلام زکریا نے مطلع میں اور لقانی نے عمدہ میں کہا ہے: آپ ﷺ کی عترت آپ ﷺ کے اہلِ بیت ہیں، کیوں کہ اس کے بارے میں ایک خبر وارد ہوئی ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ آپ ﷺ کی عترت سے آپ ﷺ کی ازواج و ذریت مراد ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ آپ ﷺ کے قریبی اہل اور کنبہ و قبیلہ۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ آپ ﷺ کی قریبی نسل اور رہط۔ چنانچہ جوہری نے بھی اسی پر اکتفا کیا ہے۔ انتہیٰ

پس ان امہاتِ لغت، کتبِ غریب اور اثباتِ ائمہ کے کلام سے ثابت ہوا کہ لفظ عترت کے قابلِ اعتماد معنی و مفہوم میں مطلق اقارب آتے ہیں یا دنو (قرابت) کی قید کے ساتھ۔ اس کے معنی میں مشہور یہ ہے کہ ان سے مراد آپ ﷺ کے وہ اقارب ہیں جن پر صدقہ حرام ہے۔ نیز اس سے بنو ہاشم و بنو مطلب کے مومن مراد ہیں۔ عترت کے اس اطلاق کے لیے جس میں ازواج شامل ہوں، ائمہ لغت کے کلام سے کوئی شاہد نہیں ملتا ہے۔ شاید اس قول کے قائل نے عترت کی اہلِ بیت کے ذریعے تفسیر سے اس کو اخذ کیا ہو۔ اہلِ بیت کے بارے میں من جملہ نظریات کے ایک نظریہ یہ ہے کہ وہ ازواجِ مطہرات اور ذریت ہیں، درآنحالیکہ ائمہ لغت کی نصوص اس کے مخالف ہیں۔

نیز یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لفظ آل، اہلِ بیت، ذو القربیٰ اور عترت کے معنی میں قابلِ اعتماد یہ ہے کہ ان سے مراد بنو ہاشم و بنو مطلب کے وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے۔

علامہ قسطلانی نے مواہب لدنیہ میں اور عارف نابلسی نے شرح طریقہ محمدیہ[1] میں کہا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی آل کو چار مشہور و مستعمل لفظوں کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے: ایک یہی لفظ آل، دوسرا اہلِ بیت، تیسرا ذو القربیٰ اور چوتھا عترت ہے۔ انتہیٰ حاصلہ

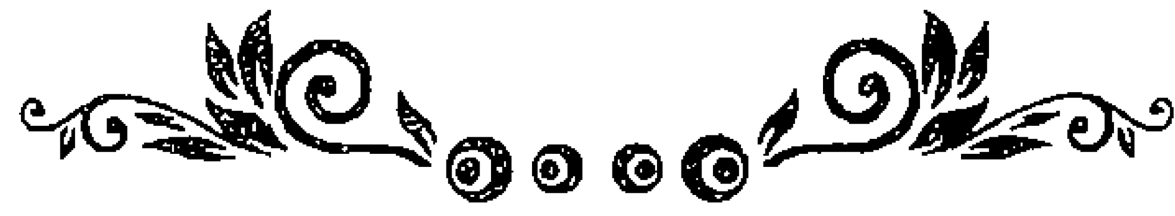
سید محمد شلی نے مشرع میں لفظ ذریت کا اضافہ کیا ہے۔

اس آخری لفظ یعنی عترت پر کلام کے طول پکڑنے کی وجہ یہ ہے کہ شیخ حسن عجیمی المکی رحمہ اللہ کے رسالے ''إقالة العثرة في بيان حديث العترة'' میں حدیثِ ثقلین کے معنی کے بیان میں یہ دیکھا گیا کہ آپ ﷺ کے ارشاد: «وعترتي أهل بيتي» کو مطلقاً علمائے عاملین پر محمول کیا گیا ہے، خواہ وہ آپ ﷺ کی ذریت سے ہوں یا کسی اور کی ذریت سے۔ نیز انھوں (شیخ مکی مذکور) نے فرمایا ہے کہ عترت کے معنی میں اس کے سوا کوئی معنی صحیح نہیں ہے۔ بعد میں معلوم ہوا کہ شیخ محمد حیات سندھی مدنی رحمہ اللہ نے اس رسالے کا رد کیا ہے اور اس پر یہ تقریر فرمائی ہے کہ عترت سے مراد رسولِ اللہ ﷺ کے اہلِ بیت اور اقربا ہیں۔ نیز شیخ علامہ حسن آزاد نے جو فروجی کے نام سے مشہور ہیں، حسن

[1] المواهب اللدنية (٢/٢٩٠)

عجیمی اور سید سمہودی ہر دو پر رد کیا اور کہا ہے: احادیث میں وارد ہونے والے لفظ عترت اور لفظ اہلِ بیت کے معنی کے بارے میں ہم جو اعتقاد رکھتے ہیں اور جو اللہ کا دین مانتے ہیں وہ یہ ہے کہ ان سے مراد اہلِ کسا (علی، فاطمہ، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم) اور آپ ﷺ کی ان (اہلِ کسا) کے علاوہ ذریت ہے، اگر وہ ہو، نیز اہلِ کسا کی ذریت اور جو ان میں سے قیامت تک ہوں گے۔ وہ اہلِ بیت جن کے تمسک کا حکم وارد ہوا ہے ان سے مراد ان میں سے خصوصاً علما ہی مراد نہیں ہیں، بلکہ وہ ان کے عالم اور جاہل سب کو شامل ہے۔ انتہٰی. اور انھوں نے اس معنی کے بیان میں طویل کلام کیا ہے۔

اسی طرح محقق بے نظیر شیخ احمد بن علوی نے "ذخیرة الخیر" میں حسن عجیمی کے رد کا اہتمام کیا ہے اور اس کی ہر دلیل کو ناکارہ کیا ہے اور کہا ہے: جب آپ ایسے غور وفکر کریں، جیسے غور وفکر کا حق ہے تو آپ کے سامنے یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ سید سمہودی نے جس طرف میلان کیا ہے، وہی اس حیثیت سے مسلکِ عدل ہے کہ تمسک و وابستگی تو علمائے اہلِ بیت کے ساتھ خاص ہے۔ رہیں ان کے فضائل پر مشتمل دیگر احادیث تو وہ ان (اہلِ بیت) کے عالم و جاہل سبھی کو شامل ہیں۔ آثار اور ان کے سیاق پر صحیح صحیح نظر کرنے سے اس کی حقانیت کی گواہی ملتی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم بالصواب.



24

کیا درود کے صیغوں میں آل، اہلِ بیت، ذو القربیٰ اور عترت کے الفاظ آئے ہیں؟ اور کیا ان کے فضائل میں کوئی صحیح روایت مروی ہے؟

سوال مذکورہ بالا الفاظ: (آل، اہلِ بیت، ذو القربیٰ اور عترت) درود کے صیغوں میں بھی وارد ہوئے ہیں یا نہیں، نیز ان کی فضیلت میں کوئی صحیح دلیل بیان ہوئی ہے کہ نہیں؟

جواب آل، اہلِ بیت، ازواج اور ذریت کے الفاظ درود کے بعض صیغوں میں صحیح احادیث کے اندر وارد ہوئے ہیں، من جملہ ان احادیث کے ایک حدیث صحیح مسلم میں عقبہ بن عامر کے واسطے سے تعلیمِ صلاۃ (درود) کی کیفیت کے بارے میں وارد ہوئی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«قُوْلُوْا: اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَعَلٰی آلِ مُحَمَّدٍ ... الحدیث»[1]

''کہو: اے اللہ محمد (ﷺ) اور آلِ محمد (ﷺ) پر رحمت نازل فرما...الخ۔''

ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جو سنن ابی داود اور مسند عبد بن حمید وغیرہما میں منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«مَنْ سَرَّہُ أَنْ یَکْتَالَ بِالْمِکْیَالِ الْأَوْفٰی إِذَا صَلّٰی عَلَیْنَا أَھْلَ الْبَیْتِ فَلْیَقُلْ: اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَعَلٰی أَزْوَاجِہٖ أُمَّھَاتِ الْمُؤْمِنِیْنَ وَذُرِّیَّتِہٖ وَأَھْلِ بَیْتِہٖ کَمَا صَلَّیْتَ عَلٰی إِبْرَاھِیْمَ إِنَّکَ حَمِیْدٌ مَجِیْدٌ»[2]

''جس کا جی چاہتا ہے کہ اسے اس کی میزان خوب بھری ہوئی ملے تو چاہیے کہ جب ہم اہلِ بیت پر صلاۃ (درود) پڑھے تو یوں کہا کرے: اے اللہ! محمد (ﷺ) پر، ان کی ازواج امہات المومنین پر، ان کی ذریت پر اور ان کے اہلِ بیت پر رحمتیں نازل فرما، جیسے تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر رحمتیں نازل فرمائیں۔ بلاشبہہ تو تعریف کیا ہوا بزرگ ہے۔''

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٤٠٥)

[2] سنن أبي داود، رقم الحدیث (٩٨٢) ضعیف الجامع (٥٦٢٦)

رہے عترت اور ذوالقربیٰ کے الفاظ تو درود کے وارد شدہ الفاظ سے یہ معلوم نہیں ہو سکے۔

ان کی بہت بڑی فضیلت، قدر و منزلت اور ان کے مناقب پر وارد آثارِ نبویہ کے ساتھ کتبِ سنت اور دواوینِ اسلام بھرے پڑے ہیں۔ اسی طرح صحاح وسنن ان کے مناقب، محامد اور نعوت کے ابواب پر مشتمل ہیں، من جملہ ان مولفات کے جو اہلِ بیت کے فضائل کے ذکر کے ساتھ مخصوص ہیں، درج ذیل ہیں:

① كتاب معالم العترة النبوية. تاليف حافظ عبد العزيز محمد بن مبارك بن أخضر.

② ذخائر العقبىٰ. تاليف محب الدين طبري.

③ سراج الوصول إلى معرفة آل الرسول. تاليف حافظ محمد بن أبي المظفر زرندي.

④ نظم درر السمطين للزرندي.

⑤ إحياء الميت بفضائل أهل البيت. تاليف سيوطي.

⑥ جواهر العقدين في فضل الشرفين، للسيد نور الدين على السمهودي.

⑦ إشراف على فضائل الأشراف لابن أخيه السيد إبراهيم السمهودي.

⑧ الترياق الواف بأخبار السادة الأشراف للسيد عمر أبي شيبان باعلوي.

⑨ العقد النبوي. تاليف سيد شيخ بن عبدالله عيد روس.

⑩ منهل صافي. تاليف سيد عبدالرحمان باهرون علوي.

⑪ البرقة المثيقة للفرقة الأنيقة. تاليف سيد علي بن أبي بكر سقاف.

⑫ المشرع الروي في مناقب السادة آل باعلوي للسيد شلي المكي.

⑬ الجوهر الشفاف للشيخ عبد الرحمٰن بن محمد الخطيب الحضرمي.

⑭ وسيلة المآل في عد مناقب الآل للشيخ أحمد الحضرمي.

اس کے علاوہ بھی کئی ایک عمدہ تالیفات اور فائق تصنیفات ہیں۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوسکتا ہے کہ شیعہ کی اہلِ سنت پر اس حوالے سے تنقید خلافِ واقع ہے کہ اہلِ سنت اہلِ بیت سے محبت نہیں رکھتے اور اپنی دینی کتابوں میں ان کے فضائل و مناقب، اخبار و آثار کو روایت نہیں کرتے۔

"ذخیرة الخیر" میں اہلِ بیت اور ان سے محبت کرنے والوں کے مناقب اور ان سے بغض رکھنے والوں کی وعید پر ایک سو سے زیادہ صحیح، حسن اور ضعیف احادیث بیان کر کے فرمایا ہے: ہر وہ شخص جس کی نسبت آج رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ثابت ہو جائے اور اس پر صدقہ کرنا حرام ٹھہر جائے تو وہ اہلِ بیت، ذریت، عترت، آل اور قرابت کے الفاظ میں شامل ہے، اگرچہ ان کے درمیان متعدد واسطے ہوں۔

سمہودی نے کتاب "جواهر العقدین" کے ذکرِ خامس کے اوائل میں کہا ہے: فاطمہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ ﷺ کا بضعہ (گوشت کا ٹکڑا، جگر گوشہ) ہیں، جیسا کہ صحیح حدیث سے ثابت ہے۔ ان (فاطمہ رضی اللہ عنہا) کی اولاد اس بضعے کا بضعہ ہیں تو وہ بالواسطہ آپ ﷺ کا بضعہ ہوں گے، اسی طرح ان کے بیٹوں کے بیٹے وھلم جراً، حتی کہ ہر زمانے میں ان میں سے جو بھی پایا جاتا ہے وہ بالواسطہ رسول اللہ ﷺ کا بضعہ ہے۔

اسی طرح ذکر حادی عشر کے اثنا میں بضعہ اور اس کی مناسبت والی حدیث پر کلام کرتے ہوئے انھوں (سمہودی) نے ذکر کیا ہے: آج فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد میں سے جو بھی نظر آتے ہیں وہ سب اس (نبی اکرم ﷺ کے) بضعے میں سے بضعہ ہیں، اگرچہ درمیان میں کتنے ہی واسطے کیوں نہ ہوں۔ انتھیٰ

میں کہتا ہوں: حسنین رضی اللہ عنہما کے حق میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد بھی اس معنی ومفہوم کی صحت پر دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ اسباط میں سے ایک سبط ہیں، کیوں کہ ان کا سبط (نواسہ) ہونا ان کی اولاد و اخلاف کی کثرت کی دلیل ہے۔ جب وہ رسول اللہ ﷺ کے گوشت کے ٹکڑے ہیں تو لازمی طور پر ان کے بیٹے ان کے ٹکڑے ہوں گے اور وہ سب ٹکڑے واسطوں کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کا ٹکڑا ہوں گے۔ اس کی شاہد قرآن مجید کی یہ آیت بھی ہے: ﴿ وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا ﴾ [الکھف: ۸۲] کیوں کہ مفسرین نے کہا ہے کہ ان دولڑکوں اور ان کے نیک باپ کے درمیان سات پشتوں کا واسطہ تھا۔ چنانچہ اہلِ علم کی ایک جماعت نے اس سے استدلال کیا ہے جن میں امام محمد جعفر صادق، حافظ عبدالعزیز اور حافظ زرندی وغیرہم شامل ہیں، لیکن احادیث میں امت کو جن اہلِ بیت کے تمسک اور ان کی متابعت کا حکم دیا گیا ہے، ان سے مراد عترت کے باعمل علما ہیں نہ کہ سب ملے جلے اور جاہل لوگ۔ چنانچہ امت کے سلف اور اس کے ائمہ کا یہی قول ہے۔ رہیں وہ احادیث جن میں ان (اہلِ بیت) کی تعظیم، ان سے حسنِ سلوک اور ان کے خطا کاروں سے درگزر کرنے کا حکم ہے تو وہ ہر اس شخص کے حق میں عام ہے جس پر صدقہ کھانا حرام ہے، کیوں کہ وہ قابلِ اعتماد دلیل کے ساتھ من جملہ آلِ نبوی کے لیے ہے۔

ہر وہ شخص جو اوائل و اواخر سیدوں کے ساتھ منسوب ہو اور نبی اکرم ﷺ کی ذاتِ کریمہ کے ساتھ متصل ہو اس پر لازم ہے، بلکہ قطعی طور پر لازم ہے کہ وہ نیک نیتی کے ساتھ کتاب وسنت کا علم حاصل کرنے کی کوشش کرے اور اپنے جدِ امجد کی سیرتِ طیبہ پر مکمل طور پر کاربند ہو جائے، جیسا کہ ائمۂ اہلِ بیت کی سنت اور طریقہ چلا آتا ہے اور آفاقِ عالم تک ان کے علوم سے استفادہ کیا گیا ہے۔ ایسا کیوں نہ ہو، عمدہ عنصر اور باشرف اصل اس کا تقاضا کرتی ہے، لیکن ان میں سے جو ان خصالِ حمیدہ کی طرف کوئی رغبت نہیں پاتا یا وہ جاہل، مبتدع یا دنیوی اغراض، جیسے: اقتدار، جاہ و مال اور مجلس میں صدر نشینی کی خواہش، کے لیے علم حاصل کرنے والا اور محض نسبت و سیادت پر فخر کرنے

والا ہے تو وہ بہت بڑے خطرے میں ہے، اس کا سودا گھاٹے والا ہے اور اس کی ندامت بہت بڑی ہے، کیسے نہ ہو، جب کہ حسن مثنی نے کہا ہے: میں ڈرتا ہوں کہ ہمارے (اہلِ بیت کے) عاصی و نافرمان کو دوہرا عذاب ہو، جس طرح محسن کا دوہرا اجر و ثواب ہوتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نیکی فی نفسہٖ نیکی ہی ہوتی ہے، مگر اہلِ بیتِ نبوت کی طرف سے یہ احسن شمار ہوتی ہے۔ برائی بجائے خود برائی ہی ہے مگر یہ اہلِ بیت کی طرف سے اسوء و اشین (زیادہ بری اور بھیانک) ہے۔ جب عام مخلوق دل کو ہر میل کچیل، بخل، حسد، اخلاقِ ذمیمہ، بدعقیدگی اور دل کے دیگر جرائم سے پاک رکھنے، آباء و اجداد کے ساتھ فخر کرنے کے ترک کرنے اور فضائلِ دینیہ اور اعمالِ صالحہ کے کمائے بغیر نجاتِ اخروی میں ان (آبا و اجداد) پر اعتماد کر لینے کے ترک کے مامور ہیں تو اہلِ بیت اور ساداتِ طاہرہ اس بنا پر ان افعال و خصال کو چنیں اور چناں کی نسبت اختیار کرنے والوں کے بالمقابل بجا لانے کے زیادہ لائق ہیں کہ ان کی اصل اور ان کا نسب بڑا شرف اور اعزاز والا ہے، تا کہ امت کے دلوں میں ان کی جاہ و حشمت بہت زیادہ ہو اور ان میں حرمتِ رسول محفوظ تر ہو اور تا کہ کوئی زبان ان کی مذمت میں نہ بول سکے اور کوئی انسان ان کی عیب جوئی نہ کر سکے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣]

''بے شک تم میں سب سے زیادہ عزت والا اللہ کے نزدیک وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ تقویٰ والا ہے۔''

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

((إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلٰى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلٰى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوٰى، خَيْرُكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ)) (أخرجه أحمد عن أبي نضرة) [1]

''بلاشبہ تمھارا رب ایک ہے، تمھارا باپ (آدم علیہ السلام) ایک ہے، کسی عربی کو کسی عجمی پر اور کسی کالے کو کسی سرخ پر تقوے کے بغیر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، اللہ کے ہاں تم میں سے بہتر وہ ہے جو تم میں سے زیادہ تقوے والا ہے۔''

صحیح مسلم میں ایک لمبی حدیث میں، جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، آیا ہے:

((يَا فَاطِمَةُ! أَنْقِذِي نَفْسَكِ مِنَ النَّارِ)) [2]

''اے فاطمہ (بنتِ رسول ﷺ)! اپنے آپ کو آگ سے بچا لو۔''

نیز فرمایا:

---

[1] مسند أحمد (٤١١/٥) المعجم الأوسط (٨٦/٥) شعب الإيمان (٢٨٩/٤) السلسلة الصحيحة (٢٧٠٠)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٤)

«يَا بَنِيْ هَاشِمٍ! لَا يَأْتِيَنَّ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِالْآخِرَةِ يَحْمِلُوْنَهَا عَلٰى صُدُوْرِهِمْ وَتَأْتُوْنَ بِالدُّنْيَا عَلٰى ظُهُوْرِكُمْ لَا أُغْنِيْ عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا» (أخرجه أبو الشيخ عن ثوبان)[1]

''اے بنو ہاشم! لوگ قیامت کے دن اس حال میں نہ آئیں کہ وہ اپنے سینوں پر آخرت کو اٹھائے ہوئے ہوں اور تم اپنی پشتوں پر دنیا کو لاد کر لے آؤ، میں اللہ کے ہاں تمھارے کسی کام نہیں آ سکتا۔''

نیز آپ ﷺ نے فرمایا:

«إِنَّ أَوْلِيَائِيْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُوْنَ وَإِنْ كَانَ نَسَبٌ أَقْرَبُ مِنْ نَسَبٍ لَا يَأْتِيَ النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ وَتَأْتُوْنَ بِالدُّنْيَا تَحْمِلُوْهَا عَلٰى رِقَابِكُمْ فَتَقُوْلُوْنَ يَا مُحَمَّدُ! فَأَقُوْلُ هٰكَذَا وَهٰكَذَا وَأُعْرِضُ فِيْ كِلَا عِطْفَيْهِ» (أخرجه البخاري في الأدب المفرد و ابن أبي الدنيا عن أبي هريرة رضي الله عنه)[2]

''بلاشبہ میرے اولیا قیامت کے دن متقی لوگ ہوں گے، اگر کسی کا نسب دوسرے کے بہ نسبت زیادہ قریب ہوگا (تو کچھ نہ ہوگا) لوگ میرے پاس اعمال لے کر آئیں گے اور تم دنیا کو کاندھوں پر اٹھائے ہوئے آؤ گے اور کہو گے: یا محمد! میں کہوں گا ایسا ویسا، میں ہر طرف سے اعراض کروں گا۔''

اس باب میں احادیث اور اس کے شواہد بہت زیادہ ہیں۔

قاضی معافی نے کتاب ''الجليس والأنيس'' میں علی رضا کی زید شہید کے ساتھ ہونے والی گفتگو کے ذکر میں بیان کیا ہے کہ انھوں (علی رضا) نے زید کو کہا: کوفہ کے احمقوں نے تجھے فریب دیا ہے۔ فاطمہ رضی اللہ عنہا کی ایسی اولاد پر جہنم کی آگ حرام ہے جو حسن و حسین رضی اللہ عنہما کی طرح ہے، نہ کہ ہر فاطمی پر۔ تو چاہتا ہے کہ تو ان کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت وفرماں برداری میں مصروف ومشغول پائے تو تو ان کو اللہ تعالیٰ کی معصیت ونافرمانی میں پاتا ہے۔ انتہیٰ

اہلِ علم نے سادات کے جو اوصاف ذکر کیے ہیں من جملہ ان کے کچھ درج ذیل ہیں:

① دنیوی ولایات میں داخل ہونے اور ان سے تعرض کرنے سے اجتناب کرنا ہے تو پھر ان کی طلب کرنے کا کیا حال ہوگا۔

② تواضع اور حلم میں اسلاف کی راہ پر چلنا۔

③ ہر تکلیف اور فقر و فاقے پر صبر کرنا۔

④ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تعظیم کرنا۔

⑤ خیر القرون کے لوگوں کے حقوق واقدار کو پہچاننا۔

---

[1] المعجم الكبير (١٦١/١٨) المعجم الأوسط (٣٤/١) اس کی سند میں زکریا بن یحییٰ ضعیف راوی ہے۔

[2] الأدب المفرد (ص: ٣٠٩) السلسلة الصحيحة (٧٦٥)

٦ اپنے جدِ بزرگوار ﷺ کی امت کے ساتھ خوش روئی اور خندہ پیشانی جیسے مکارمِ اخلاق کے ساتھ پیش آنا۔

٧ سلام کو عام کرنا۔

٨ نرم وشائستہ کلام کرنا۔

٩ اس (امت) کے افراد میں ایک کو دوسرے پر بڑا بنانے سے رک جانا۔

١٠ ان میں سے جو نیکوکار اور قرآن وحدیث کے ساتھ تمسک کرنے والے اہلِ علم ہیں ان کا مزید اکرام کرنا۔

١١ دنیا کو حقیر سمجھتے ہوئے اس کو ترک کرنا۔

١٢ دنیا کے فانی ساز وسامان میں زہد اختیار کرنا اور اس کو بقدرِ کفاف ہی اختیار کرنا۔

١٣ فانی دنیا کے ساز وسامان کی محبتوں سے دلوں کو فارغ رکھنا۔

١٤ حتی الامکان سلف کے منہج کے ساتھ وابستہ رہنا۔ وغیر ذلك

اس باب میں ائمۂ ہدایت کی روایات اور صلحائے اہلِ بیت کی حکایات بے شمار ہیں۔

ان امور وصفات میں سے ایک اہم صفت وامر اس نسب شریف پر غیرت کرنا اور اس کو یاد رکھنا ہے، تاکہ کوئی شخص بغیر حق وتحقیق کے اپنے آپ کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب نہ کرے۔ صحیح احادیث میں اپنے آپ کو غیر باپ کی طرف منسوب کرنے پر سخت وعید آئی ہے اور ایسا کرنے والے پر لعنت کی گئی ہے اور اس پر جنت کو حرام کہا گیا ہے (نعوذ بالله منه) ان مقاصد میں تو بہت لمبا کلام ہوسکتا ہے، مگر وفیما ذکرناه کفایة لمن وفقه الله للصدق وَأَلْهَمَهُ السداد.



25

کیا تنہا آپ ﷺ پر صلاۃ پڑھنا اور ساتھ میں آل کو شریک کرنا فضیلت میں برابر ہے؟

سوال کیا تنہا آپ ﷺ پر صلاۃ پڑھنا اور آپ ﷺ پر اور آپ ﷺ کی آل پر صلاۃ پڑھنا فضیلت میں برابر ہے یا نہیں؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ملائکہ علیہم السلام اور انبیا علیہم السلام پر صلاۃ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

جواب رسول اللہ ﷺ پر صلاۃ پڑھنے کی فضیلت آپ ﷺ اور آپ ﷺ کی آل پر صلاۃ پڑھنے کے برابر نہیں ہے، کیوں کہ آل پر صلاۃ پڑھنا ایک مستقل سنت ہے جس پر عمل کرنے کے مطالبے پر سنت کی نص و دلیل وارد ہوئی ہے اور ائمہ نے اس پر تنصیص و وضاحت کی ہے اور خود رسول اللہ ﷺ نے صلاۃ (درود) کے صیغوں میں اس کا استعمال کیا ہے۔ مفتاح حصن حصین میں مولف نے کہا ہے: میں نہیں جانتا کہ صرف آپ ﷺ پر صلاۃ پڑھنے پر اکتفا کرنا کسی مرفوع حدیث میں وارد ہوا ہو، سوائے سنن النسائی کے اندر دعائے قنوت کے آخر میں۔ چنانچہ اس میں ہے کہ صرف نبی اکرم ﷺ پر صلاۃ پڑھنے پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اس میں آپ ﷺ کی آل پر صلاۃ پڑھنے کا ذکر نہیں ہے اور دیگر صلاۃ کے تمام صیغوں میں آل کا آپ ﷺ پر عطف ہے۔ انتہیٰ

لہٰذا جب امام نووی رحمہ اللہ نے منہاج کے خطبے میں صرف رسول اللہ ﷺ پر صلاۃ پر اکتفا کیا تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی شرح میں کہا: ان کو لائق یہ تھا کہ وہ درود میں "وعلی آله" کے الفاظ بھی استعمال کرتے، کیوں کہ نص کے ذریعے یہ ان کے حق میں مستحب ہے۔ انتہیٰ

حدیث میں آیا ہے:

«لَا تُصَلُّوْا عَلَيَّ الصَّلَاةَ الْبَتْرَاءَ، قَالُوْا: وَمَا الصَّلَاةُ الْبَتْرَاءُ؟ قَالَ: تَقُوْلُوْا: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَتُمْسِكُوْا، بَلْ قُوْلُوْا: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ» (أخرجه أبو سعد في شرف المصطفیٰ)[1]

---

[1] القول البديع للسخاوي (ص: ٥٥) اس کی سند مذکور نہیں۔

''مجھ پر دم بریدہ صلاۃ نہ پڑھو، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کی: (یا رسول اللہ!) یہ دم بریدہ درود کون سا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم کہتے ہو: اے اللہ محمد (ﷺ) پر رحمتیں نازل فرما اور اس پر تم رک جاتے ہو، بلکہ یوں کہو: اے اللہ! محمد (ﷺ) پر اور آلِ محمد (ﷺ) پر رحمتیں نازل فرما۔''

بخاری و مسلم میں عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مروی ہے کہ بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ کے جواب میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((قُوْلُوْا: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى آلِ إِبْرَاهِيْمَ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ، وَالسَّلَامُ كَمَا قَدْ عَلِمْتُمْ))[1]

''کہو: اے اللہ! رحمت نازل فرما محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل پر، جیسے تو نے رحمت نازل فرمائی، ابراہیم (علیہ السلام) پر اور ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر اور برکت نازل فرما محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل پر، جیسے تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر اور ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر برکت نازل فرمائی، بلاشبہہ تو سزاوارِ حمد ہے، عظمتوں والا ہے۔ اور سلام اسی طرح ہے جیسے تم (پہلے) جان چکے ہو۔''

امام بیہقی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس سوال کا سبب اس آیتِ کریمہ: ﴿ إِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾ [الأحزاب: ٥٦] ''بے شک اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر صلاۃ بھیجتے ہیں۔'' کا نازل ہونا ہے اور رسول اللہ ﷺ کے بیان نے مامور بہا کی کیفیت پر دلالت کی ہے اور یہ ظاہر کیا ہے کہ آل پر صلاۃ پڑھنا من جملہ آیتِ کریمہ کے مامور بہ کے ہے۔ بعض روایات میں جواب میں آل کا عدمِ ذکر راوی کے عدمِ حفظ پر مبنی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ایسے ہی کہا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے: درود کی کیفیت میں افضل یہ ہے کہ ثابت شدہ احادیث میں وارد شدہ تمام صحیح الفاظ کو جمع کر کے پڑھا جائے۔ ''ذخیرۃ الخیر'' کے مصنف نے کہا ہے: ان (آلِ محمد ﷺ) پر صلاۃ پڑھنے کے اہتمام پر یہی شاہد کافی ہے کہ اس کو آخری تشہد میں مشروع قرار دیا گیا۔ نیز یہ کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ صلاۃ پڑھنا واجب ہے اور یہ معلوم ہے کہ صلاۃ خیرِ موضوع ہے اور اس میں صرف خیرِ ذکر ہی مشروع ہے۔

حدیث میں آیا ہے:

((مَنْ صَلّٰى صَلَاةً لَمْ يُصَلِّ فِيْهَا عَلٰى أَهْلِ بَيْتِيْ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ)) (أخرجه البيهقي والدارقطني عن أبي مسعود الأنصاري رفعاً ووقفاً)[2]

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٥)

[2] سنن الدارقطني (١/٣٥٥)

''جس کسی نے کوئی درود پڑھا اور اس میں میرے اہلِ بیت پر درود نہ پڑھا تو وہ اس سے قبول نہ ہوگا۔''

الغرض جب تک وہ آپ ﷺ کی آل پر صلاۃ نہ پڑھے گا، وہ حکمِ نبوی کو ماننے والا شمار نہ ہوگا اور اس درود کا تارک بہت بڑی فضیلت اور عظیم القدر سنت کا تارک ہوگا۔

سید محمد بن اسماعیل امیر نے ''جمع الشتیت'' میں کہا ہے: آپ ﷺ کی آل پر صلاۃ کے الفاظ ذکر کر کے ناظم نے کیا ہی عمدہ کام کیا ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے کیفیتِ صلاۃ کے بیان کی تعلیم پر مشتمل حدیث میں اپنی آل کا ذکر کیا ہے، لہٰذا آپ ﷺ کا اپنی امت کو تعلیم فرمودہ درود پڑھنے پر اسی صورت میں عمل ہوسکتا ہے جب آپ ﷺ پر، آپ ﷺ کی آل سمیت درود پڑھا جائے۔ مجھے تعجب ہوتا ہے اس شخص پر جس نے تشہد میں آپ ﷺ پر صلاۃ پڑھنے کو تو واجب قرار دیا ہے اور اس میں آپ ﷺ کی آل پر صلاۃ پڑھنا مندوب کہا ہے۔ یقیناً وہ احکام میں ذوی الارحام کے درمیان فرق کرتا ہے۔ ائمہ حدیث اپنی قدیم و جدید تالیفات میں خاتم الرسل ﷺ پر صلاۃ وسلام کے وقت آپ ﷺ کی آل کو حذف کرتے رہے۔ یہ وہی ائمہ حدیث ہیں، جنھوں نے اپنی صحیح کتابوں میں ہمارے لیے تعلیمِ (درود) کی حدیث کو روایت کیا ہے، جن کتابوں کی بڑی شان وعظمت ہے۔ مجھ سے بھی قدیماً اس کے بارے میں سوال کیا جاتا رہا تو میں نے اس کا جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ حدیث سے یہ معلوم ہے کہ جو چیز ان کے نزدیک روایت کے ساتھ صحیح ثابت ہے، انھوں نے اس پر عمل کیا ہے، جب تک اس کو کسی حدیث یا آیت نے منسوخ نہ کر دیا ہو، جب کہ اس درود کو جس میں آپ ﷺ کی آل کا ذکر ہے، کسی چیز نے منسوخ نہیں کیا ہے اور اس پر ائمہ حدیث وکمال کا اتفاق ہے، شاید ان کے آل پر صلاۃ نہ لکھنے میں عذر یہ ہو کہ ان کا مقصد ان ظالم اور گمراہ لوگوں سے بچنا تھا، جنھوں نے اہلِ محمد ﷺ کے ساتھ دشمنی مول لے رکھی تھی اور ان کو سخت خوف زدہ اور ہراساں کر رکھا تھا، جیسا کہ اموی اور عباسی دو سلطنتوں کے دور میں ایسا ہوا، اگرچہ وہ بھی اپنے آپ کو رسول اللہ ﷺ کی آل سے شمار کرتے تھے، جب کہ ان کے بارے میں زبانِ حال یہ کہتی ہے:

اقتلوني و مالكا واقتلوا مالكاً معي

''مجھ کو اور مالک کو قتل کر دو اور مالک کو (بھی) میرے ساتھ قتل کر دو۔''

لہٰذا ان ادوار میں ہونے والے ائمہ حدیث اپنی چھوٹی بڑی تصانیف میں، مجالسِ روایت میں املا کرواتے ہوئے اور علومِ درایت میں خوض و بحث کے وقت آل پر صلاۃ کو حذف کرنے پر مجبور ہوئے اور ویسے بھی ایسے مواقع پر تقیہ کرنا مباح اور جائز ہے۔ لہٰذا سلف کے ان نیکوکار لوگوں کو جنھوں نے حدیث کی تصنیف و تالیف کا کام کیا، ہم یوں سمجھیں گے کہ انھوں نے تحریر میں تو آل پر صلاۃ کو حذف کر دیا مگر وہ لفظاً اس کی کتابت کے وقت اس کو حذف

نہیں کرتے تھے۔ پھر تقیہ کا دور گزر گیا اور اس گمراہ فرقے کی سلطنت ختم ہوگئی، لیکن اسی روش پر بڑے بوڑھے ہوئے اور چھوٹے جوان ہوئے، لہٰذا جہلاً وہ اس کو حذف ہی کرتے رہے اور قولاً اور خطاً اس کو پڑھتے رہے، کیوں کہ ان کا اس حدیث پر ایمان ہے جس میں اس درود کی تعلیم فرمائی گئی ہے اور وہ کتبِ سنت کی ہر کتاب میں موجود ہے۔ عمدۃ الاحکام کے حواشی میں، میں نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، جب کہ میں نے اس پر سابقہ مولفین میں سے کسی کا اتنے بسط وکشاد سے کوئی کلام نہیں پایا اور میں امید کرتا ہوں کہ یہ عذر ہی برحق ہے۔

پھر اگر وہ یہ سوال کریں کہ کیا اصحابِ رسول پر صلاۃ پڑھنا روایت میں احادیثِ تعلیم کے اندر وارد ہوا ہے، جیسا کہ آل کے بارے میں ثابت ہے تو میں کہوں گا کہ میں اس کے سوا نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ نے (ان کے حق میں) فرمایا ہے:

﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَاَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ عَلَيْهِمْ وَاَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيْبًا ﴾ [الفتح: ۱۸]

''بلاشبہ یقیناً اللہ ایمان والوں سے راضی ہوگیا، جب وہ اس درخت کے نیچے تجھ سے بیعت کر رہے تھے، تو اس نے جان لیا جو ان کے دلوں میں تھا، پس ان پر سکینت نازل کر دی اور انھیں بدلے میں ایک قریب فتح عطا فرمائی۔''

﴿ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ ﴾ [المائدۃ: ۱۱۹] نیز یہ کہ ابن ابی شیبہ، بخاری ومسلم، ابو داود، نسائی، ابن ماجہ، ابن منذر اور ابن مردویہ نے عبداللہ بن اوفی سے روایت کی ہے:

((كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا أُتِيَ بِصَدَقَةٍ قَالَ: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ آلِ أَبِيْ فُلَانٍ، فَأَتَاهُ أَبِيْ بِصَدَقَتِهِ، فَقَالَ: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ آلِ أَبِيْ أَوْفىٰ))[1]

''جب رسول اللہ ﷺ کے پاس صدقہ (زکات) لایا جاتا تو آپ ﷺ فرماتے: اے اللہ! آلِ ابی فلاں پر رحمت نازل فرما، میرے باپ (ابو اوفی رضی اللہ عنہ) جب آپ ﷺ کے پاس صدقہ (زکات) لے کر آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے اللہ! آلِ ابی اوفی پر رحمت نازل فرما۔''

ابن ابی شیبہ نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

((أَتَانَا النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَتْ أُمِّيْ لَهُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! صَلِّ عَلَيَّ وَعَلىٰ زَوْجِيْ، فَقَالَ ﷺ: صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْكِ وَعَلىٰ زَوْجِكِ))[2]

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۴۲۶) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۰۷۸) سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۵۹۰) سنن النسائي، رقم الحديث (۲۴۵۹) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۷۹۶)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۵۳۳) مصنف ابن أبي شيبة (۲/۲۵۴)

''نبی اکرم ﷺ ہمارے پاس (گھر میں) تشریف لائے تو میری والدہ (محترمہ) نے آپ ﷺ کی خدمت میں عرض کی: یا رسول اللہ! میرے اور میرے خاوند کے حق میں رحمت کی دعا کیجیے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ تجھ پر اور تیرے شوہر پر رحمت نازل فرمائے۔''

لہٰذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر صلاۃ پڑھنے کے حوالے سے نبی اکرم ﷺ کے نقشِ قدم پر چلنے کے لیے اتنے دلائل ہی کافی ہیں، اگرچہ درود کی تعلیم والی حدیث میں وارد نہیں ہوا ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے غیر نبی پر صلاۃ پڑھنے کے بارے میں اپنی صحیح میں ترجمۃ الباب قائم کرتے ہوئے کہا ہے: "باب هل يصلىٰ على غير النبي ﷺ؟"[1] حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں کہا ہے: یعنی کیا مستقل اور تبعاً غیر نبی پر درود پڑھا جا سکتا ہے کہ نہیں؟ غیر کے لفظ میں انبیا، ملائکہ اور مومن بھی داخل ہیں۔

جہاں تک انبیا پر درود پڑھنے کے مسئلے کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں کئی ایک احادیث وارد ہوئی ہیں، من جملہ ان احادیث کے ایک علی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے جو قرآن مجید حفظ کرنے اور دعا کرنے کے بارے میں ہے اس میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''مجھ پر اور تمام انبیا پر درود پڑھو'' (أخرجه الترمذي والحاكم)[2]

ان میں سے ایک حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے:

((صَلُّوا عَلىٰ أَنْبِيَاءِ اللّٰهِ)) (أخرجه إسماعيل القاضي بسند ضعيف)

''اللہ تعالیٰ کے انبیا علیہم السلام پر صلاۃ پڑھو۔''

ان میں سے ایک عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی حدیث ہے:

((إِذَا صَلَّيْتُمْ عَلَيَّ فَصَلُّوا عَلىٰ أَنْبِيَاءِ اللّٰهِ فَإِنَّ اللّٰهَ بَعَثَهُمْ كَمَا بَعَثَنِيْ)) (أخرجه الطبراني وسنده ضعيف)[3]

''جب تم مجھ پر صلاۃ پڑھو تو اللہ تعالیٰ کے انبیا علیہم السلام پر بھی صلاۃ پڑھو، پس بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح مجھ کو (نبی اور رسول بنا کر) مبعوث کیا ہے اسی طرح ان کو بھی مبعوث کیا ہے۔''

یقیناً عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہی سے ثابت ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"ما أعلم الصلاة تنبغي على أحد من أحد إلا على النبي ﷺ"[4]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٣٣٩/٥)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٥٧٠) المستدرك للحاكم (٤٦١/١) اس کی سند میں ولید بن مسلم راوی مدلس ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٣٣٧٤)

[3] شعب الإيمان (١٤٨/١)، السلسلة الصحيحة (٢٩٦٣)

[4] مصنف ابن أبي شيبة (٢٥٤/٢)

''میں نبی مکرم ﷺ کے علاوہ کسی کی طرف سے کسی پر صلاۃ پڑھنا لائق نہیں سمجھتا۔''

اس روایت کی سند صحیح ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ سے بھی یہ قول حکایت کیا گیا ہے اس طرح کا ایک قول عمر بن عبدالعزیز سے بھی مروی ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ نبی کے سوا کسی پر صلاۃ پڑھنا مکروہ ہے۔

قاضی عیاض رحمہ اللہ نے کہا ہے: غیر انبیا کا ذکر کرتے وقت ان کے لیے رضي الله عنهم اور غفر الله لهم وغیرہ کے الفاظ استعمال کیے جائیں، رہا غیر انبیا پر مستقل طور پر صلاۃ پڑھنا تو یہ کوئی امر معروف نہیں ہے۔

رہا مومنوں پر صلاۃ پڑھنا تو ایک گروہ کا کہنا ہے کہ مستقل طور پر جائز نہیں ہے، البتہ تبعاً جائز ہے، جیسا کہ اس پر نص وارد ہوئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تبعاً صلاۃ پڑھنا محمد ﷺ کی آل، ازواج اور اہلِ بیت کے بارے میں وارد ہوا ہے۔ اس قول کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے کیا گیا ہے: ﴿ لَا تَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا ﴾ [النور: ٦٣] ''رسول کے بلانے کو اپنے درمیان اس طرح نہ بنا لو جیسے تمھارے بعض کا بعض کو بلانا ہے۔'' نیز آپ ﷺ کے اس فرمان سے کہ آپ ﷺ نے جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو سلام کی تعلیم دی تو فرمایا: ((اَلسَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلٰى عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِيْنَ)) [1] ''ہم پر سلامتی ہو اور اللہ کے نیک بندوں پر۔'' لیکن جب ان کو صلاۃ (درود) کی تعلیم دی تو اس کو صرف اپنے اور اپنے اہلِ بیت پر مقصور و محدود رکھا۔ یہ قرطبی اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا مختار قول ہے۔

ایک گروہ نے یہ کہا ہے کہ مومنوں پر مطلقاً تبعاً صلاۃ پڑھنا جائز ہے، البتہ مستقل طور پر ایسا کرنا جائز نہیں ہے، یہ قول ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔ ایک گروہ کا یہ موقف ہے کہ استقلالاً مکروہ ہے نہ کہ تبعاً، یہ موقف امام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ یہ مطلق طور پر جائز ہے۔ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ کے مذکورہ بالا ترجمۃ الباب سے یہی ظاہر ہوتا ہے اور ایک دیگر جماعت کا بھی یہی موقف ہے جن میں حسن اور مجاہد شامل ہیں۔ امام ابوداود اور طبرانی رحمہ اللہ کی ایک روایت میں امام احمد رحمہ اللہ نے اس کی صراحت و وضاحت کی ہے۔ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرمان سے استدلال کیا ہے: ﴿ هُوَ الَّذِيْ يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلٰٓئِكَتُهٗ ﴾ [الأحزاب: ٤٣] ''وہی ہے جو تم پر صلاۃ بھیجتا ہے اور اس کے فرشتے۔''

نیز انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو ہم نے پہلے بیان کی ہے جس میں نبی اکرم ﷺ کے آلِ ابی اوفیٰ پر صلاۃ پڑھنے کا ذکر ہے۔ نیز ان کا مستدل حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق جید سند کے ساتھ روایت کردہ امام ابو داود رحمہ اللہ کی حدیث ہے۔ ان لوگوں نے قیس بن سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی اس حدیث سے

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٩٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٢)

بھی دلیل لی ہے کہ بلاشبہہ نبی اکرم ﷺ نے اپنے ہاتھ اٹھائے اور آپ ﷺ یہ فرما رہے تھے: ((اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ صَلَاتَكَ وَرَحْمَتَكَ عَلٰى آلِ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ))[1] ''اے اللہ! سعد بن عبادہ کی آل پر اپنی صلاۃ و رحمت نازل فرما۔'' نیز یہ کہ آپ ﷺ نے جابر اور ان کی زوجہ پر صلاۃ پڑھا۔ اس کو امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور ابن حبان رحمہ اللہ نے اس کو صحیح کہا ہے۔ ان کا مستدل صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی یہ حدیث بھی ہے کہ بلاشبہہ فرشتے (موت کے بعد آسمانوں کی طرف لے جائی جانے والی) مومن کی روح کو کہتے ہیں: ''صَلَى اللّٰهُ عَلَيْكِ وَعَلٰى جَسَدِكِ'' اللہ تعالیٰ تجھ پر اور تیرے جسم پر رحمت نازل فرمائے۔[2]

مومنوں پر صلاۃ کو ممنوع قرار دینے والوں نے مذکورہ بالا تمام دلائل کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ سب اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے وارد ہوا ہے۔ چنانچہ ان دونوں کو یہ اختیار ہے کہ وہ جس کو چاہیں اور جس چیز کے ساتھ چاہیں خاص کر دیں، مگر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے علاوہ کسی کو ایسا کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا ہے: مختار یہ ہے کہ انبیا، ملائکہ، ازواجِ نبی، ان کی ذریت اور اہلِ طاعت پر اجمالی طور پر صلاۃ پڑھا جائے، البتہ غیر انبیا میں سے کسی شخص کے لیے الگ سے اس طرح صلاۃ پڑھنا مکروہ ہے کہ وہ شعار بن جائے اور خاص طور پر جب اس کو اس جیسے یا اس سے افضل کے حق میں ترک کر دیا جائے۔ انتھٰی حاصلہ[3]

میں کہتا ہوں: ابن حبان کی اپنی صحیح اور دیلمی وغیرہما رحمہما اللہ کی روایت کردہ ابو سعید رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث، جس کو ابن القیم رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، کہ بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((أَيُّمَا رَجُلٍ مُسْلِمٍ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ صَدَقَةٌ فَلْيَقُلْ فِيْ دُعَائِهِ: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُوْلِكَ وَصَلِّ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ ... الحديث))[4]

''جس مسلمان شخص کے پاس صدقہ دینے کو مال نہ ہو تو وہ اپنی دعا میں یہ کہہ لیا کرے: اے اللہ اپنے بندے اور اپنے رسول محمد ﷺ پر رحمت نازل فرما اور مومن مردوں اور عورتوں، مسلم مردوں اور عورتوں پر رحمت نازل فرما۔''

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے پر صلاۃ کے تبعاً اپنے غیر پر صلاۃ پڑھا ہے۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥١٨٥) اس کے راوی محمد بن عبدالرحمٰن کا قیس بن سعد سے سماع نہیں ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٨٧٢)

[3] فتح الباري (١١/١٦٩-١٧٠)

[4] صحيح ابن حبان (٣/١٨٥) الأدب المفرد (ص: ٢٢٣) ضعيف الترغيب والترهيب (١/٢٥٩)

پھر اگر آپ یہ کہیں کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٦] ''اس پر صلاۃ بھیجو اور سلام بھیجو، خوب سلام بھیجنا۔'' مگر اس کی تعلیم اور وضاحت پر مبنی حدیث میں صلاۃ اور برکت کا تو ذکر ہوا ہے مگر سلام کا ذکر نہیں ہے۔ تو میں کہوں گا: شاید کہ آپ ﷺ نے سلام کے ذکر کو چھوڑ کر برکات کے ذکر پر اکتفا کیا ہو۔ یا یہ وجہ ہے کہ انھوں نے کہا تھا کہ سلام کی کیفیت کو تو سب جانتے ہی ہیں، چنانچہ آپ ﷺ نے ان کے سلام کی کیفیت کو جاننے کی وجہ سے درود میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔

پھر اگر آپ یہ کہیں کہ انھوں نے اپنے اس قول: "أما السلام فقد علمناه" اور ایک روایت میں: "عرفناه" سے کیا ارادہ کیا تھا تو میں کہوں گا: امام بیہقی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ بلاشبہہ وہ اس سلام کی طرف اشارہ ہے جو تشہد میں ہے اور وہ ان کا یہ کہنا ہے: "السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته" ''سلامتی ہو آپ پر اے نبی! اور اللہ کی رحمت اور اس کی برکات۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے: سلام کی اس کے ساتھ تفسیر کرنا ظاہر و باہر ہے اور ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے بھی یہی کہا ہے۔ نیز انھوں نے ایک اور احتمال کا ذکر کیا ہے، جب کہ وہ مرجوح ہے۔

پھر اگر آپ یہ کہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے جو ابراہیم علیہ السلام پر صلاۃ (درود) کا ذکر کیا ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس (کے حکم) کا ذکر کہاں ہے؟ تو میں کہوں گا: اس سلسلے میں مجھے کوئی کلام نہیں ملا۔ ویسے تو اللہ بہتر جانتا ہے مگر میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ اس کا حکم اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

﴿ رَحْمَتُ اللّٰهِ وَبَرَكٰتُهٗ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ ۚ اِنَّهٗ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ ﴾ [هود: ٧٣]

''اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہوں تم پر اے گھر والو! بے شک وہ بے حد تعریف کیا گیا، بڑی شان والا ہے۔

اگرچہ یہ فرشتوں کے ابراہیم علیہ السلام کی بیوی کے ساتھ کیے گئے کلام سے ہے، مگر فرشتے اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے تھے، لہٰذا اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا درست ہوا۔ صلاۃ (درود) تو وہ دعا ہی ہے اور یہ بہت احسن دعا ہے۔ جیسا کہ اس آیت میں اہلِ بیت کا ذکر اس کی طرف راہنمائی کرتا ہے جو آپ ﷺ کے اس قول: «وعلى آل إبراهيم» کے مطابق ہے۔ اسی طرح اس برکت کا ذکر بھی اس کی طرف راہنمائی کرتا ہے جس کا تعلیم کردہ صلاۃ (درود) میں ذکر ہوا ہے۔ ایسے ہی آپ ﷺ کا صلاۃ کو: «إنك حميد مجيد» پر ختم کرنا اس کی طرف راہنمائی کرتا ہے، کیوں کہ فرشتوں نے بھی انہی الفاظ پر خاتمہ کیا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں ہے۔ والله أعلم. جس شخص کو اللہ تعالیٰ کے اپنے خلیل پر صلاۃ کی تعیین میں کوئی نص مل جائے تو وہ یہاں اس کا ذکر کر دے اس کو اجازت ہے۔

پھر اگر آپ یہ کہیں: آیت میں تو رحمت کا ذکر ہے: ﴿ رَحْمَتُ اللّٰهِ وَبَرَكٰتُهٗ ... ﴾ جب کہ اس حدیثِ تعلیم

میں اس کا ذکر نہیں ہے تو میں کہوں گا: امام طبرانی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مرفوعاً روایت کی ہے:

«مَنْ قَالَ: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَعَلىٰ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلىٰ إِبْرَاهِيْمَ وَعَلىٰ آلِ إِبْرَاهِيْمَ وَبَارِكْ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَعَلىٰ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلىٰ إِبْرَاهِيْمَ وَعَلىٰ آلِ إِبْرَاهِيْمَ وَتَرَحَّمْ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَعَلىٰ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا تَرَحَّمْتَ عَلىٰ إِبْرَاهِيْمَ وَعَلىٰ آلِ إِبْرَاهِيْمَ شَهِدْتُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشَفَعْتُ لَهُ» [1]

''جس شخص نے یہ (درود) پڑھا: اے اللہ! محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آلِ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر رحمت نازل فرما، جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) اور آلِ ابراہیم (علیہ السلام) پر رحمت نازل فرمائی اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آلِ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر برکت نازل فرما جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) اور آلِ ابراہیم (علیہ السلام) پر برکت نازل فرمائی اور رحم کر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر اور آلِ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) اور آلِ ابراہیم (علیہ السلام) پر رحم کیا۔ تو میں قیامت کے دن اس کے حق میں (اس کے ایمان کی) گواہی دوں گا اور اس کے لیے شفاعت کروں گا۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد کے رجال صحیح والے رجال ہیں، سوائے سعید بن عاص مولیٰ سعید بن سلیمان کے جوان کے لیے حنظلہ بن علی سے روایت کرتے ہیں، بلاشبہہ وہ مجہول ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ امام زید بن علی علیہما السلام کے مجموعے کے آخر میں روایت آئی ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی مجموعے کا اختتام کیا گیا ہے۔ اس میں ایک تو سلام کا اضافہ ہے (یعنی اس میں ہے: وسلم علی محمد...) نیز اس میں ''وتحنن...'' کا بھی اضافہ ہے، نیز ہر جملے کے آخر میں ''إنك حميد مجيد'' کے الفاظ کا اضافہ بھی ہے۔ پھر یہ کہ انھوں نے اس کو قدسی حدیث قرار دیا ہے اور وہ قاضی عیاض رحمہ اللہ کی کتاب ''الشفاء'' میں ہے۔

ابن العربی رحمہ اللہ نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ کہا جائے: ''رحم الله محمدا'' اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر رحم فرمائے'' تو اس کا یہ دعویٰ مردود ہے، کیوں کہ یہ کئی ایک احادیث سے ثابت ہے، جن میں سے سب سے زیادہ صحیح حدیث تشہد والی ہے جس میں یہ ہے: «اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ» ''سلامتی ہو آپ پر اے نبی اور اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کی برکتیں۔'' بعض نے کہا ہے کہ یہ صلاۃ وسلام کے ساتھ ملا کر کہنا جائز ہے، رہا اکیلا تو وہ جائز نہیں ہے۔

ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے کہا ہے: کسی شخص کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کرتے وقت رحمه الله کہنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: «مَنْ صَلّٰى عَلَيَّ» ''جس نے مجھ پر صلاۃ پڑھا'' یہ نہیں کہا: ''من ترحم

---

[1] الأدب المفرد (ص: ۲۲۳)

علي» ''جس نے مجھ کو رحمه الله کہا۔'' یعنی میرے حق میں دعا کی۔ اگرچہ صلاۃ کا معنی بھی رحمت ہے، لیکن آپ ﷺ کی تعظیم کے لیے یہ لفظ خاص کیا گیا ہے، لہٰذا اس کو غیر کی طرف نہیں پھیرا جائے گا۔ بعض نے اس ممانعت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ غالباً رحمت اس کے لیے ہے جو قابلِ ملامت کام کرتا ہے۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے جمہور سے اس کا مطلقاً جواز نقل کیا ہے۔

جہاں تک صلاۃ کے معنی کا تعلق ہے تو وہ آپ جان ہی چکے۔ پھر یہاں برکت سے مراد خیر و بھلائی اور عزت و کرامت کی زیادتی ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کا معنی ہے عیبوں سے تطہیر اور تزکیہ۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد اس کا ثبات اور استمرار ہے۔

بطور تکمیل افادہ یہ ہے کہ رب جل و علا کی جو دو صفتیں اس دعا کے خاتمے پر بیان ہوئی ہیں اور وہ ''حمید مجید'' ہیں، ان کے معنی و مفہوم کا ذکر کیا جائے۔ جہاں تک صفت ''حمید'' کا تعلق ہے تو یہ حمد سے صفتِ مشبہ ہے اور محمود سے زیادہ بلیغ ہے۔ یہ اس ذات کے لیے بولا جاتا ہے جس کو اکمل طور پر حمد کی صفات حاصل ہوں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حامد کے معنی میں ہے، یعنی وہ اپنے بندوں کے افعال کی حمد (و تعریف) کرتا ہے۔ رہا مجید تو یہ مجد سے ہے۔ یہ اس ذات کی صفت ہے جو شرف و عزت میں کامل ہو۔ یہ لفظ عظمت و جلال کو مستلزم ہے جس طرح حمد اکرام و عزت کی صفت پر دلالت کرتا ہے تو یقیناً یہ دونوں لفظ جلال و اکرام کی صفت کو متضمن ہیں۔

سید عبدالقادر بن احمد نے کہا ہے: خطیبوں اور قلم کاروں نے نبی اکرم ﷺ پر صلاۃ میں کچھ الفاظ کا اضافہ کر دیا ہے جو صلاۃ و سلام کی تعلیم پر مشتمل حدیث میں وارد نہیں ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک لفظ ''سیدنا'' ہے۔ اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ حدیث میں آتا ہے: ((أَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)) [1] ''میں قیامت کے دن اولادِ آدم کا سردار ہوں گا۔'' اب اس میں اختلاف ہے کہ (آپ ﷺ کے تعلیم کردہ الفاظ ہی پر اکتفا کرتے ہوئے) آپ ﷺ کے اتباع میں اس (سیدنا) کو ترک کرنا افضل ہے، جیسا کہ ظاہر ہے یا مذکورہ بالا حدیث (أنا سيد ولد...) کی وجہ سے اس کو ذکر کرنا افضل ہے۔ من جملہ ان الفاظ کے یہ ہے کہ آپ ﷺ کی آل کے ساتھ ''طیبین'' اور ''طاہرین'' کے الفاظ کا اضافہ کیا جاتا ہے اور اس کے لیے اس آیت کو مدِ نظر رکھا جاتا ہے جس میں آپ ﷺ کی آل کی تطہیر کا بیان ہے اور وہ آیت ہے: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٣]

خطبا، مولفین اور مصنفین وغیرہم نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہ آل کے بعد صحابہ و تابعین کا اضافہ کرتے

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٢٧٨)

ہیں، مگر یہ اضافہ سیدنا، طیبین اور طاهرين جیسے الفاظ کے اضافے کی طرح نہیں ہے، کیوں کہ ان الفاظ پر تو فی الجملہ خالص دلیل قائم ہے۔ برخلاف صحابہ (وتابعین) کے اضافے کے، اس لیے کہ اس کی عمومِ دعا کی سنیت کے علاوہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے اور کسی صحابی سے (درود میں) یہ اضافہ منقول نہیں ہے، ہاں ان کے حق میں رضي الله عنهم کے الفاظ استعمال کرنا مشروع ہے، کیوں کہ قرآن میں آتا ہے:

﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ [الفتح: ١٨]

''بلاشبہ یقیناً اللہ ایمان والوں سے راضی ہوگیا، جب وہ اس درخت کے نیچے تجھ سے بیعت کر رہے تھے۔''

اسی طرح ان کے لیے دعائے مغفرت کرنا بھی مشروع ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے سورت حشر میں مہاجرین و انصار کی ثنا وتعریف کرنے کے بعد فرمایا ہے:

﴿ وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ ﴾ [الحشر: ١٠]

''اور (ان کے لیے) جو ان کے بعد آئے، وہ کہتے ہیں اے ہمارے رب! ہمیں اور ہمارے ان بھائیوں کو بخش دے جنھوں نے ایمان لانے میں ہم سے پہل کی۔''

ہمارے شیخ البدر بعض اوقات اپنی کتابوں میں اس طرح لکھا کرتے تھے: ''وصلى الله على محمد وآله وسلم ورضي الله عن أصحابه''.

حدیث میں آیا ہے کہ (ہر کام کی) ابتدا حمد و صلاۃ کے ساتھ کی جائے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

((كُلُّ أَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لَا يُبْدَءُ فِيْهِ بِحَمْدِ اللّٰهِ وَالصَّلَاةِ عَلَيَّ فَهُوَ أَقْطَعُ أَبْتَرُ مَمْحُوْقٌ مِنْ كُلِّ بَرَكَةٍ))[1]

''اہمیت والا ہر وہ کام بے برکت، دم کٹا ہوا اور ہر برکت سے خالی ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی حمد اور نبی اکرم ﷺ پر صلاۃ (درود) کے ساتھ شروع نہ کیا جائے۔''

اس روایت کو الرہاوی نے اربعین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے، پھر فرمایا ہے کہ اس حدیث میں اسماعیل بن ابی زیادہ راوی صلاۃ کا ذکر کرنے میں منفرد ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔ زمخشری نے کہا ہے: خطبا اور واعظین نے اس پر عمل کیا ہے اور مترسلوں نے ان کا اتباع کیا ہے۔ انتھی

امام سیوطی رحمہ اللہ نے ''الجامع الکبیر'' میں کہا ہے: انھوں نے اس کے ضعیف ہونے کے باوجود اس پر عمل کیا ہے،

[1] ضعيف الجامع (٤٢١٨) اس کی سند میں اسماعیل بن ابی زیاد متروک راوی ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٩٠٢)

کیوں کہ ان کی طرف سے یہ معروف ہے کہ وہ فضائلِ اعمال میں ضعیف روایات پر بھی عمل کرتے ہیں۔ انتھٰی.

ابو الہلال الحسن بن عبداللہ بن سہل العسکری نے اپنی کتاب ''الأوائل'' میں کہا ہے: خط کتابت میں اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد نبی اکرم ﷺ پر صلاۃ کی ابتدا ہارون الرشید نے کی۔ چنانچہ جب وہ کوئی تحریر لکھتا تو یوں لکھتا: ''فإني أحمد الله إليك وأسأله أن يصلي على محمد وعلى آله'' ''بلاشبہہ میں تیری طرف خط لکھتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرتا ہوں اور اس سے یہ سوال کرتا ہوں کہ وہ محمد (ﷺ) اور محمد (ﷺ) کی آل پر رحمت نازل فرمائے۔'' چنانچہ لوگوں نے اس کو ہارون الرشید کے بڑے مناقب میں شمار کیا ہے۔[1] انتھٰی

لوگ ان حکومتوں کے افعال کو اچھا جانتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے بنو امیہ کے دور میں حجاج بن یوسف کے با جماعت نماز میں کعبے کے چاروں طرف دائرے میں لوگوں کو کھڑا کرنے کو اچھا جانا، جیسے کتاب ''الأوائل'' میں ہے۔ میں نے بعض کتبِ علمیہ میں میری یادداشت کے مطابق ملا علی قاری رحمہ اللہ کی شرح مشکات میں دیکھا ہے کہ نافرمانیوں، جیسے: حرام کھانا کھانے کے شروع کرتے وقت بسم اللہ، الحمدللہ اور صلاۃ (درود) کے ساتھ اس کی ابتدا کرنا جائز نہیں ہے اور ایسے ہی اس کے بعد الحمد للہ کہنا۔ انتھٰی

یہ موقف درست ہی معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ ایسے کاموں میں تو یہ لازم ہے کہ ان پر استغفار کیا جائے اور ان کو دوبارہ نہ کرنے کا عزم کیا جائے اور اگر کسی کا کوئی نقصان کیا ہے تو اس کو پورا کیا جائے۔ ایسے ہی گانے گاتے وقت نبی اکرم ﷺ پر نظماً اور نثراً صلاۃ پڑھ کر ابتدا کرنا جائز نہیں ہے۔ انتھٰی كلامه رحمه الله تعالىٰ.

پھر اگر آپ یہ کہیں کہ یہ بات ثابت ہو چکی کہ آپ ﷺ کی آل پر صلاۃ پڑھنا من جملہ آپ ﷺ پر صلاۃ پڑھنے کی کیفیت سے ہے اور آپ نے یہ بھی ثابت کر دکھایا کہ ائمہ حدیث نے آپ ﷺ کے ذکر کے ساتھ آل کا ذکر حذف کر دیا اور آپ نے اس کا عذر بھی بیان کیا۔ سوال یہ ہے کہ اب جو شخص ان کتابوں کی املا کا ارادہ کرے، مثلاً: جو شخص صحیح بخاری کی املا کا ارادہ کرتا ہے، آیا وہ اس میں آل کا ذکر کرے تو یہ اس پر زیادتی ہو گی اور اس کے ساتھ ساتھ یہ جھوٹ ہو گا، کیوں کہ یہ بخاری میں نہیں ہے یا وہ اس کو حذف کر دے تو وہ ایسا کر کے وہ صلاۃ نہیں پڑھے گا جس کے پڑھنے کا رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ہے، تو میں کہوں گا: املا کرنے والا اس حالت سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہ اس چیز کی حکایت کا ارادہ رکھتا ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ نے کہا ہے اور اس کی مراد یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے کہا: صلى الله عليه وسلم، تو وہ یہاں پر آل کا ذکر نہ کرے، کیوں کہ اگر وہ ایسا کرے گا تو وہ جھوٹا ہو گا، اگرچہ اس بات کا احتمال بھی ہو کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے لفظاً ان پر صلاۃ پڑھا ہو گا، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے،

[1] الأوائل للعسكري (٨١/١)

لیکن حکایت تو یقینی مکتوب وتحریری ہوگی۔ پھر یہ کہ املا کرنے والا اس جگہ آپ ﷺ پر اپنی طرف سے صلاۃ پڑھنے والا نہ ہوگا اور نہ ہی اس کو اس شخص کی طرح اجر ملے گا، جس نے آپ ﷺ پر صلاۃ پڑھا، کیوں کہ اس نے اپنے غیر سے یہ حکایت کی ہے کہ اس نے صلاۃ پڑھا، لہٰذا حکایت کرنے والا ماجور (اجر پانے والا) یا مازور (گناہ کی ذمے داری اٹھانے والا) نہیں ہوگا؟ چنانچہ نصاریٰ کے اس قول: ﴿ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ [المائدة: ۷۳] ''بے شک اللہ تین میں سے تیسرا ہے۔'' کی حکایت کرنے والا مازور نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے تو صرف حکایت کی ہے۔

اور اگر املا کرنے والے کی مراد رسول اللہ ﷺ کے لیے اپنی طرف سے دعا کا انشاء کرنا ہے نہ کہ حکایت کرنا تو اس کے لیے لائق یہ ہے کہ وہ صلاۃ میں لفظ آل کا بھی ذکر کرے، تاکہ وہ ایسا صلاۃ پڑھنے والا شمار ہو جس کے پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ مگر احسن یہ ہے کہ پہلے وہ لکھے ہوئے کی حکایت کرتے ہوئے اس کا املا کرے، پھر اپنی طرف سے مکمل صلاۃ پڑھے، تاکہ وہ ان دونوں باتوں کو جمع کرنے والا بن جائے کہ اس نے، مثلاً: بخاری کی ساری املا بھی کر دی اور اس نے اپنی طرف سے آپ ﷺ پر ایسا صلاۃ پڑھ دیا جو اس کے موافق ہے جس کا اسے حکم دیا گیا ہے، بلکہ جو شخص آپ ﷺ کے ذکر کے وقت آپ ﷺ پر صلاۃ پڑھنے کے وجوب کا قائل ہے، اس کا قیاس یہ ہے کہ اس پر واجب ہے کہ مثلاً: بخاری کے صلاۃ کی حکایت کرتے وقت اپنی طرف سے بھی صلاۃ کا ذکر کرے، کیوں کہ اس پر یہ صادق آئے گا کہ اس کے پاس نبی اکرم ﷺ کا ذکر کیا گیا ہے اور اس نے آپ ﷺ پر صلاۃ نہیں پڑھا تو اس نے صرف اپنے غیر کے صلاۃ کی حکایت کی ہے اور حکایت کرنے والا صلاۃ پڑھنے والا شمار نہیں ہوتا، ایسے ہی اس نے بھی کہا ہے جو اس کے استحباب کا قائل ہے۔

سید علامہ عبدالقادر بن احمد نے کہا ہے: لیکن ناسخ کے لیے ان (ائمۂ حدیث وغیرہ) کی کتابوں میں ''علی آلہ'' کا اضافہ کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ وہ ایسی چیز کا اضافہ کر رہا ہے جو ان سے ثابت نہیں، لہٰذا وہ اس اضافے کے ساتھ جھوٹ بولنے والا شمار ہوگا۔ ایسے ہی راوی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ روایت میں اس کا اضافہ کرے، اِلا یہ کہ وہ اس شخص کے سامنے، جو اس سے اس کا سماع کر رہا ہے، اس کی صراحت کر دے کہ وہ کتاب میں سے نہیں ہے۔ انتہی[1]

پھر سید محمد بن اسماعیل الامیر نے کہا ہے: اگر آپ کہیں کہ (درود کی) تعلیم پر مشتمل حدیث کے الفاظ میں آپ ﷺ کی ازواج وذریت کا ذکر کرنا ثابت ہے تو میں کہوں گا: آل کی تفسیر ذریت وازواج سے کی گئی ہے، بلکہ بعض ائمہ نے یہ صراحت کی ہے کہ تشہد کی حدیث میں آل سے مراد آپ ﷺ کی ذریت وازواج ہیں۔ ان (بعض ائمہ) کا کہنا ہے کہ اس حدیث کے اکثر طرق میں آلِ محمد کے الفاظ آئے ہیں اور ابو حمید سے مروی حدیث میں آپ ﷺ کی

ازواج وذریت کا ذکر آیا ہے اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ کی آل سے مراد ذریت وازواج ہیں۔

رہا بعض احادیث میں اس کی روایت میں آل، ازواج اور ذریت کے ساتھ واقع ہونا تو یہ کوئی ضرر رساں چیز نہیں ہے کہ جب اس کا انفرادی طور پر ذکر ہوتا ہے تو آل سے یہی (ذریت وازواج) مراد ہوتے ہیں، کیوں کہ آل کے ساتھ ذریت وازواج کا ذکر عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے اور یہ ایک وسیع باب ہے اور علمِ بلاغت میں ایک نفع مندفن ہے۔

پھر اگر آپ یہ کہیں کہ درود کی تعلیم پر مشتمل حدیث کے بعض الفاظ میں آپ ﷺ کا وصف ''اُمی'' بھی بیان ہوا ہے تو کیا اس کو حذف کرنے والا مامور بہ (صلاۃ) پر عمل کرنے والا ہوگا یا کہ اس کو ذکر کرنا اور اس کی کیفیت میں آپ ﷺ کی فرماں برداری کرنا لازم اور ضروری ہے، جیسا کہ آپ ﷺ کی آل کے ذکر میں ضروری ہے۔تو میں کہوں گا: مخفی نہ رہے کہ ''النبي'' اور ''الرسول'' میں لام تعریف عہدِ خارجی کا ہے اور ایسے ہی ''رسولہ'' اضافت کے ساتھ یہ بھی عہد کے لیے ہے اور اس سے مراد محمد ﷺ ہیں۔ بلاشبہہ یہ معلوم ہے کہ آپ ﷺ اُمی ہیں تو لفظوں میں آپ ﷺ کا یہ وصف بیان کرنا تو یہ ایک ایسی صفت ہے جس کی ایسی صریح چیز کے ساتھ مدح کی گئی ہے جو معلوم ہے۔ لہٰذا جب آپ اس کو حذف کر دیں گے تو یہ اس کی مراد میں خلل انداز نہیں ہوگا۔ مزید استفادے کا ارادہ رکھنے والے کو اطرافِ کلام پر غور وفکر کر لینا چاہیے۔ ہم نے ''شرح بیت النظام'' میں اس پر طویل کلام کیا ہے، میں امید کرتا ہوں کہ وہ کلام ایسے فوائد پر مشتمل ہے جن فوائد کو آپ ہماری اس تحریر کے علاوہ کہیں نہیں پائیں گے۔

انتھٰی کلامه رحمه الله تعالیٰ، وفیه مقنع وبلاغ لمن ألقی السمع وھو شھید.



26

رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنے کے واجب یا مستحب ہونے، اس کی فضیلت، مسنون کیفیت اور اس کے معنی ومفہوم کا بیان

سوال رسول اللہ ﷺ پر صلاۃ پڑھنا واجب ہے یا مستحب، آپ ﷺ پر صلاۃ پڑھنے کی کیا فضیلت ہے؟ صلاۃ پڑھنے کی مسنون کیفیت اور اس کا معنی ومفہوم کیا ہے؟

جواب رسول اللہ ﷺ پر صلاۃ پڑھنے کے حکم کے بارے میں اہلِ علم کے درج ذیل دس مذاہب ہیں:

① فی الجملہ بغیر حصر کے آپ ﷺ پر صلاۃ پڑھنا واجب ہے، لیکن وہ کم از کم چیز اور مقدار جو کفایت کرتی ہے وہ ایک بار ہی ہے اور بعض اہلِ علم نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

② آپ ﷺ پر صلاۃ پڑھنا مستحب ہے، اس پر بھی اجماع نقل کیا گیا ہے۔

③ کلمۂ توحید کی طرح یہ بھی ساری زندگی میں ایک بار پڑھنا واجب ہے، یہ قول پہلے قول کے قریب قریب ہے۔ چنانچہ امام قرطبی رحمہ اللہ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔

④ نماز کے آخر میں تشہد اور سلامِ تحلیل کے درمیان بیٹھنے کے مابین یہ صلاۃ پڑھنا واجب ہے، یہ موقف امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کا ہے۔

⑤ یہ صلاۃ پڑھنا تشہد میں واجب ہے۔ یہ امام شعبی رحمہ اللہ کا قول ہے، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے کلام ہی کی طرح ہے، لیکن اس میں تشہد میں صلاۃ پڑھنے کے محل کی تعیین نہیں ہے۔

⑥ نماز میں محل کی تعیین کے بغیر واجب ہے، یہ قول ناصر سے نقل کیا گیا ہے۔

⑦ بغیر کسی قید وبند کے کثرت کے ساتھ آپ ﷺ پر صلاۃ پڑھنا واجب ہے، یہ موقف بعض مالکیہ کا ہے۔

⑧ ہر ذکر (ودعا) کے وقت یہ واجب ہے، چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ اور حنفیہ کی ایک جماعت کا یہی موقف ہے۔ نیز ابن العربی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہی احتیاطی موقف ہے۔ علامہ زمخشری کا بھی یہی قول ہے۔

⑨ ہر مجلس میں آپ ﷺ پر ایک مرتبہ صلاۃ پڑھنا چاہیے، اگرچہ اس مجلس میں آپ ﷺ کا ذکر کئی مرتبہ ہوا ہو، یہ

موقف زمخشری رحمہ اللہ کا ہے۔

⑩ ہر دعا میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلاۃ پڑھنا چاہیے، یہ موقف بھی زمخشری رحمہ اللہ ہی کا ہے۔ یہ تھے اہلِ علم کے اس مسئلے میں اقوال۔

جہاں تک صلاۃ پڑھنے کے وجوب کا تعلق ہے تو اس وجوب کے دلائل درج ذیل ہیں:

① اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٦]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اس پر صلاۃ بھیجو اور سلام بھیجو، خوب سلام بھیجنا۔''

اس فرمانِ باری تعالیٰ سے وجوب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ اس میں امر کا صیغہ (صَلُّوا عَلَيْهِ...) ہے اور امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی طرح چند احادیث میں صلاۃ پڑھنے کا امر وارد ہوا ہے اور امر میں اصل وجوب ہی ہوتا ہے۔

کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے عرض کی: یا رسول اللہ! ہم یہ تو جان چکے ہیں کہ ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام کیسے بھیجیں، (یہ بتائیں) ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلاۃ کیسے بھیجیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((قُلْ: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ ... الحديث))[1] (أخرجه عبدالرزاق وابن أبي شيبة وأحمد وعبد بن حميد والشيخان وأصحاب السنن الأربعة وابن مردويه)

''کہہ: اے اللہ! محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی آل پر رحمت فرما.....''

(عبدالرزاق رحمہ اللہ نے) عبدالرحمان بن بشیر بن سعود انصاری سے بیان کیا ہے، انھوں نے فرمایا کہ جب آیت: ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ۚ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ نازل ہوئی تو انھوں (صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) نے عرض کی: یا رسول اللہ! ہم یہ تو جان چکے ہیں کہ ہم آپ پر سلام کیسے بھیجیں؟ (یہ بتائیں) ہم آپ پر صلاۃ کیسے بھیجیں؟ درآنحالیکہ آپ کے تو اگلے پچھلے سب گناہ بخش دیے گئے ہیں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((قولو: اللهم صل على محمد... الحديث)) ''کہو: اے اللہ! محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمت فرما...'' چنانچہ وہ احادیث جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلاۃ بھیجنے کا حکم وارد ہوا ہے وہ بہت زیادہ ہیں۔ اگرچہ امر درحقیقت وجوب کے لیے ہے، لیکن وہ تکرار پر دلالت نہیں کرتا۔ یہ دلیل اس شخص کی ہے جو یہ کہتا ہے کہ تمام عمر میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے۔ نماز میں اس کے وجوب کے قائل کی دلیل عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ انھوں (صحابہ

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١٩٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٦) المستدرك للحاكم (١٦٠/٣)

کرام رضی اللہ عنہم) نے دریافت کیا: جب ہم نماز میں آپ ﷺ پر صلاۃ بھیجیں تو کیسے صلاۃ بھیجیں؟'' تو آپ ﷺ نے فرمایا:((قولوا: اللهم صل على محمد... الحديث)) (أخرجه أصحاب السنن وصححه الترمذي وابن خزيمة والحاكم) اس حدیث کے ساتھ ساتھ نماز میں اس کے وجوب کے دیگر دلائل بھی موجود ہیں۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے شعبی سے، جو کبیر تابعی ہیں، روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا: جو شخص تشہد میں نبی اکرم ﷺ پر صلاۃ نہ بھیجے تو وہ اپنی نماز دہرائے۔[1]

جو شخص ذکر (و دعا) کے وقت ہر بار اس کے واجب ہونے کا قائل ہے، اس کی دلیل جابر رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث ہے:((أَنَّهُ رَقَّى الْمِنْبَرَ فَلَمَّا رَقَى الدَّرَجَةَ الْأُولٰى قَالَ: آمِيْنَ!)) (أخرجه البخاري في الأدب (المفرد) ومثله أخرجه أيضاً من حديث أبي هريرة وأخرجه أحمد والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم)[2] ''آپ ﷺ منبر پر چڑھے تو اس کی پہلی سیڑھی پر چڑھے تو فرمایا: آمین، اے اللہ! ایسے ہی ہو۔''

اس میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''بلاشبہہ جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے تھے اور انھوں نے کہا: بدبخت ہے وہ شخص جس کے پاس آپ ﷺ کا ذکر ہوا اور اس نے آپ ﷺ پر صلاۃ نہ بھیجا تو میں نے کہا: آمین! اے اللہ ایسے ہی ہو۔''

نیز حسین بن علی رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث ہے:((اَلْبَخِيْلُ مَنْ ذُكِرْتُ عِنْدَهُ فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيَّ))[3] ''بخیل ہے وہ شخص جس کے پاس میرا ذکر ہوا تو اس نے مجھ پر صلاۃ نہ بھیجا۔'' کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

وردِ زبان و مونسِ جان ست نامِ یار یکدم نمیرود کہ مکرر نمی شود

''میرے یار کا نام میرے لیے مونسِ جان ہے، اسی لیے وہ میرا وردِ زبان ہے، ایک لمحہ بھی ایسا نہیں گزرتا جس میں وہ نام مکرر نہ یاد کیا جاتا ہو۔''

رہے وہ لوگ جو آپ ﷺ پر صلاۃ بھیجنے کے مستحب ہونے کی طرف گئے ہیں تو وہ آیات و احادیث میں وارد ہونے والے اوامر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، ان اقوال و ابحاث کا محل مطول کتابیں ہیں۔

جہاں تک رسول اللہ ﷺ پر صلاۃ بھیجنے کی فضیلت کا تعلق ہے تو اس میں کوئی کلام (و اختلاف) نہیں ہے۔

---

[1] سنن البيهقي الكبرىٰ (٣٧٩/٢)

[2] الأدب المفرد (ص: ٢٢٤) مسند أحمد (٢٥٤/٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٥٤٥)، صحيح ابن حبان (١٨٨/٣)، المستدرك للحاكم (١٧٠/٤)، صحيح الترغيب والترهيب (٢٤٠/١)

[3] مسند أحمد (٢٠١/١) صحيح ابن حبان (١٨٩/٣) المستدرك للحاكم (٧٣٤/١) المعجم الكبير (١٢٧/٣) مسند أبي يعلىٰ (١٤٧/١٢) مسند البزار (١٨٥/٤) شعب الإيمان (٢١٣/٢) سنن النسائي الكبرىٰ (٣٤/٥) صحيح الترغيب والترهيب (١٣٩/٢)

اس سے پہلے بہت سے عمدہ دلائل گزر چکے ہیں۔ رہی وہ حدیث جسے امام بیہقی رحمہ اللہ نے شعب الایمان میں، ابن عساکر اور منذری رحمہم اللہ نے تاریخ میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِنَّ أَقْرَبَكُمْ مِنِّي يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ أَكْثَرُكُمْ عَلَيَّ صَلَاةً فِي الدُّنْيَا، مَنْ صَلّٰى عَلَيَّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَلَيْلَةَ الْجُمُعَةِ مِائَةَ مَرَّةٍ قَضَى اللّٰهُ لَهُ مِائَةَ حَاجَةٍ سَبْعِينَ مِنْ حَوَائِجِ الْآخِرَةِ وَثَلَاثِينَ مِنْ حَوَائِجِ الدُّنْيَا ثُمَّ يُوَكِّلُ اللّٰهُ بِذٰلِكَ مَلَكاً يُدْخِلُهُ فِي قَبْرِي كَمَا يُدْخَلُ عَلَيْكُمُ الْهَدَايَا يُخْبِرُنِي مَنْ صَلّٰى عَلَيَّ بِاسْمِهِ وَنَسَبِهِ إِلٰى عَشِيرَتِهِ فَأُثْبِتُهُ فِي صَحِيفَةٍ» [1]

''قیامت کے دن ہر جگہ میرے زیادہ قریب وہ شخص ہوگا جو دنیا میں مجھ پر زیادہ صلاۃ بھیجنے والا ہے، جو شخص جمعہ کے دن اور جمعہ کی رات مجھ پر سو مرتبہ صلاۃ بھیجے گا، اللہ تعالیٰ اس کی ستر آخرت اور تیس دنیا کی کل سو حاجتیں پوری کرے گا، پھر اللہ تعالیٰ اس پر ایک فرشتہ مقرر کر دیتا ہے جو اس (صلاۃ) کو میری قبر میں پیش کرتا ہے، جس طرح تم کو ہدیے پیش کیے جاتے ہیں، چنانچہ وہ فرشتہ اس صلاۃ بھیجنے والے کے نام و نسب اور قبیلے کے بیان کے ساتھ مجھ کو خبر دیتا ہے تو میں اس کو ایک صحیفے میں درج کر لیتا ہوں۔''

حافظ ابن دحیہ نے اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد یہ کہا ہے: یہ حدیث اپنے راوی کے کذب کی وجہ سے باطل ہے۔ حافظ ابو جعفر عقیلی نے تاریخ اور کتاب التعدیل والتجریح میں کہا ہے: اس حدیث کے رواۃ میں سے ایک راوی عثمان بن دینار باطل روایات بیان کرتا ہے۔ چنانچہ اس کی بیٹی اس سے ان باطل روایات کی حکایت کرتی ہے، جن کی کوئی اصل نہیں ہے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے شعب الایمان میں اور خطیب اور ابن عساکر رحمہم اللہ نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَنْ صَلّٰى عَلَيَّ عِنْدَ قَبْرِي سَمِعْتُهُ وَمَنْ صَلّٰى عَلَيَّ نَائِياً وَكَّلَ اللّٰهُ بِهِ مَلَكاً يُبَلِّغُنِي وَكَفٰى أَمْرَ دُنْيَاهُ وَآخِرَتِهِ وَكُنْتُ لَهُ شَهِيداً وَّشَفِيعاً يَوْمَ الْقِيَامَةِ» [2]

''جو شخص میری قبر کے پاس مجھ پر صلاۃ بھیجتا ہے میں اس کو سنتا ہوں اور جو اس (قبر) سے کہیں دور ہٹ کر مجھ پر صلاۃ بھیجتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر ایک فرشتہ مقرر کر دیتا ہے جو مجھ کو وہ پہنچاتا ہے اور وہ (اللہ) اس کے دنیا اور آخرت کے معاملے میں اس کو کافی ہو جاتا ہے اور میں قیامت کے دن اس کے حق میں

[1] شعب الإيمان (۳/۱۱۱) تاريخ دمشق لابن عساكر (۵۴/۳۰۱)

[2] شعب الإيمان (۲/۲۱۵) تاريخ دمشق لابن عساكر (۵۶/۳۰۲) تاريخ بغداد للخطيب (۳/۲۹۲) ضعيف الجامع (۵۶۷۰) اس کی سند میں محمد بن مروان راوی کمزور ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (۲۰۳)

گواہی دینے والا اور اس کی شفاعت کرنے والا ہوں گا۔‘‘

اصبہانی نے ترغیب میں اور دیلمی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إِنَّ أَنْجَاكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ أَهْوَالِهَا وَمَوَاطِنِهَا أَكْثَرُكُمْ عَلَيَّ صَلَاةً فِي دَارِ الدُّنْيَا وَإِنَّهُ قَدْ كَانَ فِي اللّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ كِفَايَةٌ لٰكِنَّهُ لِيُثِيبَهُمْ عَلَيْهَا)) [1]

’’بلاشبہہ قیامت کے دن کی ہولناکیوں اور ان کی جگہوں سے زیادہ نجات پانے والا وہ ہے جو اس دنیا کے گھر میں تم میں سے مجھ پر زیادہ صلاۃ بھیجنے والا ہے یقیناً اللہ اور اس کے فرشتے آپ (پر درود بھیجنے) کے لیے کافی تھے، لیکن اس نے مومنوں کو اس پر ثواب دینے کے لیے اس کا حکم دیا ہے۔‘‘

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ صَلّٰى عَلَيَّ وَاحِدَةً صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ عَشْراً)) [2]

’’جس شخص نے مجھ پر ایک بار درود بھیجا، اللہ تعالیٰ اس پر دس بار رحمت نازل فرمائے گا۔‘‘

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((أَوْلَى النَّاسِ لِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَكْثَرُهُمْ عَلَيَّ صَلَاةً)) [3]

’’مجھ پر سب سے زیادہ درود بھیجنے والا شخص روزِ قیامت میرے سب سے زیادہ قریب ہوگا۔‘‘

ابو طلحہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے، انھوں نے کہا کہ میں نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے آپ ﷺ کو خوش وخرم پایا تو میں نے عرض کی: مجھ کو یاد نہیں پڑتا کہ میں نے آپ ﷺ کو اتنا خوش وخرم اور عمدہ حالت میں دیکھا ہو (جتنے آپ ﷺ آج خوش وخرم ہیں) آپ ﷺ نے فرمایا:

((وَمَا يَمْنَعُنِي وَجِبْرِيلُ خَرَجَ مِنْ عِنْدِي السَّاعَةَ فَبَشَّرَنِي أَنَّ لِكُلِّ عَبْدٍ صَلّٰى عَلَيَّ صَلَاةً يُكْتَبُ لَهُ بِهَا عَشْرُ حَسَنَاتٍ، وَيُمْحٰى عَنْهُ عَشْرُ سَيِّئَاتٍ، وَتُرْفَعُ لَهُ بِهَا عَشْرُ دَرَجَاتٍ، وَتُعْرَضُ عَلَيَّ كَمَا قَالَهَا، وَيُرَدُّ عَلَيْهِ بِمِثْلِهَا)) [4]

’’اور کون سی چیز مجھ کو (خوش ہونے سے) روکتی ہے، حالاں کہ جبریل (علیہ السلام) ابھی ابھی میرے پاس سے اٹھ کر گئے ہیں، انھوں نے مجھ کو یہ خوش خبری سنائی ہے کہ ہر وہ بندہ جو مجھ پر ایک بار درود بھیجے گا اس

---

[1] الترغيب والترهيب للأصبهاني (١٣٣/٢) الفردوس للديلمي (٢٧٧/٥)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٨) مسند أحمد (٢٧٢/٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٥٣٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٨٥) سنن النسائي، رقم الحديث (١٢٩٦) وابن حبان (١٨٧/٣)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٨٤) وحسنه ابن حبان (١٩٢/٣) صحيح الترغيب والترهيب (١٣٦/٢)

[4] مصنف عبد الرزاق (٢١٤/٢)

کے لیے دس نیکیاں لکھی جاتی ہیں، اس کے دس گناہ معاف کر دیے جاتے ہیں اور اس کے عوض اس کے دس درجات بلند کر دیے جاتے ہیں اور اس کا وہ درود اسی طرح مجھ پر پیش کر دیا جاتا ہے جیسے اس نے بھیجا ہوتا ہے اور اس پر بھی اس کی مثل لوٹایا جاتا ہے۔''

جہاں تک رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنے کے فضائل پر مشتمل احادیث کا تعلق ہے تو یہ ایک ایسا سمندر ہے جس کو قلم (لکھ لکھ کر) ختم نہیں کر سکتے اور ماہرین ان کا شمار نہیں کر سکتے۔

رہی آپ ﷺ پر صلاۃ بھیجنے والی عبارت تو ہر وہ عبارت جو اس کا حق ادا کرے وہ کافی ہے، البتہ سب سے افضل وہ عبارت اور کلمات ہیں، جو آپ ﷺ نے امت کو، ان کے اس کے ادا کرنے کی کیفیت کے سوال کرنے پر، سکھلائے تھے۔ چنانچہ امام احمد رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے، امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کو روایت کر کے اس کو صحیح کہا ہے اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں ابو مسعود عقبہ بن عمرو سے روایت کیا ہے کہ بلاشبہہ ایک آدمی نے کہا: اے اللہ کے رسول! ہم یہ تو جان چکے ہیں کہ ہم آپ پر سلام کیسے بھیجیں، (یہ بتائیں) ہم آپ پر صلاۃ کیسے بھیجیں، درآنحالیکہ ہم آپ پر اپنی نماز میں صلاۃ بھیج رہے ہوں؟ تو نبی اکرم ﷺ نے کچھ دیر کے لیے خاموشی اختیار کی، پھر فرمایا:

«إِذَا أَنْتُمْ صَلَّيْتُمْ عَلَيَّ فَقُولُوا: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدِنِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَعَلىٰ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلىٰ إِبْرَاهِيمَ وَعَلىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلىٰ مُحَمَّدِنِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَعَلىٰ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلىٰ إِبْرَاهِيمَ وَعَلىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» [1]

''جب تم مجھ پر صلاۃ بھیجو تو کہو: اے اللہ! محمد نبی اُمی (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل پر رحمت نازل فرما، جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر اور ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر رحمت نازل فرمائی اور محمد نبی اُمی (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل پر برکت نازل فرما، جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر اور ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر برکت نازل فرمائی، بلاشبہہ تو سزاوارِ حمد ہے، عظمتوں والا ہے۔''

اکثر احادیث میں درود کے الفاظ اسی طرح ہیں کہ ان میں آپ ﷺ کے نام کے ساتھ نبی اُمی کا وصف ذکر نہیں ہوا ہے۔ بعض احادیث میں آپ ﷺ کا یہ وصف بیان ہوا ہے۔ ''(محمد) أمي وعلى أزواجه أمهات المؤمنين وعلىٰ أهل بيته وذرياته'' بعض احادیث میں ''وعلىٰ آل محمد وعلىٰ آل إبراهيم'' کے الفاظ حذف ہیں۔ بعض احادیث میں صرف ''على إبراهيم'' کے الفاظ پر اکتفا کیا گیا ہے، لہٰذا درود کے جس صیغے اور لفظ کو بھی لیا جائے اس کے بارے میں سنت مل جائے گی۔

[1] مسند أحمد (١١٩/٤) المستدرك للحاكم (٤٠١/١) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٤٦/٢) صحيح الجامع (٦٧٠)

امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: علما کا جس بات پر اجماع ہے وہ یہ ہے کہ مسنون درود وہ ہے جو (درود کی) تعلیم پر مشتمل احادیث سے مطلقاً اور آپ ﷺ کی آل پر صلاۃ بھیجنے کے ساتھ مقید ہو کر صحیح طرق سے ثابت ہے، ائمہ حدیث میں سے کسی نے ان پر طعن نہیں کیا ہے، کیوں کہ اہلِ علم اس شان کے اعتبار سے حدیث کے ماہر لوگوں کے اتباع ہیں۔ چنانچہ وہ جس کی تصحیح پر متفق ہیں تو ان کے علاوہ فقہ، تفسیر، آلات اور تمام انواعِ علوم کے ائمہ نے ان کی موافقت کی ہے۔ آپ ﷺ پر صلاۃ بھیجنے کی بہت سی صفات ثابت ہیں، تمام یا بعض اہل الحدیث ان کی صحت کے قائل ہیں اور باقیوں نے ان کا اتباع کیا ہے۔ ان میں سے بعض تو وہ احادیث ہیں جن کی صحت پر الامہات الست یعنی صحاح ستہ کے مصنفین نے اتفاق کیا ہے، جیسے: کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے۔ مگر امام ترمذی رحمہ اللہ نے دونوں جگہوں میں "علی إبراھیم" کے الفاظ ذکر کیے ہیں اور "وعلیٰ آل إبراھیم" کے الفاظ ذکر نہیں کیے۔ ایسے ہی ابو داود کی ایک روایت میں ہے۔ ابو داود ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے: ((علی إبراھیم وعلیٰ آل إبراھیم))۔ چنانچہ اس روایت کے ذریعے بعض ان اہلِ علم کا رد ہو جاتا ہے، جنھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ محمد اور آلِ محمد اور ابراہیم اور آلِ ابراہیم کے الفاظ امہات الکتب کی کسی ایک روایت میں اکٹھے ثابت نہیں ہیں، جب کہ مذکورہ بالا اکٹھے الفاظ صحیح بخاری کے ان ابواب میں ثابت ہیں جو ابواب ابراہیم علیہ السلام پر صلاۃ بھیجنے کے بارے میں وارد آیات و احادیث کے بیان میں منعقد کیے گئے ہیں۔ یہ روایت ان انواع سے ہے جن پر امہات الکتب کے مصنفین نے سوائے ترمذی کے اتفاق کیا ہے۔

رہیں وہ انواع جن کی صحت کے بارے میں اہل الحدیث اختلاف نہیں کرتے ہیں، وہ وہ روایت ہے جس کو امام احمد، مسلم، ترمذی، ابو داود، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، بیہقی اور دار قطنی رحمہم اللہ نے ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور امام ترمذی و ابن خزیمہ رحمہما اللہ نے اس کو صحیح کہا ہے۔ یہ روایت پہلے گزر چکی ہے۔ امام ابو داود رحمہ اللہ نے ایک روایت میں درج ذیل الفاظ کا اضافہ بیان کیا ہے:

((اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلیٰ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ، وَعَلیٰ آلِ مُحَمَّدٍ)) [1]

"اے اللہ! محمد نبی امی (ﷺ) اور محمد (ﷺ) کی آل پر رحمت نازل فرما۔"

امام ابو داود رحمہ اللہ ہی کی ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں:

((کَمَا بَارَکْتَ عَلیٰ إِبْرَاھِیْمَ فِي الْعَالَمِیْنَ)) [2]

"جس طرح تو نے جہانوں میں ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر برکت نازل فرمائی۔"

[1] سنن أبي داود، رقم الحدیث (۹۸۱)

[2] سنن أبي داود، رقم الحدیث (۹۸۰)

امام بخاری رحمہ اللہ نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے واسطے سے جو حدیث بیان کی ہے، اس کے الفاظ کچھ اس طرح ہیں:

« قُوْلُوْا: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُوْلِكَ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰى إِبْرَاهِيْمَ وَبَارِكْ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلٰى إِبْرَاهِيْمَ »[1]

''کہو: اے اللہ! اپنے بندے اور رسول محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر رحمت نازل فرما، جیسا کہ تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر رحمت نازل کی اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی آل پر برکت نازل فرما، جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر برکت نازل فرمائی۔''

اسی طرح اس حدیث کو امام نسائی اور ابن ماجہ رحمہما اللہ نے بھی بیان کیا ہے۔[2]

اس باب میں کئی ایک احادیث ہیں جن میں سے وہ احادیث بھی ہیں جو بعض ائمہ حدیث کے نزدیک صحیح ہیں اور بعض کے نزدیک صحیح نہیں ہیں، جیسے: امام ابو داود رحمہ اللہ کے ہاں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے جس کو انھوں نے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكْتَالَ بِالْمِكْيَالِ الْأَوْفٰى إِذَا صَلّٰى عَلَيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَلْيَقُلْ: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى أَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَذُرِّيَّتِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰى إِبْرَاهِيْمَ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ »[3]

''جس کا جی چاہتا ہے کہ اسے اس کی میزان خوب بھری ہوئی ملے تو چاہیے کہ جب ہم اہلِ بیت پر صلاۃ (درود) پڑھے تو یوں کہا کرے: اے اللہ! محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر، ان کی ازواج امہات المومنین پر، ان کی ذریت (اولاد) پر اور ان کے اہلِ بیت پر رحمتیں نازل فرما، جیسے تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر رحمتیں نازل فرمائیں۔ بلاشبہہ تو تعریف کیا ہوا بزرگ ہے۔''

یہ روایت پہلے گزر چکی ہے، اس حدیث پر امام ابو داود نے اور علامہ منذری رحمہما اللہ نے مختصر السنن میں سکوت فرمایا ہے۔

اس روایت کے راوی ابن جعفر بن محمد بن علی اور المجمر پر اختلاف کیا گیا ہے جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، جب کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے اس کو مسند علی رضی اللہ عنہ میں درج ذیل طریق سے بیان کیا ہے: ''عمرو بن عاصم عن حبان بن يسار الكلابي عن عبد الرحمن بن طلحة الخزاعي عن ابن جعفر المذكور عن

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٥٢٠)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (١٢٩٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٩٠٣)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٩٨٢) ضعيف الجامع (٥٦٢٦)

محمد بن الحنفية عن أبيه عن النبي ﷺ بلفظ حديث أبي هريرة رضی اللہ عنہ " اس کے راوی ابن حبان بن یسار کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ نے بریدہ رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں مرفوعاً روایت کی ہے:

«اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ صَلَاتَكَ وَرَحْمَتَكَ وَبَرَكَاتِكَ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ كَمَا جَعَلْتَهُ عَلىٰ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ»[1]

"اے اللہ! محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل پر اپنی صلاۃ، رحمت اور برکتیں نازل فرما، جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر (اپنی صلاۃ، رحمت اور برکتیں) نازل فرمائیں، بلاشبہہ تو سزاوارِ حمد عظمتوں والا ہے۔"

ابوداود کی سند میں الاعمی ایک راوی ہے جس کا نام ابونفیع ہے اور وہ سخت ضعیف ہے اور متہم بالوضع ہے۔

اس باب میں اور بھی احادیث مروی ہیں، لیکن یہاں اس کے بارے میں سوال سے مقصود اس درود کا بیان ہے جس پر علما نے اجماع کیا ہے کہ وہ مسنون درود ہے۔ بلاشبہہ اس سے پہلے ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ جس کی صحت پر ائمۂ حدیث نے اجماع کیا ہے۔ اس پر ان کے علاوہ علمائے سلف نے اجماع کیا ہے۔ من جملہ ان احادیث کے جن کی صحت پر اجماع واقع ہوا ہے بخاری و مسلم کی مسند احادیث ہیں۔

پھر اگر آپ یہ کہیں کہ کیا صحیح احادیث میں وارد ہونے والے درود کے الفاظ کو جمع کرنا ممکن ہے، تاکہ ان الفاظ کے ساتھ درود پڑھنے والا تمام مسنون درود پڑھنے والا بن جائے؟

میں کہتا ہوں: جی ہاں! امام نووی رحمہ اللہ نے شرح مہذب میں ان کو جمع کرنے کا اہتمام کیا ہے اور فرمایا ہے: آپ ﷺ پر صلاۃ بھیجنے والے کو چاہیے کہ وہ صحیح احادیث میں وارد ہونے والے (درود کے جملہ) الفاظ کو جمع کرے اور یوں صلاۃ پڑھے:

«اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدِنِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا بَارَكْتَ عَلىٰ إِبْرَاهِيمَ وَعَلىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا بَارَكْتَ عَلىٰ إِبْرَاهِيمَ وَعَلىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ فِي الْعَالَمِينَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ»[2]

"اے اللہ! محمد نبی اُمی (ﷺ)، ان کی ازواج اور ذریت پر رحمت نازل فرما، جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر اور ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر رحمت نازل فرمائی اور محمد (ﷺ) ان کی ازواج اور ذریت پر برکت نازل فرما، جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) اور ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر جہانوں میں برکت نازل

---

[1] مسند أحمد (٣٥٣/٥) اس کی سند میں ابوداود الاعمی راوی ضعیف ہے۔

[2] شرح المهذب (٤٦٦/٣)

فرمائی، یقیناً تو سزاوارِ حمد عظمتوں والا ہے۔"

عراقی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: صحیح احادیث میں درود کے کچھ دیگر الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں جو امام نووی رحمہ اللہ کے مذکورہ بالا الفاظ میں درج ہونے سے چھوٹ گئے ہیں اور وہ پانچ الفاظ ہیں، ان تمام الفاظ کو جمع کر کے آپ مکمل درود کچھ یوں پڑھیں گے:

«اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُوْلِكَ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ وَّأَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَذُرِّيَّتِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰى إِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى آلِ إِبْرَاهِيْمَ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ، اَللّٰهُمَّ بَارِكْ عَلٰى مُحَمَّدِنِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ وَّأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا بَارَكْتَ عَلٰى إِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى آلِ إِبْرَاهِيْمَ فِي الْعَالَمِيْنَ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ» انتھٰی

"اے اللہ! اپنے بندے، اپنے رسول نبی اُمی محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل، ان کی ازواج امہات المومنین، ان کی ذریت اور ان کے اہلِ بیت پر رحمت نازل فرما، جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر اور ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر رحمت نازل فرمائی، بلاشبہہ تو سزاوارِ حمد، عظمتوں والا ہے، اے اللہ! نبی اُمی محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل، ان کی ازواج اور ان کی ذریت پر برکت نازل فرما، جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر اور ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر جہانوں میں برکت نازل فرمائی، بلاشبہہ تو سزاوارِ حمد عظمتوں والا ہے۔"

یہ تھے درود کے وہ جملہ الفاظ جو صحیح احادیث میں موجود ہیں، لہٰذا درود پڑھنے والے کے لیے لائق یہ ہے کہ جب وہ درود کے مسنون الفاظ کو اکٹھا کر کے پڑھنا چاہے تو وہ مذکورہ بالا درود پڑھ لے اور اگر وہ صحیح طریق سے ثابت شدہ مختلف قسم کے درود میں سے کوئی ایک قسم کا درود پڑھنا چاہے تو وہ اس پر اکتفا کرے تو بلاشبہہ وہ نبی اکرم ﷺ پر ایسا درود پڑھنے والا شمار ہوگا، جس کے مسنون ہونے پر اتفاق ہے، لیکن اکمل یہ ہے کہ وہ سارے کو جمع کر کے پڑھے، تاکہ وہ اس تمام پر عمل پیرا ہونے والا بن جائے، جس کی طرف شارع ۔صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وبارك وسلم۔ نے راہنمائی کی ہے۔ وفي هذا المقدار كفاية، انتھٰی کلامه رحمہ اللہ.

"روضة الطالبين" کے مصنف نے کہا ہے: اگر کوئی شخص یہ قسم اٹھالے کہ بلاشبہہ یقیناً وہ نبی مکرم ﷺ پر افضل صلاۃ بھیجے گا تو علما کے اس فضیلت کے حامل درود کی کیفیت کے بارے میں، جس کے ساتھ ہی وہ اپنی قسم سے بری ہوگا، علما کے مختلف اقوال ہیں۔ چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ نے "الروضة" میں جس کیفیت کو درست قرار دیا ہے، وہ گذشتہ وہ کیفیت ہے جس کی رسول اللہ ﷺ نے اپنے اصحاب کو تعلیم دی ہے۔ بعض نے اس کے مختار ہونے کی وجہ یہ

بیان کی ہے کہ یقیناً آپ ﷺ اپنی ذات کے لیے وہی درود اختیار کرتے ہیں جو اشرف و افضل ہے۔ سبکی رحمہ اللہ نے اس کی یہی وجہ بیان کی ہے کہ جس نے گذشتہ درود پڑھا تو بلاشبہہ اس نے یقین کے ساتھ نبی اکرم ﷺ پر صلاۃ بھیجا اور وہ اس خیر و بھلائی اور اجر و ثواب کا یقیناً مستحق ہو جائے گا جو درود والی احادیث میں وارد ہوا ہے۔ جو شخص ان الفاظ کے علاوہ کے ساتھ صلاۃ بھیجے گا تو وہ مطلوبہ درود کے بارے میں شک میں ہو گا، کیوں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کی تھی: ہم آپ پر صلاۃ کیسے بھیجیں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا: ((قولوا:)) ''کہو:'' تو آپ ﷺ نے ان کی طرف سے درود اس قول کو قرار دیا۔

مروزی رحمہ اللہ نے کہا ہے: جیسا کہ اس نے اس کو رافعی سے نقل کیا ہے کہ اس کو درج ذیل الفاظ سے صلاۃ بھیجنا بری کرے گا: ''اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّآلِ مُحَمَّدٍ کُلَّمَا ذَکَرَہُ الذَّاکِرُوْنَ وَکُلَّمَا سَھَی عَنْ ذِکْرِہِ الْغَافِلُوْنَ'' ''اے اللہ! جب کبھی ان کو یاد کریں یاد کرنے والے اور جب کبھی ان کی یاد کو غافل لوگ بھول جائیں محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل پر رحمت نازل فرما'' امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الرسالة'' کے خطبے میں اس درود کو ذکر کیا ہے، لیکن اس میں ''سھی'' کے بدلے ''غفل'' کا لفظ ہے۔ قاضی حسین وغیرہ نے کہا ہے کہ اس کے قسم سے بری ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ یہ درود پڑھے: ''اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ کَمَا ھُوَ أَھْلُہُ وَمُسْتَحِقُّہُ'' ''اے اللہ! محمد (ﷺ) پر اتنی رحمت نازل فرما، جس کے وہ اہل اور حق دار ہیں۔''

ایسے ہی بعض علما کا قول ہے کہ افضل حمد و صلاۃ یہ ہے: ''اَللّٰھُمَّ لَکَ الْحَمْدُ کَمَا أَنْتَ أَھْلُہُ، وَصَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ کَمَا أَنْتَ أَھْلُہُ، وَافْعَلْ بِنَا مَا أَنْتَ أَھْلُہُ، فَإِنَّکَ أَھْلُ التَّقْوٰی وَالْمَغْفِرَةِ'' ''اے اللہ! تیرے ہی لیے سب تعریف ہے، اتنی جتنی کا تو اہل ہے، محمد (ﷺ) پر اتنی رحمت نازل فرما، جتنی رحمت کا تو اہل ہے، ہمارے ساتھ وہ سلوک کر جس کا تو اہل ہے، بلاشبہہ تو ہی اس لائق ہے کہ تجھ سے ڈرا جائے اور اس لائق ہے کہ بخش دے۔''

بارزی رحمہ اللہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ افضل و ابلغ درود درج ذیل ہے: ''اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَعَلٰی آلِ مُحَمَّدٍ أَفْضَلَ صَلَاتِکَ عَدَدَ مَعْلُوْمَاتِکَ'' ''اے اللہ! محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل پر اپنی معلومات کی تعداد کے برابر اپنی افضل رحمت نازل فرما۔''

بعض علما کا کہنا ہے کہ (افضل و) ابلغ درود درج ذیل ہیں: ''اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلٰی کُلِّ نَبِيٍّ وَمَلَکٍ وَوَلِيٍّ عَدَدَ الشَّفْعِ وَالْوَتْرِ وَعَدَدَ کَلِمَاتِ رَبِّنَا التَّامَّاتِ الْمُبَارَکَاتِ'' ''اے اللہ! ہمارے سردار محمد (ﷺ) پر اور ہر نبی، فرشتے، ولی پر جفت اور طاق کی تعداد کے برابر اور ہمارے رب تعالیٰ کے کامل و مبارک کلمات کی تعداد کے برابر رحمت نازل فرما۔''

بعض علما نے کہا ہے کہ اکمل درود یہ ہے: "اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَنَبِيِّكَ وَرَسُولِكَ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَعَلٰى آلِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ وَسَلِّمْ عَدَدَ خَلْقِكَ وَرِضَا نَفْسِكَ وَزِنَةَ عَرْشِكَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِكَ" "اے اللہ! اپنے بندے اپنے نبی، اپنے رسول نبی اُمی پر اور ان کی آل، ان کی ازواج اور ان کی ذریت پر اپنی مخلوق کی تعداد کے برابر، اپنی رضا وخوشنودی کے برابر، اپنے عرش کے وزن کے برابر اور اپنے کلمات کی روشنائی کے برابر رحمت اور سلامتی نازل فرما۔"

یہ بھی کہا گیا ہے کہ (افضل و) ابلغ درود یہ ہے: "اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ وَسَلِّمْ عَدَدَ خَلْقِكَ وَرِضَا نَفْسِكَ وَزِنَةَ عَرْشِكَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِكَ" "اے اللہ! محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل پر اپنی مخلوق کی تعداد کے برابر، اپنی رضا وخوشنودی کے برابر، اپنے عرش کے وزن کے برابر اور اپنے کلمات کی روشنائی کے برابر رحمت وسلامتی نازل فرما۔"

بعض محققین نے کہا ہے: درود کے یہ کلمات تسبیح کے بارے میں وارد ہونے والی صحیح حدیث سے ماخوذ ہیں اور بلاشبہ یہ اپنے غیر سے افضل ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ درود افضل ہیں: "اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ صَلَاةً دَائِمَةً بِدَوَامِكَ" "اے اللہ! محمد (ﷺ) پر اپنے دوام کے ساتھ دائمی رحمت نازل فرما۔"

یہ بھی کہا گیا ہے کہ درج ذیل درود افضل ہے: "اَللّٰهُمَّ يَا رَبَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ واجْزِ مُحَمَّداً مَا هُوَ أَهْلُهُ" "اے اللہ! اے محمد (ﷺ) اور محمد (ﷺ) کی آل کے رب! محمد (ﷺ) اور محمد (ﷺ) کی آل پر رحمت نازل فرما اور محمد (ﷺ) کو وہ جزا اور بدلہ عطا فرما جس کے وہ اہل اور حق دار ہیں۔"

یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ درود افضل ہے: "اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ وَأَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَذُرِّيَّتِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ" "اے اللہ! نبی محمد (ﷺ)، ان کی ازواج، امہات المومنین، ان کی ذریت اور ان کے اہلِ بیت پر رحمت نازل فرما جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر رحمت نازل فرمائی، بلاشبہ تو سزاوارِ حمد، عظمتوں والا ہے۔" اس درود کے افضل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ((من سره أن يكتال بمكيال الأوفى فليقل ذلك)) (اور اس کے بعد آپ ﷺ نے مذکورہ الفاظ ارشاد فرمائے۔)

ابن ہمام رحمہ اللہ نے کہا ہے: درود کی جتنی بھی کیفیات ذکر ہوئی ہیں، وہ سب کی سب درج ذیل الفاظ میں موجود ہیں: "اَللّٰهُمَّ صَلِّ أَبَداً أَفْضَلَ صَلَوَاتِكَ عَلٰى سَيِّدِنَا عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ تَسْلِيماً وَزِدْهُ شَرَفاً وَتَكْرِيماً وَأَنْزِلْهُ الْمَنْزِلَ الْمُقَرَّبَ عِنْدَكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" انتھٰی. "اے اللہ! ہمارے

سردار اپنے بندے اور اپنے رسول محمد (ﷺ) اور ان کی آل پر ہمیشہ اپنی افضل رحمتیں نازل فرما اور ان پر خوب سلامتی نازل فرما، ان کے شرف وتکریم میں اضافہ فرما اور ان کو قیامت کے دن اپنے پاس اپنے قرب والے مقام پر سرفراز فرما۔" بعض علما کا کہنا ہے کہ اگر حدیث، امام شافعی کے اثر اور قاضی حسین رحمہ اللہ کے قول کو جمع کر لیا جائے تو بہت اکمل اور اشمل درود بن جائے گا۔

ابن حجر ہیتمی نے "الدر المنضود" میں کہا ہے: میں جس (درود) کی طرف مائل ہوں اور کئی سالوں سے اس پر عمل پیرا ہوں وہ وہ افضل درود ہے جس میں گذشتہ تمام درود کے الفاظ اور کچھ اضافے موجود ہیں اور وہ کچھ یوں ہے:

"اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُوْلِكَ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ وَّأَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَذُرِّيَّتِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰى إِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى آلِ إِبْرَاهِيْمَ فِيْ الْعَالَمِيْنَ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ، وَبَارِكْ عَلٰى مُحَمَّدِنِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ وَّأَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَذُرِّيَّتِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ كَمَا بَارَكْتَ عَلٰى إِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى آلِ إِبْرَاهِيْمَ فِيْ الْعَالَمِيْنَ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ، وَكَمَا يَلِيْقُ بِعَظِيْمِ شَرَفِهِ وَكَمَالِهِ وَرِضَاكَ عَنْهُ وَمَا تُحِبُّ وَتَرْضٰى لَهُ دَائِماً أَبَداً عَدَدَ مَعْلُوْمَاتِكَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِكَ وَرِضَا نَفْسِكَ وَزِنَةَ عَرْشِكَ أَفْضَلَ صَلَاةٍ وَأَكْمَلَهَا وَأَتَمَّهَا كُلَّمَا ذَكَرَكَ وَذَكَرَهُ الذَّاكِرُوْنَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِكَ وَذِكْرِهِ الْغَافِلُوْنَ وَسَلِّمْ تَسْلِيْماً كَثِيْراً وَعَلَيْنَا مَعَهُمْ"

"اے اللہ! اپنے بندے، اپنے رسول نبی اُمی محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل، ان کی ازواج امہات المومنین، ان کی ذریت اور ان کے اہلِ بیت پر رحمت نازل فرما، جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر اور ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر جہانوں میں رحمت نازل فرمائی، بلاشبہ تو سزاوارِ حمد عظمتوں والا ہے اور نبی اُمی محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل، ان کی ازواج امہات المومنین، ان کی ذریت اور ان کے اہلِ بیت پر برکت نازل فرما جس طرح تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر اور ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر جہانوں میں برکت نازل فرمائی، بلاشبہ تو سزاوارِ حمد عظمتوں والا ہے۔ اور جس طرح ان کے عظیم شرف اور کمال کے لائق ہے اور جس قدر تو ان سے راضی ہے اور جتنا تو ان کے لیے پسند کرتا ہے اور ان کے لیے راضی ہے، ہمیشہ ہمیشہ کے لیے، اپنی معلومات کی تعداد کے برابر، اپنے کلمات کی روشنائی کے برابر، اپنے نفس کی رضا وخوش نودی کے برابر، اپنے عرش کے وزن کے برابر، افضل، اکمل اور اتم رحمت نازل فرما، جب بھی ذکر کرنے والے تیرا ذکر کریں اور ان کو یاد کریں اور جب بھی تیرے ذکر اور ان کی یاد سے لوگ غافل ہوں اور ان پر بہت زیادہ سلامتی نازل فرما اور ان کے ساتھ ساتھ ہم پر بھی۔"

درود کی اس کیفیت نے تشہد کی بڑی بڑی وارد شدہ کیفیات کو، جو افضل کیفیات ہیں اپنے اندر جمع کر لیا ہے، جیسا کہ پہلے گزرا ہے۔ نیز اس میں علما کی استنباط شدہ تمام کیفیات بھی جمع ہو چکی ہیں، میں امید کرتا ہوں کہ یہ افضل درود ہے۔ میں نے اس میں کچھ بلیغ اضافے کیے ہیں جس کے ساتھ یہ درود ممتاز ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ درود علی الاطلاق افضل درود ہے۔[1] انتهىٰ كلام ابن حجر .شرح العباب اور الجوہر المنظم میں بھی اس کا ذکر ہوا ہے۔ واللہ سبحانه وتعالىٰ أعلم.

لیکن اس باب میں اس بندے کے نزدیک زیادہ صحیح، درست اور راجح یہ ہے کہ صحیح اور حسن اخبار و احادیث میں وارد ہونے والے صیغوں اور الفاظ کو ترجیح دینا چاہیے نہ کہ علمائے دیار و امصار کے خود ساختہ الفاظ اور گھڑی ہوئی عبارتوں کو، اگرچہ وہ وارد شدہ تمام کیفیات کو جمع کرنے والے ہوں، کیوں کہ کسی کا بیان، بیانِ نبوی تک نہیں پہنچ سکتا اور غیر معصوم کا کلام مذموم تعریف، ممنوع مبالغے، محدث مبانی اور من گھڑت معانی کی آمیزشوں سے خالی نہیں ہو گا۔

لہٰذا اہلِ علم کی ایک جماعت نے دلائل الخیرات اور درود کے الفاظ پر تالیف شدہ دیگر کتابوں کو پڑھنے سے منع فرمایا اور کہا ہے کہ ہمارے لیے صحیح احادیث میں وارد ہونے والے درود کے الفاظ پر اکتفا کرنا ہی سنت ہے، تاکہ درود بھیجنے والا نبی اکرم ﷺ کے حکم کو ماننے والا بن جائے۔ یہ وہ درجہ ہے جہاں پر لوگوں کے (عام) افراد نہیں پہنچ پاتے، اس کی توفیق تو صرف عقل مند لوگوں ہی کو ہوتی ہے۔ والله الموفق للحجة والهادي إلى المحجة.

علامہ شوکانی رحمہ اللہ کے مشائخ میں سے ایک سید علامہ عبدالقادر بن احمد نے بعض سوالوں کے جواب ارشاد فرماتے ہوئے کہا ہے: یہ بات جان لینا چاہیے کہ اتباع کے ساتھ طاعت، خواہ وہ تھوڑی ہو، اس طاعت سے افضل ہے جو اتباع کے بغیر ہو، اگرچہ وہ بہت زیادہ ہو، کیوں کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ ﴾ [آل عمران: ٣١]

''اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا۔''

لہٰذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جب فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٦] ''اس پر صلاۃ بھیجو اور سلام بھیجو، خوب سلام بھیجنا۔''

سنا تو انھوں نے صلاۃ و سلام کے الفاظ اپنی طرف سے بنانے پر اکتفا نہیں کیا، باوجود اس کے کہ وہ ایسی فصاحت و بلاغت اور علم کے مالک تھے جن میں ان کے بعد والوں میں سے کوئی بھی ان کا مقابلہ نہیں کر سکتا ہے، پھر بھی انھوں نے صفتِ صلاۃ رسول اللہ ﷺ ہی سے دریافت فرمائی۔ چنانچہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ کا رسول اللہ ﷺ سے درود کی کیفیت کے بارے میں سوال کرنا وارد ہوا ہے۔ بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ نے

[1] الدر المنضود في الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود (ص: ١٠١-١٠٤)

آپ ﷺ کی خدمت میں عرض کی: اللہ عزوجل نے ہم کو آپ پر صلاۃ بھیجنے کا حکم دیا ہے، لہٰذا (ہمیں بتایا جائے کہ) ہم آپ ﷺ پر صلاۃ کیسے بھیجیں؟ اس پر رسول اللہ ﷺ نے خاموشی اختیار کی، حتی کہ ہم نے یہ تمنا کی کہ کاش اس نے آپ ﷺ سے یہ سوال نہ کیا ہوتا، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((قُوْلُوْا: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيْمَ وَبارِكْ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلٰى إِبْرَاهِيْمَ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ، وَالسَّلَامُ كَمَا قَدْ عَلِمْتُمْ)) (أخرجه أحمد ومسلم والنسائي والترمذي وصححه) [1]

''کہو: اے اللہ! رحمت نازل فرما محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل پر، جیسے تو نے رحمت نازل فرمائی، ابراہیم (علیہ السلام) پر۔ اور برکت نازل فرما محمد (ﷺ) پر اور محمد (ﷺ) کی آل پر، جیسے تو نے ابراہیم (علیہ السلام) پر اور ابراہیم (علیہ السلام) کی آل پر برکت نازل فرمائی، بلاشبہہ تو سزاوارِ حمد، عظمتوں والا ہے۔ اور سلام اسی طرح ہے جیسے تم (پہلے) جان چکے ہو۔''

اس حدیث میں سلام سے مراد وہی سلام ہے جو تشہد میں (تعلیم فرمایا گیا) ہے اور وہ یہ ہے:

((اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ، اَلسَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلٰى عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِيْنَ)) [2]

''اے نبی! آپ پر سلامتی، اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں نازل ہوں، ہم پر اور آپ کے نیک بندوں پر بھی۔''

نبی مکرم ﷺ پر صلاۃ بھیجنے کی صفت و طریقے کے بارے میں بیس کے قریب روایات وارد ہوئی ہیں، لہٰذا اللہ عزوجل سے محبت کرنے والا اور رسول اللہ ﷺ کا اتباع کرنے والا ان تمام روایات کو یا ان میں سے کچھ کو چھوڑ کر درود کے ایسے الفاظ کی طرف مائل نہیں ہوتا جن کو تابعین اور ان کے بعد والے لوگوں نے بنایا ہے اور وہ بلاغت میں ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ادنیٰ رتبے کو بھی نہیں پہنچ سکتے جنھوں نے نبی مکرم ﷺ سے صفتِ صلاۃ کو سیکھا تھا۔

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ جو شخص درود کے وارد شدہ مختلف قسم کے درود میں سے کسی بھی قسم کے درود کے ساتھ نبی مکرم ﷺ پر درود بھیجے گا اس کا اجر و ثواب بہت زیادہ ہے، لیکن لوگوں کے بنائے ہوئے درود نبی مکرم ﷺ سے وارد درود کی نسبت وہی حیثیت رکھتے ہیں جو ستارے کی سورج کے ساتھ نسبت کی حیثیت ہے۔ مگر جب کوئی معتقد یہ اعتقاد رکھے کہ دلائل الخیرات میں وارد درود اور ابن بشیش کے درود نبی مکرم ﷺ سے وارد درود سے

---

[1] مسند أحمد (٢٧٣/٥)، صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٥)، سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٢٢٠)، سنن النسائي، رقم الحديث (١٢٨٥)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٩٧)، صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٢)

افضل ہیں تو وہ اپنے اس اعتقاد میں اجر وثواب پانے والانہیں ہے، بلکہ وہ گناہ گار اور گمراہ ہے۔ انتہٰی

میں کہتا ہوں کہ درود کے الفاظ پر مشتمل تالیف شدہ کتابوں، جیسے: شفا الاسقام وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔ صاحبِ سبل السلام سید علامہ محمد بن اسماعیل امیر رحمہ اللہ نے دلائل الخیرات وغیرہ کتابوں کو جلانے کا حکم صادر فرمایا تھا، جیسا کہ کتاب "اتحاف النبلاء" میں اس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے، لہٰذا اس کی طرف رجوع کرنا اور اس کو معتبر جاننا چاہیے۔

جہاں تک صلاۃ (درود) کے معنی ومفہوم کا تعلق ہے تو ابو العالیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: (اللہ تعالیٰ کے آپ ﷺ پر) صلاۃ (بھیجنے) کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرشتوں کے پاس رسول اللہ ﷺ کی ثنا کرنا اور فرشتوں کے آپ ﷺ پر صلاۃ بھیجنے کا معنی ہے (آپ ﷺ کے حق میں) دعا کرنا۔ مقاتل بن حیان رحمہ اللہ نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ کا درود بھیجنا آپ ﷺ کی بخشش ہے اور فرشتوں کا درود بھیجنا آپ ﷺ کے لیے استغفار کرنا ہے۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے: فرشتوں کے درود بھیجنے کا مطلب برکت کی دعا کرنا ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے سفیان ثوری رحمہ اللہ وغیرہ سے روایت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا درود، رحمت اور فرشتوں کا درود، دعا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مخلوق کے لیے صلاۃ کبھی خاص ہوتا ہے تو کبھی عام۔ چنانچہ اس کا انبیا کے لیے صلاۃ ان کی ثنا اور ان کی تعظیم ہے اور ان کے غیر پر صلاۃ اس کی رحمت ہے، جس کے اندر ہر شے کی گنجایش ہے۔ چنانچہ صلاۃ کے معنی میں علما کا کلام وسیع وعریض ہے، جس کا مکمل احاطہ کرنا اس جگہ دشوار ہے، لہٰذا میں نے جو یہاں ذکر کر دیا ہے اس پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ انتہٰی

"ذخیرة الخیر" کے مصنف نے کہا ہے: نبی مکرم ﷺ پر صلاۃ بھیجنے کے معنی میں علما کے اقوال مضطرب ومختلف ہیں۔ اس کے معنی کی لغوی حیثیت پر ایسی واقفیت، جس پر یقین کیا جا سکے، حاصل نہیں ہوئی، کیوں کہ صلاۃ کے معنی کے بیان میں اہلِ علم مختلف اطوار پر اختلاف کرنے والے ہیں اور اکثر اہلِ لغت نے اس میں خلطِ (مبحث) کا مظاہرہ کیا ہے، جیسے: مجد الدین نے قاموس میں اور جوہری نے صحاح میں۔ بعض اہلِ علم نے اس کے لازم کے ساتھ اس کی تفسیر کی ہے۔ محققین کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ صلاۃ حقیقت میں دعا کے معنی ہے اور اس کے علاوہ میں وہ رحمت، برکت، مہربانی، ثنا، تعظیم، استغفار، صلاۃ کے فرشتوں کے ساتھ خاص ہونے، تضرع اور جس پر صلاۃ بھیجا جائے اس کی شان کا اہتمام کرنے کے معنی میں متعارض فیہ ہے۔ بعض کا قول یہ بتاتا ہے کہ یہ تمام معانی اس بنا پر حقائقِ لغویہ ہیں کہ عمومِ مشترک اپنے معانی پر حقیقتاً دلالت کرتا ہے، جیسا کہ جمع الجوامع کا متن اور محقق جلال کی اس کی شرح وغیرہما اس کی صراحت کرتی ہیں۔

اہلِ اصول کی ایک جماعت کے نزدیک کبھی یہ بطریقِ استعارہ اور کبھی بطورِ مجاز مرسل ہے اور اشتراک معنوی کے ساتھ مشترک ہے۔ بعض کے نزدیک یہ کچھ معانی میں حقیقت اور کچھ میں مجاز ہے۔ صحاح کے مولف نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ کی طرف سے صلاۃ بھیجنے کا معنی ہے، رحمت نازل کرنا، نیز صلاۃ لفظ فرض صلوات کا واحد ہے۔ فرشتوں کی طرف سے صلاۃ استغفار کے معنی میں ہے۔ قاموس کے مصنف نے کہا ہے: صلاۃ دعا، رحمت، استغفار اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول اللہ ﷺ پر حسنِ ثنا کے معنی میں ہے۔ نیز یہ لفظ اس عبادت (نماز) کے معنی میں بھی مستعمل ہے، جس عبادت میں رکوع وسجود ہوتے ہیں۔ مصباح کے مولف نے کہا ہے: کہا گیا ہے کہ لغت میں صلاۃ کے اصل معنی دعا ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ﴾ [التوبة: ١٠٣] یعنی ان کے لیے دعا کر۔ اصولیوں کا اس میں اختلاف ہے کہ صلاۃ کا لفظ ان (نماز کے) افعال میں حقیقتِ شرعیہ اور دعا میں مجازِ لغوی ہے، کیوں کہ لغت میں نقل احکام میں نسخ کی طرح ہے۔ یا منقول الیہ میں لفظ کا استعمال مجاز راجح اور منقول عنہ میں حقیقتِ مرجوح ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ لفظِ صلاۃ لغوی لحاظ سے دعا، تعظیم، رحمت اور برکت کے درمیان مشترک ہے۔ برکت کے معنی ہی میں آپ ﷺ کی یہ دعا ہے: «اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلیٰ آلِ أَبِي أَوْفٰی»[1] یعنی ان پر برکت اور رحمت نازل فرما۔ اس لحاظ سے رسول اللہ ﷺ پر صلاۃ دو معنوں میں مشترک نہیں ہوگا، بلکہ اس کا ایک ہی معنی ہوگا اور وہ تعظیم ہے۔ امام راغب رحمہ اللہ نے مفردات میں کہا ہے: اکثر اہلِ لغت نے کہا ہے: صلاۃ کا معنی دعا، تبریک اور تمجید ہے۔ کہا جاتا ہے: "صليت عليه" یعنی میں نے اس کے لیے دعا کی اور اس کے لیے برکت کے نزول کی استدعا کی۔ "المغرب في ترتيب المعرب" کے مولف نے کہا ہے: دعا کو صلاۃ کہتے ہیں، کیوں کہ دعا صلاۃ ہی سے ہے۔ پھر رحمت اور استغفار کو صلاۃ کا نام دیا گیا، کیوں کہ یہ دونوں دعا کرنے والے کے لوازم سے ہیں۔[1] انتھٰی

ابن اثیر رحمہ اللہ نے نہایہ میں کہا ہے: صلاۃ مخصوص عبادت (نماز) کو کہتے ہیں، کیوں کہ وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تعظیم پر مشتمل ہوتی ہے۔ ابو القاسم زجاجی رحمہ اللہ نے ابن الانباری رحمہ اللہ کی کتاب الزواہر کی مختصر میں کہا ہے: صلاۃ کی اصل دعا اور سوال ہے۔ کلامِ عرب میں یہ تین وجوہ سے استعمال ہوتا ہے:

① صلاۃ بمعنی نماز۔

② ترحم (دعائے رحمت کرنا، رحمہ اللہ کہنا)۔

③ دعا۔

قاضی عیاض رحمہ اللہ نے مشارق میں اور ابن قوقول رحمہ اللہ نے مطالع میں کہا ہے کہ صلاۃ کا لفظ چند معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے:

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤٢٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٨٧)

① دعا، جیسے فرشتوں کا مخلوق کے حق میں صلاۃ یعنی دعا کرنا۔

② برکت۔ ③ رحمت۔

اللہ تعالیٰ کا نبی مکرم ﷺ پر اور مومنوں پر صلاۃ اسی (نزولِ رحمت و برکت کے) معنی میں ہے۔ امام غزالی ؒ نے کہا ہے: صلاۃ کا لفظ اس قدرِ مشترک کے لیے موضوع ہے جس کا مفہوم اس شخص کے لیے اہتمام کیا جاتا ہے جس پر صلاۃ بھیجا جاتا ہے، چنانچہ امام زرکشی ؒ نے شرح الجوامع میں اس قول کو مستحسن قرار دیا ہے۔ امام نووی ؒ نے تہذیب الاسما واللغات میں کہا ہے: لغت میں صلاۃ دعا کے معنی میں ہے، چنانچہ جمہور اہلِ لغت و فقہ وغیرہم کا یہی قول ہے۔ نماز کو اسی لیے صلاۃ کہتے ہیں کہ یہ دعا پر مشتمل ہوتی ہے۔ اہلِ اصول و فقہ وغیرہم کے مذہب کے مطابق اسمائے شرعیہ لغت سے منقول ہیں۔ چنانچہ صلاۃ کے لفظ کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے مراد رحمت ہے، فرشتوں کی طرف ہو تو استغفار مراد ہے اور جب کسی آدمی کی طرف صلاۃ منسوب ہو تو اس کا معنی تضرع و زاری اور دعا ہوتا ہے۔ چنانچہ امام ازہری وغیرہ نے اس تقسیم کو ذکر کیا ہے۔ شیخی زادہ نے بیضاوی کے حاشیے میں کہا ہے: صلاۃ کا لفظ حقیقتِ لغویہ کے اعتبار سے دعا کے معنی میں، مجازِ لغوی کے لحاظ سے ہیئتِ مخصوصہ (نماز) کو ادا کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اہلِ شرع کے نزدیک حقیقتِ اصطلاحیہ کے اعتبار سے صلاۃ دعا سے منقول ہے، اس لیے کہ وہ (صلاۃ، یعنی نماز) اس (دعا) پر مشتمل ہوتی ہے۔ چنانچہ جمہور علما کے درمیان یہی مشہور و معروف ہے۔

علامہ زمخشری ؒ نے کشاف میں کہا ہے: صلاۃ کے لفظ کی حقیقت یہ ہے کہ کہا جاتا ہے: "حرك الصلوين" "اس نے صلوین (دمچی کے دونوں کناروں) کو حرکت دی" مخصوص عبادت (نماز) کے لیے جب اس لفظ کا استعمال ہوتا ہے تو یہ مجاز مرسل ہے اور دعا میں اس کا استعمال مجاز استعارہ ہے۔ ایک دوسری جگہ میں انھوں نے کہا ہے: صلاۃ کا لفظ مخصوص ارکان سے عبارت ہے۔ اس کے بعد ترحم کی بنا پر یہ انعطاف (شفقت و مہربانی) کی طرف منقول ہو گیا، اس کے بعد دعا کی طرف۔ چنانچہ دعا کے معنی میں یہ لفظ مذکور انعطاف میں استعارۂ جاریہ سے مجاز ہوگا۔ فائق کے مولف نے کہا ہے: صلاۃ کا معنی ہے عصا کو آگ پر گرم کر کے اس کو سیدھا کرنا۔ اس کے بعد رحمت کو صلاۃ کہنے لگے، کیونکہ یہ عمل کو سیدھا کرنے پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد اس کو نقل کر کے دعا کے معنی میں استعمال کرنے لگے، لہٰذا یہ لفظ دعا کے معنی میں استعارے سے مجاز مرسل ہوگا۔ انتھٰی.[1] مگر اس کی بات میں جو اختلاف ہے وہ کسی سے مخفی نہیں ہے۔

ابن ہشام نے مغنی کے خاتمے میں کہا ہے: میرے نزدیک درست یہ ہے کہ صلاۃ کا لغت میں ایک معنی ہے اور وہ عطف (مہربانی) ہے۔ یہ عطف اللہ تعالیٰ کی نسبت رحمت کے معنی میں، فرشتوں کی نسبت استغفار کے

[1] الکشاف (۸۲/۱)

معنی میں اور لوگوں کی نسبت ان میں سے کسی ایک کا دوسرے کے حق میں دعا کرنے کے معنی میں ہے۔ ایک جماعت کا یہ قول کہ صلاۃ رحمت و استغفار کے معنی میں ہے۔ چند وجوہ سے بعید ہے۔ انتہٰی.[1] اس کے قریب قریب بدائع میں حافظ ابن القیم رحمہ اللہ کا یہ قول ہے کہ صلاۃ کا رحمت کے معنی میں ہونا تین وجوہ کی بنا پر باطل ہے، پھر انھوں نے دو وجوہ ذکر بھی کی ہیں اور پھر کہا ہے: اس سے زیادہ ظاہر و واضح تباین کیا ہوگا، لیکن تقلید انسان کو حقائق کے ادراک سے اندھا کر دیتی ہے، لہٰذا اس کی سرزمین کی طرف مائل و راغب ہونے سے بچ جاؤ۔ انتہٰی[2]

ابن القیم رحمہ اللہ کے قول کے ابن ہشام رحمہ اللہ کے قول کے قریب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ "جلاء الأفهام" میں حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ دعا کے معنی میں صلاۃ کا لفظ دعائے سوال اور دعائے عبادت دونوں کو شامل ہے۔ نیز یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صلاۃ کا لفظ رحمت یا مغفرت کے معنی میں ہے، چند وجوہ کی بنا پر ضعیف ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس کی چند وجوہ ذکر فرمائی ہیں۔ اگر آپ ان سے آگاہ ہونا چاہیں تو ان کی طرف رجوع کر لیں۔ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ کا یہ قول ابن ہشام رحمہ اللہ کے قول کے اس بات میں موافق ہے کہ صلاۃ بمعنی رحمت صحیح نہیں ہے۔

محمد بن طیب مغربی فاسی نے اپنی تالیف میں یہ ثابت کیا ہے کہ صلاۃ کا لفظ اشتراکِ معنوی کے ساتھ تین معنوں میں مشترک ہے اور ان تین معنوں میں وہ حقیقت ہے۔ انھوں نے مغنی کے رد پر بہت سا مبالغہ کیا اور کہا ہے کہ وہ اس قول میں شہاب خفاجی کے "نفحة القبول في معنى الصلاة على الرسول" میں قول کے موافق ہے۔ انھوں نے مغنی کے تمام متمسکات کا رد فرمایا ہے۔ کتاب تحریر کی بحثِ عام میں ابن ہمام کا کلام اور تلویح کے حاشیے کی استعمالِ مشترک کی بحث میں فناری کا کلام بھی ان کے قول کی تائید کرنے والا ہے۔ بدر دمامینی نے بھی تحفۃ الغریب میں مغنی کے ساتھ مناقشہ کیا ہے اور بعض متاخرین سے نقل کیا ہے کہ لفظ صلاۃ کلی مشکک یا کلی متواطی کے قبیل سے ہے۔ مگر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس کا کلی متواطی کی قبیل سے ہونا واضح طور پر محلِ نظر ہے، کیوں کہ کلی متواطی میں اس کے افراد میں تساوی شرط ہے، جیسا کہ انھوں (اہلِ علم) نے اس کو ثابت کیا ہے اور یہ شرط ان معانی میں مفقود و منتفی ہے۔

قصہ کوتاہ! ان اقوال کا حصیلہ و نتیجہ یہ ہے کہ صلاۃ کا لفظ دعا کے معنی میں حقیقتِ لغویہ ہے، مخصوص عبادت (نماز) کے معنی میں مجاز یا دعا، رحمت، استغفار، تضرع، تمجید اور برکت کے درمیان مشترک ہے یا یہ فقط تعظیم کے معنی میں ہے یا صرف مہربانی کے معنی میں ہے یا مصلّٰی علیہ کی شان کے اہتمام کے معنی میں ہے، یا دعا کے معنی میں مجاز یا دعا کے معنی میں استعارہ اور صلوین (دمچی کے دائیں بائیں کے دونوں کنارے) کو حرکت دینے کے معنی میں حقیقت ہے۔ وہ تحقیق جس کا زمخشری اور ان کی ڈگر پر چلنے والوں کے خلاف نظرِ صحیح فیصلہ دیتی ہے، وہ یہ ہے کہ صلاۃ کا لفظ

[1] مغني اللبيب (ص: ٧٩١)

[2] بدائع الفوائد (٣٠/١)

دعا اور صلوین کو حرکت دینے کے معنی میں حقیقتِ لغویہ ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں مجاز۔ اس کا تحریکِ صلوین کے معنی میں حقیقت ہونا ائمہ کی عبارات کی قوت کی بنا پر ہے۔ ہمارے علم کے مطابق کسی نے بھی اس کے منافی تصریح نہیں کی ہے۔ ہاں بعض نے صلاۃِ معروفہ کے اس سے اشتقاق کی تضعیف ضرور کی ہے، جیسے قاضی ہیں۔ علما کی ایک جماعت، سید اور سعد نے بھی اس طرف میلان ظاہر کیا ہے۔ خفاجی نے عنایہ میں ان دونوں کے ساتھ مناقشہ کیا ہے۔

لفظ صلاۃ کا دعا کے معنی میں مطلقاً حقیقتِ لغویہ ہونا اس لحاظ سے ہے کہ ابن فارس نے فقہ اللغہ میں کہا ہے: لغتِ عرب میں صلاۃ کی اصل دعا ہے۔[1] امام الحرمین اور ان کے متبعین اور سبکی نے شرح منہاج میں کہا ہے: اصل کے خلاف مجاز ہوتا ہے اور اصل حقیقت ہے، چنانچہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے مزہر اور جمع الجوامع اور منہاجِ بیضاوی کی شروح میں اس کو نقل کیا ہے۔ ابن قاسم نے آیاتِ بینات وغیرہ میں باقلانی اور ابن قشیری سے بیان کیا ہے کہ صلاۃ کے لفظ میں حقیقتِ لغویہ دعا ہے۔ صدر الشریعہ نے توضیح میں کہا ہے: صلاۃ کا حقیقی معنی دعا ہے، چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ نے اس کو جمہور اہلِ لغت و فقہ وغیرہما کا قول کہا ہے۔

قاضی عیاض رحمہ اللہ نے تنبیہاتِ مدونہ میں لکھا ہے: اکثر اہلِ عربیہ اور فقہ کا یہی قول ہے۔ شیخی زادہ نے کہا ہے: یہی درست ہے۔ تمام علمائے بیان نے حقیقت و مجاز کی بحث کے شروع میں اس پر اتفاق کیا ہے کہ صلاۃ دعا میں حقیقتِ لغویہ ہے۔ ان علما میں سے ایک سکاکی ہیں جنھوں نے مفتاح وغیرہ میں لکھا ہے، اسی طرح الخطیب القزوینی نے اور سعد نے مطول و مختصر میں، سبکی نے عروس الافراح میں اور مطول و مختصر کے تمام حاشیہ نگاروں نے لکھا ہے۔ سعد نے کشاف کے حاشیے میں کہا ہے کہ وہی حق ہے۔ سید شریف نے کہا ہے کہ یہی انصاف ہے۔ متاخرینِ اہلِ تحقیق نے، جیسے: شہاب خفاجی نے نفحۃ القبول میں اور ابن قاسم عبادی نے آیات میں اور غنیمی نے شرح شعرانیہ میں، ان کے اسی معنی کو ثابت کیا ہے۔ خفاجی نے کہا ہے: وہ حق جس سے کنارہ کشی ممکن نہیں ہے وہ یہ ہے کہ صلاۃ میں حقیقتِ لغویہ یہ ہے کہ وہ دعا کے معنی میں ہے، چنانچہ السید احمد الحموی نے "الأشباہ" کے حاشیے میں یہی کہا ہے۔ لہٰذا سیدھی راہ کو روشن کرنے کے لیے بطورِ حجت یہی روشن ستارے (اہلِ علم کے گذشتہ اقوال) کافی ہیں۔

رہا لفظِ صلاۃ کا دعا کے معنی کے علاوہ دیگر معانی میں مجاز ہونا تو صدر الشریعہ نے توضیح میں کہا ہے: رحمت اس دعا کے لوازم میں سے ہے۔ جس کسی نے بھی یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صلاۃ رحمت ہے تو اس نے اسی معنی کا ارادہ کیا ہے (کہ رحمت دعا کے لوازم سے ہے) کیوں کہ صلاۃ کا لفظ رحمت کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ انتھیٰ.

چنانچہ ابو البقا الکفوی کی کلیات میں بھی اسی طرح ہے۔ الغنیمی نے ام البراہین پر اپنے حاشیے میں اس کا اقرار کیا ہے۔

حلبی حنفی نے شرح جزریہ میں کہا ہے: صلاۃ کا لفظ حقیقت میں دعا کے لیے ہے۔ چنانچہ جس نے یہ کہا ہے کہ

[1] فقه اللغة (٦٥/٢)

صلاۃ کا لفظ اللہ کی طرف سے رحمت ہے تو اس کا ارادہ یہ ہے کہ یہ اس (رحمت) کے لیے موضوع نہیں ہے، بلکہ وہ اس اعتبار سے مراد ہے کہ وہ (رحمت) اس حقیقی معنی (دعا) کے لوازم سے ہے۔ انتہٰی

نخبۃ القبول کے مصنف نے کہا ہے کہ صلاۃ کا لفظ رحمت کے معنی میں مجاز ہے اور ہر وہ شخص جس نے کہا ہے کہ وہ رحمت کے معنی میں استعارہ ہے تو استعارہ مجاز ہی کی ایک قسم ہوتا ہے۔ اگر صلاۃ کا حقیقی معنی رحمت ہوتا تو ابن ہشام اور ابن القیم رحمہ اللہ اس کا انکار نہ کرتے اور اس کے ابطال میں کئی وجوہ کو جمع نہ کرتے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے جلاء الافہام میں کہا ہے: صلاۃ کا لفظ لغتِ اصلیہ میں رحمت کے معنی میں سرے سے معروف نہیں ہے اور نہ ہی عربوں میں کبھی یہ معروف رہا ہے کہ ''صلى عليه'' کا معنی ''رحمه'' کیا گیا ہو۔

لفظ صلاۃ کا استغفار پر حقیقتاً اطلاق کرنا اس وقت صحیح ہے جب وہ (اہلِ علم) لفظ صلاۃ کو اس (استغفار) کے اور اس کے دیگر معانی کے درمیان مشترک کہتے ہیں، جب کہ ابن ہشام اور ابن القیم رحمہ اللہ نے اس کی نفی کی صراحت کی ہے، کیوں کہ یہ خلافِ اصل ہے۔ لہٰذا اہلِ اصول نے کہا ہے کہ مجاز اشتراک سے اولیٰ اور ارجح ہے۔ نیز اشتراک کے ثبوت کے لیے اہلِ لغت سے کوئی قوی نص ثابت نہیں ہے۔ صحاح اور قاموس سے بھی یہ مدعا مستفاد نہیں کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ مذکورہ معانی میں سے کسی معنی میں اس (صلاۃ) کا حقیقی معنی ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ التحفہ کے حاشیے میں السید عمر نے اس کو ثابت کیا ہے اور انھوں نے کتاب اللقطہ میں کہا ہے: صاحبِ قاموس حقیقت و مجاز میں فرق نہیں کرتے ہیں، لہٰذا ان کے کلام سے اشتراکِ حقیقی پر استدلال نہیں ہوسکتا ہے۔ انتہٰی. لہٰذا مصباح میں اس قول کو ''قیل'' کے صیغے کے ساتھ بیان کیا ہے جو تمریض وضعف پر دلالت کرتا ہے۔ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے دعوائے اشتراک کے بطلان پر کئی دلائل سے استدلال کیا ہے اور کفوی نے کہا ہے: فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾ [الأحزاب: ٥٦] میں صلاۃ کا رحمت و استغفار کے معنی میں مشترک ہونا ممنوع ہے، کیوں کہ یہ اہلِ لغت سے ثابت نہیں ہوا ہے، بلکہ یہ دعا کے معنی میں حقیقت ہے اور رحمت اس (دعا) کے لوازم سے ہے۔ انتہٰی

(اہلِ علم میں سے) ہر وہ شخص جس نے فرشتوں کے صلاۃ کی تفسیر استغفار سے کی ہے وہ اس کی کوئی واضح دلیل اور عربی عبارت (بطور دلیل کے) نہیں لایا ہے۔ اس باب میں اس نے زیادہ سے زیادہ جس دلیل پر تمسک کیا ہے، وہ صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے بارے میں کہا ہے کہ وہ مومنوں کے حق میں استغفار کرتے ہیں:

﴿ وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ... ﴾ [المومن: ٧]

حافظ ولی الدین عراقی نے فرشتوں کی دعا کے استغفار میں محصور ہونے کی عدمِ صحت پر تنبیہ فرمائی اور کہا ہے: مذکورہ آیتِ کریمہ اس کے عدمِ حصر پر دلالت کرتی ہے، کیوں کہ من جملہ فرشتوں کی دعا کے یہ دعا بھی ہے: ﴿ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيْمِ ﴾ [المومن: ٧] اسی طرح حدیث میں آیا ہے کہ نماز کے انتظار میں بیٹھے ہوئے نمازی کے حق میں

فرشتے یہ دعا کرتے ہیں: «اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَهُ، اللّٰهُمَّ ارْحَمْهُ»[1] ”اے اللہ! اس کو بخش دے، اے اللہ! اس پر رحم فرما۔“ یہ آیت اور حدیث اس بات کی صراحت کرتی ہیں کہ فرشتے مغفرت کے علاوہ بھی دعا کرتے ہیں، لہٰذا صلاۃ کی دعا کے ساتھ تفسیر کرنا مطلقاً درست ہے۔

جہاں تک صلاۃ کے لفظ کے برکت کے معنی میں ہونے کا تعلق ہے تو قاضی عیاض رحمہ اللہ نے ”شفاء“ میں یہ تصریح کی ہے کہ صلاۃ کی اس معنی (برکت) سے تفسیر کرنا درست نہیں ہے۔ رہے لفظ صلاۃ کے معنی تمجید و تعظیم تو یہ دونوں لفظ ثنا کی طرح ایک ہی معنی میں ہیں۔ ازہری نے کہا ہے کہ یہ لازم کے ساتھ تفسیر کرنے کے قبیل سے ہے، یعنی دعا کے لیے تعظیم لازم ہوتی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے شرح عباب میں کہا ہے: انھوں نے ملزوم کا اطلاق کر کے لازم کا ارادہ ظاہر کیا ہے۔ غنیمی نے اتنا اضافہ کیا ہے کہ پس یہ مجاز مرسل ہوگا، لہٰذا ابن اثیر نے نہایہ میں اس معنی کو ”قیل“ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

لفظ صلاۃ کے مصلی علیہ کی شان کو اہمیت دینے کے معنی کے بارے میں بیضاوی نے سورت احزاب کی تفسیر میں اس کے مجاز ہونے کو ثابت کیا ہے اور اصبہانی نے شرح منہاج بیضاوی میں کہا ہے: شرف کے اظہار کے لیے لفظِ صلاۃ کا اطلاق مجاز ہے، اس لیے کہ لفظِ صلاۃ اس معنی کے لیے موضوع نہیں ہے، نہ تو حسبِ شرع وحسبِ عرف اور نہ ہی حسبِ لغت، انتہٰی. اسنوی نے اس کی شرح میں کہا ہے: لفظ صلاۃ کا اعتنا کے معنی پر یہ اطلاق اس بنا پر مجاز ہے کہ اس کا یہ معنی متبادر نہیں ہے۔ انتہٰی

لفظ صلاۃ کا معنی عطف و مہربانی تو بیضاوی کے کلام کے حوالے سے پہلے گزر چکا کہ انعطاف وترحم (کسی پر شفقت ومہربانی کرنا اور اسے رحمہ اللہ کہنا) رکوع وسجود والی صلاۃ سے ماخوذ ہیں۔ شیخی زادہ نے کہا ہے: پس یہ مرتبۂ ثانیہ میں مجاز ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ صلاۃ کے معنی میں دعا کے علاوہ دیگر معانی مجاز ہیں، فی نفسہ صلاۃ کا معنی ایک ہی ہے۔ رہا معانی کا اختلاف تو وہ موصوف کے اختلاف کی بنا پر ہے نہ کہ وہ متعدد اوضاع کے ساتھ مختلف معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے، لہٰذا اشتراک لازم نہیں آتا، جیسا کہ حلبی اور صدر الشریعہ نے اس پر تنبیہ کی ہے اور کہا ہے کہ میں اس میں منفرد ہوں، السُعد نے اس کے حسن کا اقرار کیا ہے۔

جو شخص بھی ابن جنی کی خصائص، ثعالبی کی فقہ اللغہ اور قاضی عبدالوہاب کی ملخص میں حقیقت ومجاز کی علامات پر غور وفکر کرتا ہے، اس کو اس بات میں کوئی شبہہ نہیں رہتا کہ لفظ صلاۃ دعا میں حقیقت اور باقی معانی میں مجاز ہے۔ لفظِ صلاۃ کا رحمت وغیرہ کے معنی میں سنت اور کلامِ عرب میں وارد ہونا اس کے مجاز ہونے کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ قاضی عیاض نے المشارق میں اس کی وضاحت کی ہے اور بے شمار ائمہ نے اس کی صراحت کی ہے، کیوں کہ مجاز کلامِ عرب کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے، جیسا کہ ابن برہان نے کہا ہے۔ اسنوی کا کہنا ہے: الفاظ کا اپنے مجازی معانی میں

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٣٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٤٩)

استعمال ہونا ان کو لغتِ عرب سے نہیں نکالتا ہے، کیوں کہ لغت حقیقت و مجاز کی طرف تقسیم ہوتی ہے۔ انتہٰی

رسول اللہ ﷺ پر صلاۃ بھیجنے کا معنی اللہ تعالیٰ کے فرشتوں کے پاس آپ ﷺ کی ثنا و تعظیم سے عبارت ہے، چنانچہ اس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے ابو العالیہ وغیرہ سے روایت کیا ہے اور ابو العالیہ، ربیع بن انس سے بیان کرتے ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ قول تمام اقوال سے زیادہ بہتر ہے۔ قسطلانی نے مواہب میں کہا ہے: یہی زیادہ ظاہر ہے، اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ صلاۃ کا لفظ اللہ تعالیٰ، فرشتوں اور مومنوں کی نسبت ایک ہی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ انتہٰی

حلیمی نے کہا ہے کہ صلاۃ کا معنی تعظیم ہے۔ چنانچہ ''اللهم صل على محمد'' کا معنی ہے: اے اللہ! آپ ﷺ کے ذکر کو بلند کر کے، ان کے (لائے ہوئے) دین کو غالب و نافذ کر کے اور ان کی (لائی ہوئی) شریعت کو باقی رکھ کر ان کو عظمت عطا فرما اور آخرت میں آپ ﷺ کی اپنی امت کے حق میں شفاعت قبول فرما کر، ان کے اجر و ثواب کو بڑھا چڑھا کر، مقامِ محمود کے ساتھ اول و آخر تمام لوگوں میں ان کی فضیلت کو ظاہر کر کے اور وہاں پر حاضر تمام مقربین میں ان کو مقدم کر کے ان کی عظمت کو چار چاند لگا دے۔ انتہٰی۔[1] بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ لفظ صلاۃ رحمت کے معنی میں ہے، چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے سفیان ثوری وغیرہ اہلِ علم سے اس کو نقل کیا ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ لفظ صلاۃ استغفار کے معنی میں ہے۔ چنانچہ اس کو ابو حاتم نے ابن جبیر سے اور مقاتل نے ضحاک سے نقل کیا ہے اور القرافی وغیرہ نے اس کو راجح قرار دیا ہے۔ مگر اس قول اور پہلے ذکر کردہ ہر دو اقوال کے درمیان کوئی تنافی نہیں ہے، کیوں کہ استغفار میں مخصوص رحمت کا معنی پایا جاتا ہے، جس سے مراد آپ ﷺ کی فرشتوں کے درمیان تعظیم، آپ ﷺ کی ثنا اور آپ ﷺ کی قدر و شرف کو سراہنا ہے۔ لہٰذا درحقیقت ان تینوں کے معانی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ غزالی اور ابن عطیہ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

جہاں تک فرشتوں کی طرف سے صلاۃ کا تعلق ہے تو ان کی طرف سے صلاۃ دعا کے معنی میں ہے، جیسا کہ ابو العالیہ اور ربیع نے کہا ہے۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے کہ ان کی طرف سے صلاۃ برکت کی دعا ہے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کا یہ قول تعلیقاً بیان کیا ہے۔ امام راغب نے کہا ہے: ان کی طرف سے صلاۃ استغفار کے معنی میں ہے۔ مگر ان اقوال میں بھی اختلاف نہیں ہے، کیوں کہ یہ ثنا کے معنی کے ساتھ برکت کی دعا اور رسول اللہ ﷺ کے لائق اور دیگر تمام مناسب مراتب کے لائق مغفرت کو شامل ہے۔ رہا جن و انس کے مومنوں کا صلاۃ تو وہ دعا کے معنی میں ہے۔

جہاں تک رسول اللہ ﷺ پر سلام بھیجنے کا تعلق ہے تو اس لفظِ ''سلام'' کے چند معانی ہیں، جن میں سے ایک معنی تحیت (سلام) ہے۔ اللہ تعالیٰ کے انبیا پر سلام بھیجنے کے یہی معنی ہیں۔ اس کے ایک معنی نقائص سے سلامتی بھی ہے

[1] المنهاج في شعب الإيمان (٢/١٣٣-١٣٤)

اور یہ دعا کو متضمن ہے اور اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف اسناد کرنے میں اشکال ہے، چنانچہ سمہودی اور ابن حجر رحمہما اللہ نے اس کی صراحت کی ہے۔ رہا اللہ تعالیٰ کا نام ''سلام'' تو اس کے معنی میں بھی چند اقوال ہیں۔ نیز سلام کا لفظ انقیاد (مطیع ہونا) و مسالمہ (مصالحت کرنا) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام میں ان تمام معانی کا ارادہ کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے، جیسا کہ الفاسی نے کہا ہے اور لفظ مشترک کا بیک وقت اس کے تمام مفہومات میں استعمال کا جواز شافعیہ اور مالکیہ وغیرہم کا مختار مذہب ہے۔

لفظ سلام کو علی کے ساتھ متعدی کرنا اس لیے ہے کہ یہ "قضى الله به عليك" کے معنی میں ہے۔ مگر ابن حجر نے الجوہر المنظم میں اور شہاب نے نسیم الریاض میں کہا ہے: چونکہ سلام میں ثنا کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے اس کو علی کے ساتھ متعدی کیا جاتا ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ یہ "قضى" کے معنی میں ہے، کیوں کہ ''قضا'' دعا کی طرح ہے اور یہ نفع کے لیے علی کے ساتھ متعدی نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی اس اعتبار سے کہ یہ ولایت و استیلاء کے معنی میں ہے۔

بعض عرفاء نے کہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام مسلمان کے اس قول سے کنایہ ہے: "أنت يا رسول الله! في أمان ممن خالف ما جئت به وبلغته من عند الله" ''اے اللہ کے رسول! آپ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو کچھ (یعنی قرآن و حدیث) لائے ہیں اور جس کی تبلیغ کی ہے، اس کی مخالفت کرنے والے سے آپ امن و سلامتی میں ہیں۔'' یہ معنی سلام کی مشروعیت کی حکمت کے موافق ہے، کیوں کہ اس میں اس کو امان میں دیا جاتا ہے، جس پر سلام کی جاتی ہے۔ اگرچہ یہ معنی تمام استعمالات میں مستقیم نہیں ہوتا، جیسے: "اللهم سلم على سيدنا محمد" میں یہ معنی بڑے تکلف کے ساتھ ہی مستقیم ہو پاتا ہے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔

لفظ صلاۃ کے معنی اور اس کے متعلقہ چیزوں کے بارے میں، میں نے بہت لمبا کلام کر دیا ہے، جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، اس کی وجہ میری کم مائیگی اور میرے ذہن کی کمزوری ہے، جیسا کہ کہا گیا ہے:

والطول فيه موذن   في باع قائله قصر

''اس میں طوالت اس بات کا اعلان کر رہی ہے کہ قائل کا دامن تنگ ہے۔''

لیکن میں امید کرتا ہوں کہ یہ طوالت کسی نئے فائدے اور معقول و درست بھلائی سے خالی نہیں ہو گی۔ لہٰذا یہ بحث عمل کے بغیر صرف باتیں ہی باتیں نہیں ہیں اور نہ ہی یہ ایسی کڑک ہے جو کوتاہی اور کمزوری کو واجب کرتی ہو۔

اسی طرح صلاۃ کے فضائل بہت زیادہ ہیں۔ کتاب ذخیرۃ الخیر میں تراسی فائدے صلاۃ کے فضائل پر بیان ہوئے ہیں۔ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے جلاء الافہام میں، جزری نے حصن حصین میں، سخاوی نے قولِ بدیع میں اور ابن حجر مکی نے در منضود میں اس کے فضائل بیان کیے ہیں، جو شخص ان سے آگاہی حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ان کی تالیفات کی طرف رجوع کرے۔

بالفرض صلاۃ کا اس کے سوا کوئی اور فائدہ نہ ہوتا کہ اس میں کتابِ عزیز میں موجود امرِ الٰہی کی تسلیم و اطاعت

ہے تو یہی ایک فائدہ کافی ہوتا، چہ جائیکہ اہلِ علم نے سنتِ مطہرہ وغیرہ سے ہزاروں فوائد ثابت کیے ہیں۔

صلاۃ کے لفظ کے تلفظ میں شرط یہ ہے کہ ان کو ادا کرنے والا اپنے آپ کو سنائے، جیسا کہ تمام اذکار کے بارے میں کہا گیا ہے، جب تک ان کا تلفظ کر کے اپنے آپ کو سنایا نہ جائے، تب تک اس سے اجر وثواب نہیں ملتا ہے۔ صلاۃ کے لفظ میں افضل یہ ہے کہ یہ طلب کے صیغے کے ساتھ ہو، جیسے: "صل علی محمد" کیوں انشاء خبر سے بہتر ہوتا ہے، صلاۃ میں لفظ "اللهم" کا اضافہ مستحب ہے۔ حسن نے کہا ہے: یہ لفظ دعا کی بنیاد اور جڑ ہے۔ نضر بن شمیل نے کہا ہے: جس کسی نے بھی "اللهم" کہا اس نے تمام اسمائے الٰہی کے ساتھ سوال کیا۔ ابو رجا نے کہا ہے: "اللهم" کے ضمن میں اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام آتے ہیں۔ ائمہ شافعیہ کے نزدیک اس میں لفظ "سیدنا" کا اضافہ مرجح (ترجیح دیا ہوا) ہے اور نماز کے اندر و باہر دونوں ہی جگہ مستحب ہے۔ ابن عطاء اللہ نے مفتاح الفلاح میں کہا ہے: (نبی مکرم ﷺ پر صلاۃ بھیجتے وقت) سید کا لفظ ترک کرنے سے بچو، یقیناً اس میں وہ راز ہے جو اسی پر آشکار ہوتا ہے جو اس کو لازم پکڑتے ہوئے اس پر دوام کرتا ہے۔ انتہیٰ

رسول اللہ ﷺ پر اکیلا سلام بھیجنا مکروہ ہے، چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ نے اس کو راجح قرار دیا ہے اور ایک جماعت کا اسی پر اعتماد ہے، ان میں سے ایک خطیب ہیں، جنھوں نے المغنی میں، الجمال الرملی نے النہایہ میں، ابن حجر رحمہ اللہ نے التحفۃ، الامداد، الفتح اور الجواہر المنظم میں، زکریا نے شرح الجزریہ، شرح الروض اور شرح الالفیہ میں، السمہودی نے الجواہر میں اور سیوطی نے شرح التقریب میں مذکورہ قول پر اعتماد کیا ہے اور جمل اللیل نے اس بحث کی دلیلاً ونقلاً ورداً ایک جداگانہ رسالے میں تحقیق کی ہے، لہٰذا اس کی طرف رجوع کیجیے اور در منضود میں کہا ہے کہ یہ خلافِ اولیٰ ہے۔ اسی طرح آل کو بھی اسی (صلاۃ وسلام) کے ساتھ اس بنا پر ملحق کیا گیا ہے کہ صحیح اخبار میں ان کے ذکر پر نص وارد ہوئی ہے۔ نیز ائمہ شافعیہ نے اسی الحاق کے استحباب کی تصریح کی ہے اور آل پر قیاس کرتے ہوئے اصحابِ رسول ﷺ کو بھی اس میں ذکر کیا ہے۔

درود کے جملہ الفاظ میں سے درودِ ابراہیمی سب سے زیادہ اکمل ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی تعلیم فرمائی ہے۔ ابن سعد نے کہا ہے: اپنے نبی پر اچھے انداز میں صلاۃ بھیجو، تمھیں کیا معلوم کہ تمھارا بھیجا ہوا یہ صلاۃ آپ ﷺ پر پیش کیا جائے۔ انتہیٰ، وباللہ التوفیق.



27

اللہ عزوجل کا ذکر افضل ہے یا نبی مکرم ﷺ پر درود بھیجنا؟

سوال دین و دنیا کے نفع کے اعتبار سے مسلمان کے لیے تسبیح، تحمید اور تہلیل وغیرہ کے ذریعے اللہ عزوجل کا کثرت سے ذکر کرنا زیادہ افضل ہے یا نبی مکرم ﷺ پر کثرت سے صلاۃ بھیجنا؟

جواب راجح یہ ہے کہ جملہ اذکار میں سے قرآن کریم (کی تلاوت) سب سے افضل ذکر ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ نے تبیان میں کہا ہے: اہلِ علم کا مختار اور قابلِ اعتماد موقف یہ ہے کہ تسبیح و تہلیل وغیرہما اذکار سے قرآن مجید کی تلاوت کرنا افضل ہے، چنانچہ دلائل اسی کی تائید کرتے ہیں۔[1] انتہٰی

ابن الجزری نے مفتاح حصن حصین کے آخر میں لکھا ہے: مدینہ منورہ میں قیام کے دوران میں ایک دفعہ مجھ سے یہ سوال کیا گیا کہ قرآن مجید کی تلاوت کرنے اور نبی مکرم ﷺ پر صلاۃ بھیجنے میں سے کون سا عمل افضل ہے؟ تو میں نے اس کا جواب دیا: جن مقامات پر صلاۃ (درود) پڑھنے کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے، ان میں درود ہی پڑھنا افضل ہے، کوئی دوسرا (ذکر وغیرہ) اس کے قائم مقام نہیں بن سکتا، رہے ان کے علاوہ دیگر مقامات تو ان میں تلاوتِ قرآن افضل ہے۔ بہرحال کثرت کے ساتھ درود پڑھتے اور تلاوتِ قرآن کرتے رہنا چاہیے، کوئی (رحمتِ الٰہی سے) محروم شخص ہی اس میں کوتاہی کرے گا۔ انتہٰی

سید عبداللہ میرغنی نے جواذب القلوب میں کہا ہے کہ یہی اقرب الی الصواب ہے اور جمہور اسی کے قائل ہیں۔ انتہٰی. ائمہ شافعیہ نے بھی خاص حالت میں وارد ذکر کے بارے میں اسی کی تعیین وصراحت کی ہے اور کہا ہے کہ اس (درود) کے ذکر میں مشغول ہونا دوسرے عمل میں مشغول ہونے سے افضل ہے، اگرچہ وہ عمل قرآن شریف ہو۔ من جملہ اس کے طواف کے اذکار، جمعے کے دن اور رات اور مدینہ منورہ کی طرف سفر کرتے ہوئے راستے میں آپ ﷺ پر صلاۃ بھیجنا ہے، چنانچہ ابن حجر رحمہ اللہ نے شرح العباب میں ایسے ہی کہا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: قرآن مجید کی تلاوت وہ افضل ذکرِ عام ہے جو کسی وقت یا جگہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ رہے وہ خاص اوقات و مقامات جن

---

[1] التبيان في آداب حملة القرآن (٢٤/١)

کے بارے میں شرع وارد ہوئی ہے، اگرچہ وہ بظاہر ضعیف طرق کے ساتھ ہی سہی، بہرحال وہ شارع علیہ السلام کی طرف سے افضل تخصیص وصراحت ہے۔ انتہٰی ملخصاً

ابن القاسم نے تحفہ کے حاشیے میں اس کو واجب قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر قرآن مجید کی طلب مخصوص حالت میں دوسرے عمل کے ساتھ مشارک ہو جائے، جیسے: سورۃ الکہف اور آل عمران کی تلاوت اور دیگر سورتوں کی تلاوت جن کو جمعہ کی رات اور اس کے دن میں پڑھنے کا مطالبہ سنتِ مطہرہ میں وارد ہوا ہو تو ایسی صورت میں تلاوتِ قرآن میں مشغول ہونا کسی دوسرے ذکر میں مشغول ہونے سے افضل ہے۔ افضلیت سے یہ مراد نہیں ہے کہ جمعہ کے روز وشب میں سورۃ الکہف جیسی سورت کی تلاوت میں مکمل طور پر مشغول رہا جائے اور نبی کریم ﷺ پر درود نہ بھیجا جائے، بلکہ مراد یہ ہے کہ جب دونوں متعارض ہو جائیں اس طرح کہ اگر دونوں میں سے کسی ایک میں مشغول ہو جائیں تو کسی عذر کی بنا پر دوسرے سے عاجز رہ جائیں تو اس وقت فاضل میں مشغول ہونا افضل ہوگا، اور جب ان دونوں میں مشغول ومصروف ہونا ممکن ہو تو یہ افضل واکمل ہوگا، اس لحاظ سے کہ وہ ہر ایک میں مکثر (کثرت کرنے والا) شمار ہوگا، کیونکہ ان دونوں ہی کی کثرت مطلوب ہے، جیسا کہ احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں اور اہلِ علم نے اس کی تصریح کی ہے۔

چنانچہ ہر وہ وقت اور مقام جس میں مخصوص ذکر وارد ہوا ہے، جیسے: صبح وشام کے اذکار اور (فرض) نمازوں کے بعد کے اذکار وغیرہ تو ان اوقات ومقامات میں ان میں وارد اذکار کرنا افضل ہوگا، اگرچہ وہ اذکار غیر قرآن ہوں، رہی وہ جگہ اور وقت جن میں کوئی خاص ذکر وارد نہ ہوا ہو تو ان میں تلاوتِ قرآن میں مشغول ہونا ذکر اور نبی مکرم ﷺ پر صلاۃ بھیجنے سے افضل ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ نے کہا ہے: تمام مخلوق کے لیے قرآن مجید کی تلاوت کرنا افضل ہے، سوائے اس شخص کے جو تمام ابتدائی اور بعض انتہائی احوال میں اللہ کی طرف جانے (اور رجوع کرنے) والا ہے، کیوں کہ اس کا ذکر پر مداومت وہمیشگی کرنا بہتر ہوگا، کیوں کہ قرآن مجید مختلف قسم کے معارف واحوال پر مشتمل ہے۔ نیز یہ سیدھی راہ کی طرف اور اپنی تلاوت کرنے والوں کی جنت کے باغوں کی راہنمائی کرنے والا ہے اور ایسا شخص ان امور کا محتاج ہے جو تہذیبِ اخلاق اور تحصیلِ معارف کا طالب رہا ہو۔ رہا مرید تو اپنے دل پر (اللہ تعالیٰ کی) نصرت وتائید کے غلبے کی بنا پر مذکورہ چیزوں کی طرف کوئی التفات اور توجہ نہیں کرتا، بلکہ اس پر یہ لازم ہے کہ اس کی تمام توجہ ذکر پر ہو، تاکہ وہ فنا اور استغراق کے درجے کو پانے والا بن جائے اور اسی پر مداومت نہ کرے اور جب وہ اپنے نفس کی طرف واپس آئے تو تلاوتِ قرآن اس کو نفع بخشے۔ انتہٰی

ابن عطاء اللہ نے کہا ہے: مذکورہ بالا حالت بہت ہی نادر اور عزیز الوجود ہے، سرخ گندھک کی طرح جس کا

ذکر تو کرتے ہیں مگر وہ پائی نہیں جاتی۔ لہٰذا ہر حال میں قرآن مجید کی تلاوت کرنا مطلقاً افضل ہوگا سوائے اس حال کے جس میں وہ کسی کلام میں مشغول ہو۔ انتہٰی

بعض عرفا نے کہا ہے کہ ذکر کرنے والے کے حسبِ حال اس کا حال مختلف ہے۔ اگر وہ قرآن مجید کے ساتھ ہی انس رکھتا ہو تو اس کا قرآن مجید کی تلاوت میں مشغول ہونا افضل ہے اور اگر قرآن مجید کے علاوہ دیگر اذکار میں انس پاتا ہو تو وہی اذکار کرنا افضل ہوگا۔ انتہٰی

جمل اللیل میں ہے: یہ مبنی بر عدل مسلک و راہ ہے، کیوں کہ جب نفسِ خواہشات کی گندگی سے پاک اور شہوات کی آلایش اور گرد و غبار سے صاف ہو جائے اور حقائق کی طرف نور کے داخل ہونے کو روکنے والے موٹے اور دبیز پردے بصیرت سے چھٹ جائیں اور وہ (نفس) مفیضِ حقیقی کے اذن و حکم سے انکشاف کے لائق گمنام اسرار کا ادراک کرنے والا بن جائے تو اس پاک نفس والے کے لیے تلاوتِ قرآن، ذکر اور درود پڑھنے کے لیے ہر وقت ہی لائق اور موافق ہوتا ہے، کیوں کہ وہ ان لوگوں میں شمار ہوتا ہے، جن کے بارے میں فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [العنكبوت: ٦٩]

''اور وہ لوگ جنھوں نے ہمارے بارے میں پوری کوشش کی ہم ضرور ہی انھیں اپنے راستے دکھا دیں گے۔''

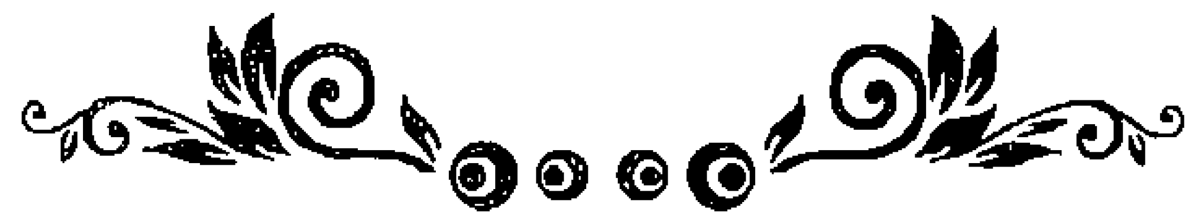
اس کو چاہیے کہ وہ تمام کاموں کے ملاحظے کے لیے دعائے ہاتف عنایت کے مطابق مختلف دروازوں سے حضرتِ الٰہی کا قرب حاصل کرے اور اپنے وقت کو وارد شدہ مطلوب چیز کے علاوہ کسی چیز میں نہ کھپائے۔ اور یہ حالت، جیسے کہ اس معنی میں حاصل ہوتی ہے، مرشدِ کامل اور برادرِ عارف ناصح کے ملاحظے کے ساتھ میسر آتی ہے۔ ہر وہ شخص جو ان دونوں نصیب اور مقسوم کو حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہو، اس کے حق میں بہتر یہ ہے کہ وہ بلند ہمتی اور حضورِ قلب کے ساتھ کتابِ عزیز کی تلاوت کی طرف توجہ کرے، کیوں کہ کتاب اللہ اپنی جگہ پر اصنافِ دلالت کی جامع ہے، لہٰذا اس کو چاہیے کہ وہ اس کے حقوق کی رعایت کرے، اس کے حقِ تلاوت کی بجا آوری کرے اور اس کی حرمتِ مطلوبہ کی حفاظت کرے۔

جہاں تک رسول اللہ ﷺ پر صلاۃ بھیجنے کا تعلق ہے تو یہ بذاتِ خود طلب کرنے والوں کے لیے ایک کامیاب وسیلہ ہے اور سبقت کرنے والوں کے مقامات کو پانے اور ان تک لے جانے کا ایک نفع مند ذریعہ ہے۔ لہٰذا چاہیے کہ اس میں مشغول ہو کر برکت حاصل کرنے کو غنیمت سمجھے اور حتی الامکان کمال حضور کے ساتھ اور مصلی علیہ کا لحاظ رکھتے ہوئے، آپ ﷺ کی ذات جس ادب و احترام کی لائق ہے، اس کا خیال کرتے ہوئے آپ ﷺ پر صلاۃ بھیجے۔

مخصوص وقت کے اذکار میں مشغول ہونے کو جو اس وقت تلاوتِ قرآن میں مشغول ہونے سے افضل و بہتر

قرار دیا گیا ہے، تو یہ قرآن کریم کے تمام اذکار پر افضل ہونے کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ سنت وغیرہ کی کتب میں اپنی جگہ ثابت شدہ ہے اور مشہور احادیث اس کی صراحت کرتی ہیں اور آپ ﷺ کا اتباع کرنے کا ثواب ذکر میں مشغول ہونے کے ثواب سے کہیں زیادہ ہے، جیسا کہ انھوں (اہلِ علم) نے اس کی تصریح کی ہے۔ انتھٰی

میں کہتا ہوں: امام غزالی اور ان جیسے دیگر لوگوں کے جو اقوال ذکر ہوئے ہیں، وہ معارفِ صوفیہ پر مبنی ہیں، نہ کہ عوارفِ فقہیہ پر۔ لہٰذا اس باب میں اس کے سوا کوئی جامع قول نہیں ہوسکتا کہ مخصوص اذکار کے موارد و مقامات کے سوا اوقات میں تلاوتِ قرآن افضل ہے اور خاص احوال میں ان احوال کے اذکار میں مشغول ہونا احسن ہے۔ نیز ان اذکار سے مراد وہی اذکار ہیں جو سنتِ صحیحہ سے ثابت ہیں، نہ کہ علما و مشایخ کے خود ساختہ اوراد و اذکار۔ اس میں شک نہیں ہے کہ (ایسا) کوئی ذکر و ورد (مسنون) ذکر و تلاوت قرآن کے درجے کو نہیں پہنچتا ہے۔ رہا تلاوتِ قرآن اور دیگر اوراد کے بارے میں سیرتِ نبوی اور طریقۂ صحابہ تو وہ معلوم ہی ہے۔ لہٰذا اس سلسلے میں حسنِ اتباع یہ ہے کہ ہر چیز کو اس کے محل ہی میں رکھا جائے، ایک چیز کو دوسری چیز کی جگہ نہ لے جایا جائے۔ بندے کو چاہیے کہ وہ ذکر کے وقت ذکر کرے اور تلاوت کے وقت تلاوت کرے۔ ذکر کے اوقات اور مقامات خاص اور معین ہے، جب کہ تلاوت کا محل عام اور ظاہر ہے اور عام چیز میں خاص کی نسبت نفع زیادہ ہوتا ہے۔ اس سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ تلاوتِ قرآن کی کثرت اور ذکر کی قلت ہونی چاہیے۔ واللّٰہ أعلم



28

ایک حدیث: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْن...» کی تخریج اور اس کا مفہوم

سوال حدیث میں آیا ہے:

«إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي، أَحَدُهُمَا أَعْظَمُ مِنَ الْآخَرِ، كِتَابُ اللّٰهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ، وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي، لَنْ يَفْتَرِقَا حَتّٰى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ، فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا»

''بلاشبہ میں تمھارے اندر وہ دو بیش قیمت نفیس چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں کہ اگر تم ان دونوں کو مضبوطی سے تھامے رکھو گے تو تم میرے بعد کبھی گمراہ نہیں ہو گے، ان میں سے ایک دوسری سے زیادہ بڑی ہے۔ (اور وہ زیادہ بڑی چیز) اللہ کی کتاب ہے، جو آسمان سے زمین کی طرف لٹکی ہوئی ایک رسی ہے اور (دوسری چیز) میری عترت اور میرے اہلِ بیت، یہ دونوں چیزیں کبھی جدا نہ ہوں گی، یہاں تک کہ یہ دونوں حوضِ (کوثر) پر میرے پاس وارد ہوں گی، لہٰذا تم دیکھو کہ تم ان دونوں میں میرے جانشین کیسے بنتے ہو۔''

یہ حدیث کس قسم کی ہے؟ اس حدیث کے صحیح ہونے پر ان دونوں کے حوض پر وارد ہونے کا کیا معنی ہے؟

جواب اس حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔[1] اسی طرح کی روایت امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں، امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الاوسط میں اور ابو یعلیٰ وغیرہم سب ہی نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے بیان کی ہے۔[2] حافظ عبدالعزیز نے العترة النبوية میں اسے روایت کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کو حجۃ الوداع میں ارشاد فرمایا۔ امام حاکم رحمہ اللہ اس کو تین طرق سے لائے ہیں اور ہر طریق میں کہا ہے کہ وہ بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔[3] ان احادیث کے معنی و مفہوم میں دیگر بہت سی احادیث مروی ہیں جن میں سے بعض میں حوضِ کوثر پر ان کے ورود کا ذکر ہے اور بعض میں نہیں ہے۔

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٧٨٨)

[2] مسند أحمد (١٧/٣) المعجم الكبير (٦٥/٣) مسند أبي يعلىٰ (٢٩٧/٢)

[3] المستدرك للحاكم (١١٨/٣)

جہاں تک آپ ﷺ کے اہلِ بیت کو حوض پر وارد ہونے کا تعلق ہے تو وہ اپنے اجساد واجسام کے ساتھ اس پر وارد ہوں گے، کیوں کہ حق تعالیٰ ان کو اس (حوض) پر کھڑا کرے گا۔

رہا قرآن مجید کا حوض پر وارد ہونا تو بدورِ سافرہ وغیرہ میں کہا گیا ہے کہ قرآن کریم من جملہ ان اشیا کے ہے جو عالمِ ملکوت میں اپنی محسوس صورتیں رکھتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے خواص پر ان کو آشکار کرتا ہے اور عام لوگ برزخ اور آخرت میں ان کا مشاہدہ کریں گے۔ احادیث اس معنی ومفہوم کے وقوع کی شہادت دیتی ہیں۔ چنانچہ امام سیوطی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر ایک خاص تالیف رقم کی ہے۔ علی خواص نے کہا ہے: کسی بھی شخص کا ایمان اس وقت تک کامل نہیں ہوسکتا جب تک وہ اخلاص وریا اور حسن وقبح کی اپنی صورتِ حال کے مطابق ہر اس حرف کے تطور کا مشاہدہ نہیں کر لیتا جس حرف کا قرآن مجید ناطق ہوا ہے۔

اربابِ حقیقت نے کہا ہے: من جملہ مکاشفاتِ سالکین کے بعض منازل میں حقائق معانی کا شہود اور محسوس صورتوں کا معاینہ ومشاہدہ ہے۔ کبھی اس کے اور اس کے مشاہدے میں آنے والی چیزوں کے مابین گفتگو ہوتی ہے اور اس مقام کے حسبِ مقتضیٰ اسرار کا انکشاف ہوتا ہے۔ ائمۂ حقائق کی کتابوں میں اس قسم کی بہت سی اشیا پائی جاتی ہیں اور ان کے انکار اور ان پر عدمِ ایمان سے خبردار کیا گیا ہے، چنانچہ سنتِ صحیحہ کی نصوص ان کو ثابت کرتی ہیں، مثلاً: حشرِ انام کی حدیث،[1] رحم کے کھڑے ہونے کی حدیث،[2] قرآن مجید کے اپنے اصحاب (قراءت وعمل) کی شفاعت کی حدیث،[3] سورۃ البقرہ اور آلِ عمران کا قیامت کے دن آنا، جیسے بادلوں کے دو ٹکڑے یا پرندوں کے دو غول ہوتے ہیں اور ان سورتوں کا اپنے پڑھنے اور عمل کرنے والوں کی طرف سے جھگڑا کرنا وغیرہ کی احادیث۔[4] یہ احادیث امام احمد اور مسلم رحمہما اللہ وغیرہما کے ہاں ہیں۔ امام احمد رحمہ اللہ مسند میں اور بیہقی رحمہ اللہ شعب الایمان میں صحیح سند کے ساتھ یہ روایت لائے ہیں:

”بلاشبہہ صاحبِ قرآن کی جب قبر پھٹے گی اور وہ اس سے باہر نکلے گا تو قرآن مجید ایسے مرد کی شکل میں اس سے ملاقات کرے گا، جس کا رنگ اڑا ہوا ہو... الخ.“

«إِنَّ الْقُرْآنَ يَلْقٰى صَاحِبَهُ حِيْنَ يَنْشَقُّ عَنْهُ الْقَبْرُ كَالرَّجُلِ الشَّاحِبِ ... »[5]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦١٥٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٩٠)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٥٥٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٥٤)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٠٤)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٠٤)

[5] مسند أحمد (٣٤٨/٥) شعب الإيمان (٣٤٤/٢) امام ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد (٣٣٠/٧) میں کہا ہے، کہ اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

چنانچہ یہ سب اجسام کی صفات ہیں اور ان کی تاویل کرنا، جیسا کہ بعض اہلِ علم نے کی ہے، صحیح نہیں ہے۔ غرض کہ عترت اور قرآن دونوں ہی کے اجساد و اجسام حوض پر وارد ہوں گے، مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حوض کے کنارے پر اکٹھے ہوں گے۔ ان کے وہاں وارد ہونے سے مقصود دو چیزیں ہیں:

① ایک تو یہ کہ دونوں شفاعت کے لیے وہاں حاضر ہوں گے اور اپنے وابستگان کی سفارش کریں گے، چنانچہ ابو الحسن السندی نے مسند امام احمد کے حاشیے میں یہ صراحت کی ہے۔ ان میں سے کسی ایک میں شفاعت کے مقتضا کا پایا جانا دونوں سے وابستہ ہو کر ان کے ساتھ تمسک کرنے کے منافی نہیں ہے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ شفاعت گناہ کے وجود کا تقاضا کرتی ہے اور وہ اس گناہ کے ارتکاب کے ساتھ ہر دو کی مخالفت کو مستلزم ہے، کیوں کہ ان دونوں کا تمسک اکثر و بیشتر اعمال میں مطلوب ہے اور اکثر اعمال میں تمسک کے ساتھ ساتھ گناہ کا ارتکاب مذکورہ تمسک کے وصف کا ازالہ نہیں کرتے، اگر چہ افتراق (عدمِ تمسک) کے عیب سے مطلقاً صحیح و سالم ہونا اکمل اور افخر ہے۔ اگر اس معنی کے قائل ہو جائیں تو عترت اور قرآن کی لوگوں کے حق میں شفاعت بہت تھوڑے پیمانے پر باقی رہ جائے گی، کیوں کہ تمام احوال میں ان دونوں کے ساتھ اس طرح وابستہ رہنے والے کہ وہ کسی حال و قال میں ان کی اطاعت کے دائرے سے باہر نہ نکلیں نہ ظاہر میں اور نہ باطن میں، اس شخص کی نسبت بہت کم لوگ ہیں جو اس کی مانند نہیں ہے۔

② عترت اور قرآن کے حوض پر وارد ہونے کا دوسرا مقصود یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان دونوں سے سوال کریں گے کہ میری امت نے میرے دنیا سے چلے جانے کے بعد ان کے ساتھ کیا سلوک کیا، کیا وہ ان کے ساتھ وابستہ ہوئے؟ ان کی عظیم الشان قدر و منزلت کی رعایت رکھی؟ ان کی حرمت کا پاس و لحاظ کیا؟ اوامرِ الٰہی کی بجا آوری کی؟ نواہی سے اجتناب کیا؟ سنتِ نبویہ کا اتباع کیا اور ناپسندیدہ بدعات سے احتراز کیا یا ان امور کے مخالف کام کیا؟

چنانچہ احادیث کے سیاق سے یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ ان احادیث کے بعض طرق میں ان الفاظ کے ساتھ اس مفہوم کی تصریح بھی ہوئی ہے: ((فَاسْأَلُهُمَا مَا خُلِّفْتُ فِيهِمَا)) ''ان دونوں سے سوال کروں گا: ان دونوں کے بارے میں میری کس طرح جانشینی کی گئی؟'' یعنی یہ دونوں (عترت اور قرآن) جس کے حق میں خیر کی گواہی دیں گے، وہ کامیاب ہوگا۔ ایک حدیث میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: ((مَنْ شَهِدَا عَلَيْهِ ذِيدَ)) ''جس شخص کے خلاف یہ دونوں (عترت اور قرآن) گواہی دیں گے اس کو (حوض سے) دھتکار دیا جائے گا۔'' اس وقت حوضِ کوثر پر ان دونوں کا وارد ہونا اس اعتبار سے ہے کہ وہ حوض آپ ﷺ کا ہے، جو حق تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کو خصوصی طور پر وہ عنایت فرمایا ہے اور جملہ انبیا و رسل ۔علی نبینا و نبیهم الصلاة والسلام۔ پر آپ ﷺ کو اسی حوض

کے عطا کرنے کے ساتھ امتیازی مقام بخشا ہے، وہ وقت جزا اور بدلے کا سب سے بڑا وقت ہوگا، کیونکہ شدتِ پیاس کی وجہ سے، جو بہت بڑی تکلیف کا باعث ہوگی، اس حوض پر وارد ہونے کی انسان کو سخت حاجت وضرورت ہوگی۔ لہٰذا یہ مفہوم اس بات کی طرف زیادہ کھینچنے والا ہے کہ دنیا میں ان دونوں (عترت وقرآن) کے ساتھ وابستہ رہا جائے اور ان دونوں کے ساتھ سچی وابستگی کے عدمِ قیام سے ڈرا جائے۔ چنانچہ یہ حکمِ نبوی کے نوادر سے ہے اور اس کے اسرارِ ارشادیہ سے ہے۔

رہا حدیث کا لفظ "لن یتفرقا"، تو اس کا معنی یہ ہے کہ دنیا میں ان دونوں کی مراد ومقصود کی رعایت رکھنے اور ان کا انتظام کرنے کے وجوب میں فرق نہ کیا جائے۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کا تمسک و وابستگی دوسرے کے تمسک و وابستگی کو اس ضرورت کے تحت مستلزم ہے کہ ان دونوں کا مقصود ایک چیز ہی ہے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ کے حکم کی بجا آوری اور اس کی نواہی سے اجتناب اور یہ وصف قیامت تک کے لیے ان دونوں کے ساتھ قائم ہے۔ یا "لن یتفرقا" کا معنی یہ ہے کہ قیامت کے دن کے شاہد (حاضر ہونے اور گواہی کی جگہوں) میں یہ دونوں (عترت وقرآن) جدا نہ ہوں گے (دونوں اکٹھے ہی حاضر ہو کر کسی کے حق میں یا اس کے خلاف گواہی دیں گے)۔



29

نسب کی تحقیق اور کیا سادات کا نسب قیامت کے دن مفید ہو گا؟

سوال بیٹے کا نسب باپ کے ساتھ ہوتا ہے یا ماں کے ساتھ؟ اس مسئلے میں تحقیقی بات کیا ہے؟ قیامت کے روز سادات کا نسب کوئی فائدہ دے گا یا نہیں؟

جواب چند سال ہوئے ہیں کہ اس موضوع پر ''بشنوید'' نامی ایک مستقل رسالہ لکھا گیا اور نسب کی اصل اور اس کی کفاءت (برابری) کو اس رسالے میں بیان کیا گیا۔ مگر اس وقت مذکورہ سوال کا جواب اس رسالے کے اندازِ بیان سے ہٹ کر ایک الگ اسلوب میں دیا جاتا ہے۔

جان لینا چاہیے کہ لڑکے میں باپ اور ماں دونوں کی جزئیت کا حصہ ہوتا ہے۔ اس کی ولادت میں والدین میں سے ہر ایک کا ایسا صریح دخل ہوتا ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ يَاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى ﴾ [الحجرات: ١٣]

''اے لوگو! بے شک ہم نے تمھیں ایک نر اور ایک مادہ سے پیدا کیا۔''

بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کی ولادت میں ماں کا دخل باپ کے دخل سے زیادہ ہے، کیوں کہ بچے کی پیدایش میں باپ کا حصہ اور دخل (منی کے) چند قطروں سے زیادہ نہیں ہے۔ عزل کی حدیث میں آیا ہے:

((مَا مِنْ كُلِّ الْمَنِيِّ يَكُوْنُ الْوَلَدُ)) [1] ''ہر منی سے بچہ پیدا نہیں ہوتا۔''

ماں کے پیٹ سے جو کچھ جنم لیتا ہے وہ اسی ماں ہی کا جزو اور حصہ ہوتا ہے۔ بنا بریں یہ واجب ٹھہرا کہ اعضائے منویہ اور اعضائے دمویہ ہر دو کا مادہ ماں کی منی اور خون سے ہو، لیکن انسانی فطرت اور الٰہی شریعت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بچے کا اختصاص باپ کے ساتھ اس کے ماں کے ساتھ اختصاص سے زیادہ سخت اور قوی ہے۔ چنانچہ اس کا بیان چند وجوہ کے ساتھ ہوتا ہے:

① عرب و عجم، مشارق و مغارب، سبھی علاقوں کے لوگ کیا مسلمان، کیا کافر، بچے کو اس کے باپ کی قوم کی طرف

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٤٣٨)

منسوب کرتے ہیں نہ کہ ماں کی قوم کی طرف، جیسے: یہود و نصاریٰ، مجوس و حبش، چین، سند اور ہند وغیرہم اور جیسے برہمن، جاٹ، گوجر، راجپوت، مہاجن، فرانسیسی، فرنجی اور انگریز وغیرہ لوگوں کو دیکھا گیا ہے۔ یہ سبھی لوگ جہاں تک ممکن ہو بادشاہوں کے بیٹوں میں اور ملوک کے اخلاف میں ریاست کا خیال رکھتے ہیں اور انہی کو حکومت سپرد کرتے ہیں اور بیٹیوں کی اولاد کو ان کے برابر کرنے کا حکم نہیں لگاتے ہیں، جیسا کہ بعض عرب نے کہا ہے:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد

''ہمارے بیٹے تو وہ ہیں جو ہمارے بیٹوں کے بیٹے (پوتے) ہیں، جب کہ ہماری بیٹیوں کے بیٹے تو دوسرے مردوں کے بیٹے ہیں۔''

② اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ﴾ [الحجرات: ١٣]

''اور ہم نے تمھیں قومیں اور قبیلے بنا دیا، تا کہ تم ایک دوسرے کو پہچانو۔''

اور یہ بات معلوم ہے کہ نسب کا تعارف، ذات کا ضبط، قبائل کا نظم، شعوب کا ربط باپوں کی طرف سے ہوتا ہے نہ کہ ماؤں کی طرف سے۔

③ اللہ تعالیٰ نے تورات میں موسیٰ علیہ السلام کا آدم علیہ السلام تک جو نسب ذکر کیا ہے، اس نسب میں ہر ایک کو ماؤں کو چھوڑ کر صرف باپوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی اپنا نسب شریف عدنان تک پہنچایا ہے اور اس میں صرف آبائے کرام ہی کا ذکر کیا ہے۔

④ اگر اولاد کی نسبت باپوں کے ساتھ ساتھ ماؤں کی طرف بھی ہوتی تو اسماعیل علیہ السلام کی اولاد کا نام قبط، امام زین العابدین کی نسل کا نام ساسانیہ اور موسیٰ کاظم کی اولاد کا نام حبش رکھنا درست ہوتا اور بعض اشراف اور شرفا کا شمار خاکروبوں اور چمڑا رنگنے والوں میں ہوتا، کیوں کہ ان میں سے بعض کی مائیں (خاندانی طور پر) نچلے درجے کی تھیں۔

⑤ حق سبحانہ وتعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

﴿ وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

''اس کے ذمے معروف طریقے کے مطابق ان (عورتوں) کا کھانا اور ان کا کپڑا ہے۔''

اس فرمانِ باری تعالیٰ میں بچے کو اس کے باپ سے شمار کیا گیا ہے نہ کہ اس کی ماں سے۔ امام رازی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں مذکورہ آیت کی تفسیر میں کہا ہے: ﴿ الْمَوْلُوْدِ لَهٗ ﴾ سے مراد والد ہی ہے۔ صاحب الکشاف نے کہا ہے کہ اس کا سبب یہ ہے کہ یہ جان لیا جائے کہ مائیں باپوں کے لیے بچے جنم دیتی ہیں۔ اسی لیے وہ ان (باپوں) کی

طرف منسوب ہوتے ہیں نہ کہ ماؤں کی طرف۔ مامون الرشید نے یہ شعر کہا ہے:

وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات وللآباء أبناء

''لوگوں کی مائیں تو صرف وہ برتن ہیں جن میں امانتیں رکھی جاتی ہیں، جب کہ بیٹے تو باپوں کے ہوتے ہیں۔'' انتھی

⑥ باپوں کی طرف کی کفاءت (نسبی برابری) کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ ماؤں کی طرف کی کفاءت کا۔ اسی طرح مہرِ مثل کا اعتبار نسب والی عورتوں میں ہوتا ہے۔

⑦ عصوبت جو میراث کا سب سے زیادہ قوی سبب ہے، وہ باپوں کی طرف سے ہوتا ہے نہ کہ ماؤں کی طرف سے، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک غیر اہلِ ولدان میں دیت کا مسئلہ ہے۔

⑧ رسول اللہ ﷺ کی آل پر صدقات کی حرمت بنو ہاشم کی مذکر اولاد پر ہے نہ کہ بنو ہاشم کی جدات (دادیوں اور نانیوں) کی اولاد پر اور نہ ان کی بیٹیوں کی اولاد پر۔

⑨ خمس کے قائلین کے نزدیک خمس کا استحقاق بھی صرف بنو ہاشم کے مذکروں کے ساتھ مخصوص ہے نہ کہ ان کی مؤنثوں کے ساتھ۔

⑩ جب مزارعت (بٹائی پر کاشت) میں گڑ بڑ ہو جائے تو کھیتی اور غلہ بیج کے مالک کا ہوگا نہ کہ زمیندار کا، اس کو تو صرف زمین کا کرایہ ملے گا۔ نیز بہیمہ کی ملکیت ماں کے ساتھ بہیمہ کے رضاعت میں ماں کی طرف محتاج ہونے کی بنا پر ہی ہے نہ کہ باپ کی طرف، اسی طرح لونڈیوں کی اولاد کی ملکیت ہے، دونوں کی مشابہت کی بنا پر۔

⑪ ایک بہت ہی عمدہ وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ذریت (اولاد) کو آدم علیہ السلام کی صلب میں رکھا نہ کہ حوا کے بطن میں۔ اس کے بعد ہر مرد کی نسل سے برآمد ہونے والی ذریت کو اسی کی پشت میں رکھا نہ کہ عورتوں کے پیٹوں میں، بلکہ عورتوں کو تو صرف مستودعات (امانت گاہیں اور مخزن) قرار دیا گیا، اسی لیے ان کے رحم میں منی کو ٹپکایا جاتا ہے۔ نیز یہ مروی ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے جب حج کی ندا لگائی تو بنو آدم کی روحوں نے باپوں کی پشتوں سے اس کا جواب دیا۔ یہ روایت مستفیض و معروف ہے۔[1]

⑫ وحدتِ نسب کے اختصاص کا تصور صرف باپوں میں ہوتا ہے، کیوں کہ ایک ہی مرتبے میں خبرِ صحیح کا متعدد ہونا ناممکن ہے، جب اجدادِ فاسدین اور جداتِ صحیحہ اور فاسدہ متعدد ہوتے ہیں، لہٰذا بعض کو چھوڑ کر بعض کا اعتبار کرنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

---

[1] الموطأ للإمام مالك (٢/٢١٨)

قصہ مختصر! ان احکام اور ان کے شواہد و امثال پر غور و تامل کرنے سے یہ یقین ہو جاتا ہے کہ نسب کا ستون باپ ہیں نہ کہ مائیں۔ اگرچہ بچوں کی پیدائش میں ماؤں کا بھی حصہ اور مشارکت ہوتی ہے، لیکن (مذکورہ بالا وجوہ اور) ان خصائص میں وہ مشارک نہیں ہیں۔ یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ہر وہ شخص جو بیٹیوں کی اولاد سادات کو ہاشمیہ اور علویہ نام دیتا ہے، وہ واضح خطا اور فحش غلطی کرتا ہے۔ اسی طرح ہر وہ شخص جو اپنے آپ کو اسی جنس کے ساتھ موسوم کر کے اپنی سیادت و شرافت کا پرچار کرتا ہے، وہ غلطی پر قائم اور خطا کار ہے، مگر وہ جو عرفِ معروف کے مخالف جدید اصطلاح کی بنیاد رکھتا ہے۔ شیخ رفیع الدین دہلوی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اسی لیے اس فقیر نے اپنی ذات اور اپنی اولاد کے لیے ''سیادت'' کا امتیازی وصف اختیار نہیں کیا، باوجود اس کے کہ جہاں تک مجھ کو یاد پڑتا ہے ان کی اپنے باپوں کے ساتھ بلا واسطہ چھے سادات کی بیٹیوں کی طرف نسبت ہے۔ رہی ماؤں کے ساتھ ان (سادات کی بیٹیوں) کی طرف نسبت تو وہ بے شمار ہے۔ انتہیٰ

جہاں تک فقہا کے اس قول کا تعلق ہے کہ ہر وہ شخص جس نے اپنی ماں کی اولاد کے حق میں وصیت کی ہو تو اس کی وہ وصیت بیٹوں اور بیٹیوں ہر دو کی اولاد کے حق میں شمار ہو گی، تو یہ بات مخفی نہ رہے کہ فقہا کی یہ عادت ہے کہ وہ مسائل کے الفاظ کی گہرائی میں چلے جاتے ہیں اور اس پر مسئلے کی بنیاد رکھتے ہیں اور وہ لغوی، عرفی، تقدیم، تاخیر، ترکیب اور تقدیرِ الفاظ کے مفہوم میں نظر و فکر کرتے ہیں، جیسا کہ ان کے کلام کا مراجعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ لفظِ ولادت دونوں (ماں اور باپ) کو شامل ہے، مگر ان (فقہا) کی مراد یہ نہیں ہے کہ باپوں اور ماؤں کی طرف انتساب یکساں اور برابر ہے۔ اسی طرح نفوس کے معاملے میں امان و احتیاط کے مسئلے میں ہے، جس کی اصل میں خطرہ ہوتا ہے اور ان جیسے دیگر مسائل میں بیٹیوں اور بیٹوں کی اولاد کے قتل کے ساتھ کہ ان میں رجحان کی بنا پر تعمیم ہے۔

صاحبِ بحر الرائق زین الدین بن نجیم نے اپنے فتاوے میں کتاب کے آخر میں متفرق مسائل کے اندر لکھا ہے کہ ان سے ابن شریفہ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ وہ اپنی ماں کی طرح شریف ہے، تو انھوں نے جواب دیا کہ اگر اس کا باپ شریف نہیں ہے تو وہ بھی شریف نہیں ہو گا، جیسے اس کی ماں شریف ہے۔ انتہیٰ

کسی کہنے والے کا یہ قول کہ حسنین کی سیادت تو ماں کی طرف سے ہے تو اس مسئلے میں حق یہ ہے کہ یہ سیادت منصوص تخصیص کے ساتھ ہے، کیوں کہ حدیث میں آیا ہے:

((إِنَّ أَوْلَادَ الْأُمِّ يَنْتَمُوْنَ إِلٰى عَصَبَتِهِمْ إِلَّا الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ فَإِنَّهُمَا ابْنَايَ وَابْنَا ابْنَتِيْ)) [1]

---

[1] ہمیں صحیح سند کے ساتھ یہ روایت نہیں ملی۔

”بلاشبہہ ماں کی اولاد اپنے عصبہ کی طرف منسوب ہوتی ہے، سوائے حسن و حسین کے کہ وہ دونوں میرے بیٹے ہیں اور میری بیٹی کے بیٹے ہیں۔“

چنانچہ یہ تخصیص خفیہ اسرار کا پردہ چاک کرنے والی ہے۔ اپنے ظاہری مفہوم کے اعتبار سے تو اس طرح کہ رسول اللہ ﷺ کی تو مذکر اولاد نہ تھی تو لامحالہ بیٹی کی اولاد اس کے قائم مقام ہوگئی۔ بذاتِ خود اس امر میں کوئی شک وشبہہ نہیں ہے اور کوئی منکر اس کا انکار نہیں کرسکتا ہے۔ رہا باطنی مفہوم کے اعتبار سے تو اس کی دو وجہ ہیں: ایک تو یہ کہ ان (حسن و حسین) دونوں میں آپ ﷺ کی طرف سے سرّ کمالی سرایت کر گیا ہے جو باپوں کی طرف سے بیٹوں کی میراث پر غالب آ گیا ہے اور ان کو بیٹوں کے اپنے باپوں کی طرف کھینچنے سے زیادہ کامل اور عظیم وجہ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی طرف کھینچا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی آپ ﷺ کی طرف نسبت زیادہ سخت اور قوی ہو چکی ہے، جس طرح آیتِ کریمہ:

﴿ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٣]

”اللہ تو یہی چاہتا ہے کہ تم سے گندگی دور کر دے اے گھر والو! اور تمھیں پاک کر دے، خوب پاک کرنا۔“

اور (علی و فاطمہ اور حسن و حسین رضی اللہ عنہم پر) چادر ڈالنے کا قصہ اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔[1] دوسری وجہ یہ ہے کہ حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے اندر نبی اکرم ﷺ کی تربیت کے ساتھ دینی، کسبی اور موروثی سیادت کے خصائص جمع ہو گئے تھے، ان میں محض ولادت کی نسبت نہ تھی، کیوں کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے:

«أَنَا سَيِّدُ الْبَشَرِ وَعَلِيٌّ سَيِّدُ الْعَرَبِ»[2] ”میں سید البشر ہوں اور علی سید العرب ہے۔“

نیز آپ ﷺ کا فرمان ہے:

«فَاطِمَةُ سَيِّدَةُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ»[3]

”فاطمہ اہلِ جنت کی عورتوں کی سردار ہے اور حسن و حسین جنتی نوجوانوں کے سردار ہیں۔“

پھر اگر ہم رسول اللہ ﷺ کی دوسری بیٹیوں سے یا فاطمہ رضی اللہ عنہا کے ان دو بیٹوں کے علاوہ اور کوئی اولاد فرض کر لیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم ان کی سیادت کا حکم لگائیں، کیوں کہ اگر یہ سیادت محض نسب کے ساتھ ہوتی تو اس میں تمام کا اشتراک واجب ہو جاتا ہے اور جس طرح تمیم کی اولاد تمیمی کے نام سے موسوم ہوتی ہے تو سیدین (حسن و حسین رضی اللہ عنہما) کی اولاد سید کے نام سے موسوم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ان دونوں (حسن و حسین رضی اللہ عنہما) پر قیاس باطل

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٤٢٤)

[2] المستدرك للحاكم (١٣٣/٣۔١٣٤) اس کی سند میں عمر بن حسن مجہول ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٨٩٠)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٧٨١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٨) السلسلة الصحيحة (٧٩٦)

ہے، کیوں کہ وہ، غیر معلل ہو یا معلل، ایک غیر مطرد اصل ہے یا مخالفِ قیاس ہے اور مخالفِ قیاس پر قیاس نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ مستثنیٰ منہ اس پر دلالت کرتا ہے، خوب سمجھ لو۔

جہاں تک آپ ﷺ کے درج ذیل فرمان کا تعلق ہے:

«اِبْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ»[1] ''قوم کا بھانجا انہی میں شمار ہوتا ہے۔''

یعنی انہی کے باپوں کی اولاد ہے تو آپ ﷺ کا یہ فرمان حنفیہ کے نزدیک اس کی شرط کے ساتھ ذوالارحام کی میراث پر محمول ہے۔ رہے غیر حنفیہ تو ان کے نزدیک یہ فرمان محرمیت اور خفیہ اسرار کی اطلاع پر محمول ہے اور بعض مسائل میں، جیسے: وصیت، امان اور ان کے ساتھ بعض امور اور بعض اوقات میں نیکی میں مشارکت۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ تمام قبائل سے سادات کی بیٹیوں کی اولاد کو اور ان کے شوہروں کو رسول اللہ ﷺ اور سیدۃ النساء رضی اللہ عنہا کی جزئیت اور محرمیت کی بنا پر، ان قبائل کی تمام بہنوں پر فضیلت اور خوبی حاصل ہے۔ ان کے لیے اس نسبت کے ذریعے آخرت میں بہت سی برکت حاصل ہونے کی امید ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

«كُلُّ نَسَبٍ وَصِهْرٍ يَنْقَطِعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا نَسَبِي وَصِهْرِي»[2]

''قیامت کے دن میری نسبی اور سسرالی رشتے داری کے علاوہ تمام نسبی اور سسرالی رشتے داریاں ختم ہو جائیں گی۔''

لیکن اس سے سادات کے مدارج کی لڑی میں پرویا جانا اور شرافتِ نسب میں ان کے ساتھ مساوات کا ہونا لازم نہیں آتا ہے، لیکن اس حدیث کے آیتِ کریمہ: ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴾ [الشعراء: ٢١٤] کے نزول کے بعد آپ ﷺ کے اس ارشاد: «أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللّٰهِ لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا»[3] ''اپنے آپ کو اللہ سے بچا لو، میں اللہ تعالیٰ سے تمھارے لیے کسی چیز کا مالک نہیں ہوں۔'' کے لیے ناسخ ہونے میں کلام ہے، کیوں کہ اس میں ظاہر و باہر ضعف اور کمزوری ہے، جب کہ اس دوسری حدیث کو بخاری و مسلم وغیرہما نے روایت کیا ہے، نہ کہ پہلی حدیث کو۔ پھر یہ کہ واجب ہے کہ ناسخ کی قوت منسوخ کی طرح ہو اور منسوخ کے ساتھ تمسک نہیں کیا جا سکتا، جبکہ صورتِ حال یہ ہے کہ سیدنا زین العابدین رحمہ اللہ نے مقامِ خشیت اور شدتِ خوفِ خدا میں اس اور اس جیسی آیات کے ساتھ تمسک کیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ساتھ: ﴿ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴾ [المؤمنون: ١٠١].

نیز نسخ تو اس وقت لازم آتا ہے جب جمع ممکن نہ ہو اور اس جگہ جمع ممکن ہے اور وہ اس طرح کہ حدیث:

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٣٢٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٥٩)

[2] مسند أحمد (٣٣٢/٤) المستدرك (١٥٣/٣) المعجم الكبير (٤٥/٣) المعجم الأوسط (٣٧٦/٥) صحيح الجامع (٤٥٦٤)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٦٠٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٤)

«أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ ...» کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لا کر کفر کے نتیجے میں ملنے والی اللہ تعالیٰ کی طرف سے دائمی سزا اور عذاب سے، اپنی جانوں کو بچا لو۔ اسی طرح نسبی اور سسرالی رشتے داری کے عدمِ انقطاع کا معاملہ ہے کہ ان دونوں رشتے داریوں کا فائدہ ان لوگوں کو ہوگا جو کافر نہیں ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْٓا اُولِيْ قُرْبٰى﴾ [التوبة: ١١٣]

''اس نبی اور ان لوگوں کے لیے جو ایمان لائے، کبھی جائز نہیں کہ وہ مشرکوں کے لیے بخشش کی دعا کریں، خواہ وہ قرابت دار ہوں۔''

نیز اس کا ارشاد ہے:

﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ اِذْ قَالُوْا لِقَوْمِهِمْ اِنَّا بُرَءٰٓؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَآءُ اَبَدًا حَتّٰى تُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَحْدَهٗٓ اِلَّا قَوْلَ اِبْرٰهِيْمَ لِاَبِيْهِ لَاَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ [الممتحنة: ٤]

''یقیناً تمھارے لیے ابراہیم اور ان لوگوں میں جو اس کے ساتھ تھے ایک اچھا نمونہ تھا، جب انھوں نے اپنی قوم سے کہا کہ بے شک ہم تم سے اور ان چیزوں سے بری ہیں جنھیں تم اللہ کے سوا پوجتے ہو، ہم تمھیں نہیں مانتے اور ہمارے درمیان اور تمھارے درمیان ہمیشہ کے لیے دشمنی اور بغض ظاہر ہو گیا، یہاں تک کہ تم اس اکیلے اللہ پر ایمان لاؤ، مگر ابراہیم کا اپنے باپ سے کہنا (تمھارے لیے نمونہ نہیں) کہ بے شک میں تیرے لیے بخشش کی دعا ضرور کروں گا۔''

لٰہذا اس مسئلے میں نسخ کی کوئی ضرورت و حاجت نہیں ہے۔

اس باب میں تحقیقی بات یہ ہے کہ اس موضوع پر وارد ہونے والی آیات و احادیث قیامت کے روز ایک دوسرے کو نفع پہنچانے کے حوالے سے تین وجوہ سے آئی ہیں:

① مطلقاً نفع کا سلب ہونا، جیسے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرامین ہیں:

﴿وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَّلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّلَا هُمْ يُنْصَرُوْنَ﴾ [البقرة: ٤٨]

''اور اس دن سے بچو جب نہ کوئی جان کسی جان کے کچھ کام آئے گی اور نہ اس سے کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ اس سے کوئی فدیہ لیا جائے گا اور نہ ان کی مدد کی جائے گی۔''

﴿يَوْمًا لَّا يَجْزِيْ وَالِدٌ عَنْ وَّلَدِهٖ وَلَا مَوْلُوْدٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَّالِدِهٖ شَيْـًٔا﴾ [لقمان: ٣٣]

''اس دن نہ باپ اپنے بیٹے کے کام آئے گا اور نہ کوئی بیٹا ہی ایسا ہو گا جو اپنے باپ کے کسی کام

آنے والا ہو۔''

﴿ يَوۡمَ لَا يَنۡفَعُ مَالٌ وَّلَا بَنُوۡنَ ﴾ [الشعراء: ۸۸] ''جس دن نہ کوئی مال فائدہ دے گا اور نہ بیٹے۔''

﴿ فَاِذَا نُفِخَ فِی الصُّوۡرِ فَلَاۤ اَنۡسَابَ بَیۡنَهُمۡ یَوۡمَئِذٍ ﴾ [المؤمنون: ۱۰۱]

''پھر جب صور میں پھونکا جائے گا تو اس دن ان کے درمیان نہ کوئی رشتے ہوں گے۔''

﴿ وَلَا يَسۡئَلُ حَمِيۡمٌ حَمِيۡمًا ۝ يُّبَصَّرُوۡنَهُمۡ ﴾ [المعارج: ۱۰، ۱۱]

''اور کوئی دلی دوست کسی دلی دوست کو نہیں پوچھے گا۔ حالانکہ وہ انھیں دکھائے جا رہے ہوں گے۔''

اور اس کے علاوہ بھی اس طرح کی آیاتِ کریمات۔ اسی طرح آپ ﷺ کا فرمان: ((لَا أَمْلِكُ لَكُمْ وَلَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا)) ''میں تمھارے لیے کسی چیز کا مالک نہیں ہوں اور میں اللہ سے تمھارے کسی کام نہیں آ سکتا۔''

② وہ جس کا رسول اللہ ﷺ کے لیے اثبات ہے اور آپ ﷺ کے غیر سے اس کا سلب ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ لَا يَمۡلِكُوۡنَ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنۡدَ الرَّحۡمٰنِ عَهۡدًا ﴾ [مریم: ۸۷]

''وہ سفارش کے مالک نہ ہوں گے مگر جس نے رحمان کے ہاں کوئی عہد لے لیا۔''

اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے:

((كُلُّ نَسَبٍ وَصِهْرٍ يَنْقَطِعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا نَسَبِي وَصِهْرِي))[1]

''قیامت کے دن میری نسبی اور سسرالی رشتے داری کے علاوہ تمام نسبی اور سسرالی رشتے داریاں ختم ہو جائیں گی۔''

③ وہ جو ہر متقی محسن کے لیے ثابت ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وَالَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا وَاتَّبَعَتۡهُمۡ ذُرِّيَّتُهُمۡ بِاِيۡمَانٍ اَلۡحَقۡنَا بِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ ﴾ [الطور: ۲۱]

''اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد کسی بھی درجے کے ایمان کے ساتھ ان کے پیچھے چلی، ہم ان کی اولاد کو ان کے ساتھ ملا دیں گے۔''

اور جیسے اللہ عزوجل کا ارشاد ہے:

﴿ جَنّٰتُ عَدۡنٍ يَّدۡخُلُوۡنَهَا وَمَنۡ صَلَحَ مِنۡ اٰبَآئِهِمۡ وَاَزۡوَاجِهِمۡ وَذُرِّيّٰتِهِمۡ ﴾ [الرعد: ۲۳]

''ہمیشگی کے باغات، جن میں وہ داخل ہوں گے اور ان کے باپ دادوں اور ان کی بیویوں اور ان کی اولادوں میں سے جو نیک ہوئے۔''

---

[1] مسند أحمد (٣٣٢/٤) المستدرك (١٥٣/٣) المعجم الكبير (٤٥/٣) المعجم الأوسط (٣٧٦/٥) صحيح الجامع (٤٥٦٤)

یعنی ان میں سے جو جنت میں داخل ہونے کے لائق ہوں گے۔

حدیث میں آیا ہے کہ اہلِ قرآن اپنے گھر والوں میں سے دس ایسے افراد کے حق میں شفاعت کریں گے جن پر (گناہوں کی وجہ سے) جہنم واجب ہو چکی ہو گی۔[1] ایک حدیث میں آیا ہے کہ شہدا ستر افراد کے حق میں شفاعت کریں گے،[2] نیز یہ بھی آیا ہے کہ علما اپنے حسبِ مرتبہ اور متوکل لوگ ستر ہزار افراد کی شفاعت کریں گے۔ امیر المومنین عثمان رضی اللہ عنہ بنو کلب کی بکریوں کے بالوں کی تعداد سے زیادہ لوگوں کی شفاعت کریں گے۔ حتیٰ کہ یہ بھی آیا ہے کہ نیکو کار لوگ ہر اس شخص کا بدلہ چکائیں گے جس نے ان پر پانی کا ایک گھونٹ پلا کر یا کوئی معمولی سی بھی خدمت کر کے ان پر احسان کیا ہوگا۔

ان جملہ روایات میں جمع و تطبیق اس طرح ممکن ہے کہ یہ معاملہ مواطن و اوقات کے اختلاف کے ساتھ ہوگا۔ پہلا معاملہ اس وقت ہوگا جب صور میں پھونکا جائے گا، لوگ گھبرا کر اٹھیں گے، جہنم کو کھینچ کر لایا جائے گا اور اس کی آگ کو بھڑکایا جائے گا، جس وقت کسی کو اپنی بھی خبر نہ ہوگی کہ وہ کن لوگوں میں شامل ہوگا اور جب اجمالاً آگ میں جانے والوں کو الگ کیا جائے گا، اس وقت ہر ایک شخص صرف اپنے ہی عمل کا مرہون ہوگا۔

دوسرا معاملہ اس وقت ہوگا جب حقوق کا مطالبہ ہوگا، اعمال کا پورا پورا حساب ہوگا، اعمال کا وزن کیا جائے گا اور پل صراط پر سے گزرنا ہوگا، تاکہ وہ اس کو عبور کریں، اس وقت آدمی اپنے بھائی، اپنی ماں، اپنے باپ، اپنی بیوی، اپنے بیٹوں اور اپنے خاندان کے لوگوں سے اس خوف سے بھاگے گا، مبادا وہ اس سے کسی حق کا دعویٰ نہ کر دیں اور اس سے کسی نیکی کے ایثار کا مطالبہ نہ کر لیں۔ اس وقت اور اس جگہ رسول اللہ ﷺ امن و اطمینان کے ساتھ ہوں گے اور جس کی چاہیں گے اور جس طرح چاہیں گے اعانت فرمائیں گے، اس جگہ تمام وسائل و تعلقات منقطع ہو جائیں گے، صرف آپ ﷺ کا وسیلہ باقی رہ جائے گا، آپ ﷺ شفاعت کا دروازہ کھولیں گے اور بعض لوگوں کو بعض سے نفعِ عام پہنچے گا، اسی طرح کی جگہ کے بارے میں یہ وارد ہوا ہے:

((إِنَّ أَوَّلَ مَنْ أَشْفَعُ لَهُ مِنْ أُمَّتِي أَهْلُ بَيْتِي))[3]

''بلاشبہ اپنی امت میں سے سب سے پہلے میں جس کی شفاعت کروں گا وہ میرے اہلِ بیت ہیں۔''

مطلب یہ ہے کہ جب کسی ایسے شخص کے حق میں شفاعت ہوگی جس کے دل میں ذرہ برابر ایمان ہوگا تو

---

[1] ضعيف الترغيب والترهيب (٢١٦/١)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٥٢٢) السلسلة الصحيحة (٣٢١٣)

[3] المعجم الكبير (٤٢١/١٢) اس کی سند میں مجہول راوی ہیں، لہٰذا یہ سخت ضعیف روایت ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٧٣٢)

رسول اللہ ﷺ کی آل غیروں کے مقابلے میں مقدم ہو گی۔ جس کی حالت اس سے بھی کم تر درجے کی ہو گی، وہ نجات نہ پا سکے گا۔

اس سلسلے میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث ان تمام جگہوں کی صورتِ حال کو کھول کر بیان کرتی ہے۔ اس حدیث میں یہ ہے کہ جب نبی اکرم ﷺ نے میدانِ محشر کی ہولناکیوں کا ذکر فرمایا تو عائشہ رضی اللہ عنہا رو پڑیں اور عرض کی: کیا آپ اس وقت اپنے اہل وعیال کو یاد رکھیں گے؟ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

«أَمَّا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ فَلَا يَذْكُرُ أَحَدٌ أَحَداً: حِينَ يُطَارُ الصُّحُفُ فَيَرى هَلْ يُعْطَى صَحِيفَتَهُ فِي يَمِينِهِ أَوْ يَسَارِهِ، حِينَ تُوزَنُ الْأَعْمَالُ فَيَرَى هَلْ يَرْجِحُ حَسَنَاتُهُمْ أَمْ لَا، وَعِنْدَ الْمُرُوْرِ عَلَى الصِّرَاطِ حَتَّى يَنْجُوَ أَوْ يَهْلِكَ»[1]

''تین مقامات ایسے ہیں جہاں کوئی کسی کو یاد نہیں کرے گا: جب صحیفے اڑائے جائیں گے، حتی کہ وہ جان لے کہ اس کا اعمال نامہ اس کے دائیں ہاتھ میں آتا ہے یا بائیں ہاتھ میں، جب اعمال کا وزن کیا جائے گا، حتی کہ اس کو معلوم ہو جائے کہ اس کی نیکیاں بھاری ہوتی ہیں یا نہیں اور جب پل صراط پر سے گزرنا ہو گا کہ وہ نجات پاتا ہے یا ہلاک ہوتا ہے۔''

یہاں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان اخبار میں سرے سے کوئی منافات اور نسخ نہیں ہے، جیسے ارشاد ہے:

﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ ﴿92﴾ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ﴾ [الحجر: ۹۲، ۹۳]

''سو تیرے رب کی قسم ہے! یقیناً ہم ان سب سے ضرور سوال کریں گے۔ اس کے بارے میں جو وہ کیا کرتے تھے۔''

اور ارشادِ الٰہی ہے:

﴿ فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَنْ ذَنْۢبِهٖٓ اِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ ﴾ [الرحمٰن: ۳۹]

''پھر اس دن نہ کسی انسان سے اس کے گناہ کے متعلق پوچھا جائے گا اور نہ کسی جن سے۔''

فقہائے عمریہ کو رسول اللہ ﷺ کی اولاد میں شمار کرنا تو ان میں سے بعض کا شمار تو صحیح ہے، سب کا نہیں، کیونکہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے نو فرزند تھے:

① عبداللہ ② عبدالرحمان اکبر ③ عاصم ④ عبیداللہ

ان کے آگے بیٹے پوتے ہیں۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٧٥٥) ضعيف الجامع (١٢٤٥) اس کی سند میں حسن، جو مدلس راوی ہیں اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے عن کے ساتھ بیان کرتے ہیں، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

⑤ زید اکبر بن امِ کلثوم بنت علی رضی اللہ عنہ ⑥ زید اصغر ⑦ ابوشحمہ
⑧ مجبر ان کے آگے بیٹے پوتے نہیں ہیں ⑨ عیاض

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بیٹوں میں سے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سب سے بڑے تھے اور یہ سیدنا حسن رضی اللہ عنہ سے چودہ سال بڑے تھے۔ ان کی کئی بیویاں تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں ایک بیوی تھی۔ ایک بیوی زین العابدین کی خالہ امِ سلمہ تھی اور ایک صفیہ بنت ابی عبید ثقفیہ تھی۔ چنانچہ آپ رضی اللہ عنہ کی اکثر اولاد انہی سے تھی۔ ان کی اولاد میں سالم، عبداللہ، بلال، محمد اور حمزہ وغیرہم شامل ہیں۔ بنتِ حسن کے بطن سے ان کی کوئی اولاد نہیں ہے۔

جی ہاں! دوسرے طبقے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی اولاد اور علویہ کے درمیان مصاہرت واقع ہوئی ہے، جیسے: سکینہ بنت حسین کی مصعب بن زبیر کے ساتھ شادی ہوئی اور بنتِ قاسم بن محمد کی محمد بن علی بن حسین کے ساتھ شادی ہوئی۔ شاید اسی قسم کا معاملہ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کی اولاد کے ساتھ بھی واقع ہوا۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ناصر الدین نامی بیٹا سیدنا حسن کے بطن سے تھا۔ حدیث، تاریخ اور نسب کی کتابوں میں اس کا ذکر دیکھا نہیں گیا، نہ صراحتاً اور نہ ہی اشارتاً۔ شاید ایسی کتابوں میں اس کا ذکر ہو جو ہماری دیکھی ہوئی نہیں ہیں، لیکن اکثر اہلِ علم کا اس ماجرے کو نظر انداز کرنا فقہا کی روایت کے پائیدار و مستحکم ہونے کے گمان کی نفی کرتا ہے، کیوں کہ اس معاملے کا بیان اہلِ فقہ کی ذمے داری اور ان کا موضوعِ علم نہیں ہے۔ باوجود اس کے کہ یہ معنی سارے فتاوے میں غیر منصوص ہے۔ چنانچہ اس بات کا احتمال ہے کہ فتاویٰ قاضی خان وغیرہ سے وصیت کی روایت کا حصول مراد ہو، واللہ أعلم. جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ ہم نے حدیث کی کتابوں میں ان طبقات کے اسما سے دو ہزار مکرر ناموں کا مطالعہ کیا، مگر ناصر الدین کی شکل کا کوئی نام نہ ملا، بلکہ شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ بعض تواریخ میں دیکھا گیا ہے کہ ناصر الدین اور عظیم الدین جیسے ناموں کا رکھنا ہجرت کے دوسو سال گزرنے کے بعد ہی سنا گیا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ان کی اولاد میں سے بعض کا لقب ناصر الدین ہو جو بعد میں اس لقب سے ملقب ہوا ہو یا وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور کے بعد کے دور میں ساداتِ حسینیہ کی دختران کے بطن سے ہوں اور ان کے اوپر کے بعض نام ساقط ہو گئے ہوں۔ واللہ أعلم

قصہ مختصر! اس مسئلے میں جو بات واضح اور نکھر کر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ آدمی کا نسب باپ سے ہے، نہ کہ ماں سے، خواہ ماں شریف ہو یا غیر شریف۔ البتہ شریفہ کی اولاد کو دوسروں پر یک گونہ فضیلت و برتری حاصل ہوتی ہے۔

رہا کسی شخص کا نسبِ نبوی سے ہونا تو یہ صرف اسی کے حق میں نفع مند ہے جو مسلمان اور صحیح الاعتقاد ہو نہ کہ ایسے کافر اور مبتدع کے لیے کہ اس کی بدعت نے اس کو گمراہی یا اس کے کفر کی حد تک پہنچا دیا ہو۔ لہٰذا سادات کا محض اپنے آبا و اجداد کے نسب اور ان کی شفاعت پر تکیہ کرنا کوئی حیثیت نہیں رکھتا، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ اور اس

کے رسول ﷺ کی مراد کے خلاف ہے۔ اگرچہ فاطمی عاصیوں اور نافرمانوں کی شفاعت دیگر اقوام کی شفاعت پر مقدم ہوگی اور ایسا سید جو علم وعمل میں کوتاہی کرنے والا ہوگا، وہ یقیناً کل روزِ قیامت جناب رسالتِ مآب ﷺ کے سامنے شرمندہ ہوگا۔

میر غلام علی آزاد بن سید نوح بلگرامی نے سند السعادات میں کیا خوب بات کہی ہے اور لکھا ہے: اگرچہ اہلِ بیت کے نافرمانوں کے لیے رسول اللہ ﷺ کی قرابت و شفاعت کا مفید ہونا ثابت ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ سادات کی طرف سے منہیات کا صادر ہونا آپ ﷺ کی مرضی کے خلاف ہے۔ جب یہ (اہلِ بیت) ناپسندیدہ حرکات کے مرتکب ہوتے ہیں تو اشرف الانبیاء ﷺ کا دل کس قدر رنجیدہ ہوتا ہوگا کہ میری ہی اولاد میرے طریقے اور سنت کی خلاف ورزی کر رہی ہے اور اپنے آپ کو گمراہ ہونے اور گمراہ کرنے کا دستور العمل بنا رہی ہے۔ درحقیقت وہ سادات جو اپنے جد بزرگوار کے برخلاف راہ اختیار کرتے ہیں اور دانستہ طور پر نافرمانی اور خطا کاری کی راہ پر چلتے ہیں وہ رسول اللہ ﷺ کو جنابِ عزت تعالیٰ کے سامنے شرمندہ کرتے ہیں، معاذ اللہ منها، اور کل قیامت کے روز آپ ﷺ کی شفاعت کی امید رکھتے ہیں، یہ بات عالمِ انصاف سے بہت دور ہے:

فرزندِ نبی کہ نیست بر راہِ نبی   چوں آیۂ منسوخ کلام اللہ ہست

”فرزندِ نبی جو نبی کی راہ پر نہیں ہے وہ کلام اللہ کی منسوخ آیت کی مانند ہے۔“

ہم نے مانا کہ رسول اللہ ﷺ قلبِ اقدس کے ملال کے باوجود صلہ رحمی کی رعایت کرتے ہوئے شفاعت کے ساتھ لب کشائی فرمائیں گے، مگر اس شخص کی اپنے بھائیوں اور ساتھیوں میں کیا عزت رہے گی، کیوں کہ اپنے اہلِ بیت کے صلحا کی طرف آپ ﷺ کی عنایت وتوجہ اور طرح کی ہوگی اور ان کے نافرمانوں کی طرف کسی اور طرح کی ہوگی۔ پہلی توجہ اور میلان طبیعی ہے اور دوسرا زبردستی۔ پہلی جماعت خراماں خراماں بہشت کے صدر دروازے کی طرف جائے گی، جب کہ دوسرا گروہ شرمندگی کے دامن میں سر دبائے ہوئے جنت میں داخل ہوگا۔ اربابِ غیرت کے نزدیک وہ جنت جو اس رسوائی کے ساتھ میسر آئے وہ دوزخ سے بدتر ہے، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

کسی کز لذتِ طاعت بود محروم من ضامن   کہ بگذارند در جنت و لی با داغِ حرمانش

”وہ شخص جو طاعت کی لذت سے محروم ہے، میں اس بات کا ضامن ہوں کہ اس کو جنت میں لے جایا جائے گا، لیکن حرماں نصیبی کے داغ کے ساتھ۔“

سادات کو چاہیے کہ وہ پاک جبلت اور بخشش کی بشارت کے شکرانے میں اپنے جدِ اشرف کا طریقہ اور سنت اختیار کریں، اوامر کا اتباع کریں اور نواہی سے رک جائیں اور امت کی شرعِ قویم کی راہِ مستقیم کی طرف راہنمائی

کریں، کیوں کہ بمصداق ''الولد الحر، یقتدي بآبائه الغر'' ''آزاد لڑکا ہی اپنے روشن اور تابناک آبا و اجداد کی اقتدا کرتا ہے۔'' یہ لوگ اس بات کا زیادہ حق رکھتے ہیں اور دوسروں سے مقدم ہیں کہ وہ سنتِ نبوی اور طریقۂ نبوی کا اتباع کریں اور قسطاسِ شریعت کے ساتھ عدل و انصاف کریں۔

چنانچہ ان کو یہ نہ چاہیے کہ وہ شرافتِ نسب پر اعتماد کرتے ہوئے صحیح راہ کو چھوڑ کر دور چلے جائیں اور معاصی و مناہی کے وحشت ناک جنگل میں سرگرداں رہیں۔ حق سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣]

''بے شک تم میں سب سے زیادہ عزت والا اللہ کے نزدیک وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ تقویٰ والا ہے۔''

خود رسول اللہ ﷺ نماز میں اتنا لمبا قیام فرماتے کہ آپ ﷺ کے قدم مبارک سوج جاتے، اس پر بھی آپ فرماتے: ((أَفَلَا أَكُونُ عَبْداً شَكُوراً))[1] ''کیا میں اللہ تعالیٰ کا شکر گزار بندہ نہ بن جاؤں۔'' انتھی حاصلہ

راقم الحروف والسطور بھی من جملہ سادات سے ہے، اس لحاظ سے اپنے آپ کو اور اپنے خویش و اقارب کو جو بات کہی گئی ہے وہ یہ کہ اخلاص اور نیکی کی راہ پر گامزن ہوئے بغیر اس (سیادت) کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ جب بنو فاطمہ کو جنابِ نبوت ﷺ کے ساتھ ابوت و نبوت والی نسبت بہم پہنچی تو اس نسبت کا کفاءت میں بھی اعتماد ہو گا، لہٰذا غیر شریف ہاشمی شریفہ کا کفو نہیں ہو گا۔ اہلِ علم کا یہ قول کہ بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب ایک دوسرے کے کفو ہیں تو اس کا محل اس صورت کے سوا ہے، جیسا کہ بعض فقہا کا قول ہے، لیکن اس بندے کے نزدیک یہ بات محلِ نظر ہے، کیوں کہ سیر اور تواریخ کی کتابیں بنو فاطمہ اور قریش کے درمیان بلانکیر مصاہرت کے واقع ہونے اور اس کے درست ہونے پر یقیناً دلالت کرتی ہیں۔ مگر اس صورت میں کہ (اہلِ علم ان) ماجریات کو ضرورات پر محمول کرتے ہیں اور ضرورات کو محظورات کے مباح کرنے والے شمار کرتے ہیں۔ جی ہاں، اتنا تو خود بخود ثابت ہوتا ہے کہ جب تک ہم قوم اور ہم نسب کی صورت پائی جائے، تب تک کفاءت کو ترک کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور بغیر وجہ کے تقدیمِ غیر مناسب نہیں ہوتی۔

لیکن سادات کی بیٹیوں کی قریش کے بیٹوں کے ساتھ شادی کی صورت میں عقد و نسب کی اصل صحت میں کوئی ممانعت اور شرعی اختلاف لازم نہیں آتا۔ لہٰذا شادی کی سخت ضرورت، اس کی تاخیر کی بنا پر معاصی میں ملوث ہونے کے خوف، غیر سادات سے صلحا کے میسر آنے اور اپنی اقوام، قبائل اور خاندانوں سے صالح شوہر میسر نہ آنے کے باوجود بیٹیوں کے قریش وغیرہم کے غیر سادات سے شادیوں کے بارے میں تعصب، تعسف (تکلف)، تشدد، صلابت (سختی) اور جاہل سادات کا جمود بذاتِ خود کوئی حیثیت نہیں رکھتا ہے، بلکہ یہ تو محض خلافِ شرع کام ہے اور ثابت شدہ

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (١٠٨٧) صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٨١٩)

احادیث سے صحیح نصوص کے مورد کی خلاف ورزی ہے اور یہ حرکت اہلِ اسلام کی دولت وسلطنت اور ان کی جاہ وعزت کے وبال وزوال کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔ یہیں سے بہت سی خرابیوں نے جنم لیا، وہ عام ہوئیں اور ساری مخلوق کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔

طرفہ یہ کہ وہ غیر شریفہ ماؤں سے سادات کی اولاد کو صحیح النسب نہیں جانتے اور ان کو حقیر و ذلیل سمجھتے ہیں، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ غالب ائمہ اہلِ بیت کی مائیں عجمی تھیں، بلکہ ان کا قریشی ہونا تو دور کی بات ہے وہ لونڈیوں کی اولاد تھیں، لیکن اہلِ علم میں سے، خواہ وہ سلف ہوں یا خلف، کسی ایک نے بھی ان پر زبان درازی کرتے ہوئے ان کی تنقیص نہیں کی ہے اور ان ائمہ ہدایت کے انساب پر طعن و تشنیع نہیں کی ہے۔ ان لوگوں کی طرف کوئی طعن و تشنیع کا رخ کر بھی کیسے سکتا ہے کہ تمام سادات کے انساب انھی پر منتہی ہوتے ہیں اور ان کی ماؤں کے نسب طبقتاً بعد طبقۃٍ، قرناً بعد قرنٍ اور عصراً بعد عصرٍ سب کو معلوم ہیں۔

لہٰذا خالص عربی کو مخلوط عجمی پر شرعاً کوئی بڑائی اور برتری حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا اس جیسے امور کی تہہ میں اترنا اور ان پر شرافت و رذالت کی بنیاد رکھنا فضول قول و فعل کی قبیل سے ہے، اس پر کوئی علمی نقل شدہ بات دلالت نہیں کرتی ہے، واللہ أعلم



30

کفار کو جزیرۂ عرب میں آباد کرنا کیسا ہے؟

سوال کفار کو جزیرۂ عرب میں جگہ دینا اور بسانا جائز ہے کہ نہیں؟

جواب کفار کی تین قسمیں ہیں:

① مشرکینِ عرب:

جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ان سے دو چیزوں کے علاوہ کوئی چیز قبول نہیں کی جا سکتی ہے: یا یہ اسلام قبول کر لیں یا جنگ کے لیے تیار ہو جائیں۔ اس کی دلیل وہ آیتِ سیف ہے جس میں ان سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ہاں اتنی اجازت ہے کہ یہ کلام اللہ کو سننے اور دیگر مصالح دینیہ وغیرہ کی غرض سے ایک معلوم مدت تک امان حاصل کر کے اسلامی ممالک اور علاقوں میں رہ سکتے ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ﴾ [التوبة: ٦]

''اور اگر مشرکوں میں سے کوئی تجھ سے پناہ مانگے تو اسے پناہ دے دے، یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سنے۔''

کیوں کہ یہ آیت، آیتِ سیف مطلقہ کی مقید ہے، جیسا کہ (قاضی عیاض نے) شفا میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اسی دلیل کے تحت امام مالک اور قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ نے ہر مشرک پر، خواہ وہ بت پرست ہو، عربی ہو یا عجمی، جزیہ عائد کرنا تجویز کیا ہے، لیکن ان کی یہ تجویز محلِ نظر ہے، کیوں کہ جزیہ عائد کرنا اور لینا امانِ مطلق کو مستلزم ہے، جب کہ آیت اس کی غایت کے ساتھ تقیید کرتی ہے اور غایت کی تصریح ابلاغِ مامن کے ذریعے اس پر بقائے خوف میں اور امانِ مطلق کے عدمِ جواز میں ظاہر ہے۔ صحیح مسلم، سنن ابی داود اور سنن ترمذی میں بریدہ اسلمی سے مروی حدیث: ((كَانَ ﷺ إِذَا أَمَّرَ أَمِيراً عَلَى جَيْشٍ ... الحديث))[1] میں آیا ہے کہ اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کریں تو ان سے جزیے کا سول کر اور اگر وہ تیری بات مان لیں تو ان کی طرف سے قبول کر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کا آخری کلام یہ تھا:

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧٣١) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٦١٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٦١٧)

((أَخْرِجُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارٰى مِنْ جَزِيْرَةِ الْعَرَبِ)) [1] ''یہود ونصاریٰ کو جزیرۃ العرب سے نکال دو۔''

چنانچہ یہ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے مروی مذکورہ بالا حدیث وغیرہ کے نسخ میں صریح ہے۔

② اہلِ کتاب (یہود ونصاریٰ):

حق سبحانہ وتعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ ان سے لڑتے رہو، یہاں تک کہ وہ ہاتھ سے جزیہ دیں اور حقیر و ذلیل ہوں۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں غایت کا مفہوم یہ فیصلہ دیتا ہے کہ جب وہ جزیہ دینا تسلیم کر لیں تو ان سے لڑائی کرنا جائز نہیں ہے، اگر اس مفہوم کے حجت ہونے اور حتی کے غایت کے لیے نہ کہ غرض کے لیے ہونے کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ مفہوم اس پر دلالت کرتا ہے کہ اہلِ کتاب سے لڑائی نہ کی جائے، جیسا کہ آیت کا مفہوم ہے۔ البتہ وہ مفہوم ان اہلِ کتاب کو جزیرہ عرب سے نہ نکالنے پر دلالت نہیں کرتا۔ لہٰذا یہ ان کو جزیرۂ عرب سے نکالنے کے دلائل کے معارض ومخالف نہیں ہوگا، جب کہ ان کو جزیرۂ عرب سے نکالنے والے دلائل بخاری ومسلم وغیرہما کے ہاں عبداللہ بن عباس، عائشہ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان الفاظ میں ثابت ہیں: ((أَخْرِجُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارٰى مِنْ جَزِيْرَةِ الْعَرَبِ)) اور ان تمام روایات میں یہ آیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آخری کلام یہ کیا: ((لَا يُتْرَكُ فِيْ جَزِيْرَةِ الْعَرَبِ دِيْنَانِ)) [2] ''جزیرۃ العرب میں دو دین نہیں چھوڑے جائیں گے۔'' ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ((لَا يَجْتَمِعُ دِيْنَانِ فِيْ جَزِيْرَةِ الْعَرَبِ)) [3] ''جزیرۃ العرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے۔'' ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ((لَا يَبْقٰى دِيْنَانِ بِأَرْضِ الْعَرَبِ)) [4] ''سرزمینِ عرب میں دو دین باقی نہیں رہیں گے۔''

قاموس وغیرہ میں کہا گیا ہے کہ جزیرۃ العرب وہ ہے جس کو بحر الہند اور شام گھیرے ہوئے ہیں اور پھر جس کو دجلہ اور فرات گھیرے ہوئے ہیں یا عدنِ اَبین سے اطرافِ شام تک طولاً اور جدہ سے ریف العراق تک عرضاً کے درمیان جزیرۃ العرب ہے۔ انتہیٰ [5]

ان احادیث کو ابوعبیدہ بن جراح سے مروی حدیث: ((أَخْرِجُوا الْيَهُودَ مِنَ الْحِجَازِ وَأَهْلَ نَجْرَانَ مِنْ جَزِيْرَةِ الْعَرَبِ)) [6] ''یہود کو حجاز سے اور اہلِ نجران کو جزیرۃ العرب سے نکال دو۔'' کے معارض ومخالف کہا گیا ہے اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ان کو جزیرۂ عرب سے نکالنے کا حکم دیا، پھر کہا کہ ان کو جزیرۂ حجاز سے

---

① مسند أحمد (١/١٩٥۔١٩٦) المعجم الكبير (٢٣/٢٦٥) مسند البزار (١/٣٤٩) صحيح الجامع (٢٣٢) اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

② مسند أحمد (٦/٢٧٤) المعجم الأوسط (٢/١٢)

③ مصنف عبد الرزاق (٤/١٢٥) مصنف ابن أبي شيبة (٦/٤٦٨) سنن البيهقي الكبرىٰ (٦/١١٥)

④ مصنف عبد الرزاق (٦/٥٤) سنن البيهقي الكبرىٰ (٦/١٣٥)، صحيح الجامع (٤٢١٧)

⑤ القاموس المحيط (ص: ٤٦٥)

⑥ مسند البزار (٤/١٠٥) مسند أحمد (١/١٩٦) سنن الدارمي (٢/٣٠٥)

باہر نکال دیا جائے تو اس سے معلوم ہوا کہ جزیرۂ عرب سے آپ ﷺ کا مقصود شریف صرف جزیرۂ حجاز ہے اور تمام علاقوں سے حجاز کی تخصیص کرنے والی چیز ان کو وہاں سے نکالنے کی مصلحت ہی ہے۔ پھر اگر یہود و نصاریٰ کو حجاز میں بسائے رکھنے کی مصلحت ان کو وہاں سے نکالنے کی مصلحت سے زیادہ قوی ہو تو اس پر عمل درآمد واجب ہے اور یہ مصلحت اہلِ کتاب کی بلادِ عرب میں سکونت کے لیے ایک قوی دلیل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ چند وجوہ کی بنا پر یہ اجتہاد ساقط ہے:

① جزیرۂ عرب کو حجاز پر محمول کرنا اگرچہ مجازاً درست ہے اور یہ اس قبیل سے ہے کہ کل کا اسم بعض پر بولا جاتا ہے، لیکن یہ قلب (یعنی اپنے الٹ) کے معارض اور خلاف ہے، کیوں کہ یہ بھی تو کہا جا سکتا ہے کہ حجاز سے مراد جزیرۂ عرب ہے اس لیے کہ وہ سمندروں میں گھرا ہوا ہے۔ یا یہ اسم جزء کا کل پر اطلاق کرنے کی قبیل سے مجاز ہے اور اس صورت میں ان ہر دو مجاز میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور سوائے اس کے کوئی دلیل موجود نہیں ہے کہ دو مجازوں میں سے ایک کے فہم کا دعویٰ کیا جائے۔ جی ہاں! اگر نبی اکرم ﷺ کا یہ خطاب ایک کے متصل واقع ہو، مثلاً: آپ یہ فرمائیں "أخرجوهم من جزيرة العرب الحجاز" یا "من الحجاز جزيرة العرب" تو پھر یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مقصود دوسرا ہے، لیکن دونوں حدیثوں کے منفصل اور جدا ہونے کی وجہ سے اس مقصود کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے۔

② جزیرۃ العرب کے لفظ میں زیادتی ہے اور زیادتی بالاتفاق مقبول ہوتی ہے۔

③ حدیث کے آخری حصے میں لفظ "اہلِ نجران" کی دلیل کے ساتھ یہ تقریب ناتمام و نامکمل ہے، کیوں کہ اگر جزیرۂ عرب سے تمام عرب مراد ہے تو دونوں فریقوں کے درمیان فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں پائی گئی، اور اگر حجاز سے مراد بھی یہی (جزیرۂ عرب) ہو، جیسا کہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے غیر کی حدیث میں کہا گیا ہے تو تقدیرِ عبارت یوں ہوتی: "أخرجوا اليهود من الحجاز وأهل نجران من الحجاز" اور یہ عبارت بے حد ضعیف و کمزور ہے اور اس کی نسبت افصحِ عرب اور صاحبِ جوامع الکلم ﷺ کی طرف زیب نہیں دیتی ہے، کیونکہ اس جگہ اسی قدر کلام پر کفایت کرتے کہ "أخرجو اليهود" اور اہلِ نجران اکثر کے قول میں حجاز سے ہیں۔ اگر وہ حجاز سے نہ ہوں تو ان کے حجاز سے اخراج کا مطالبہ تحصیلِ حاصل ہوتا۔ اس طرح کے کلام کی نسبت تو کسی عام عقل و شعور رکھنے والے کی طرف صحیح نہیں ہے، چہ جائیکہ اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف ہو۔

④ مصلحت کو غیرِ حجاز میں علتِ تقریر کہنا ثبوتِ حکم، یعنی تقریر کی فرع ہے، کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ اصل کے ثبوت کے بعد مستنبط کو اصل کے حکم سے اخذ کرتے ہیں، مگر اس جگہ نفیِ تقریر پر نہ کہ اس کے ثبوت پر دلیل کی عدمِ دلالت معلوم ہے۔

⑤ یہ استنباط نص کے مقابلے میں ہے، کیوں کہ شارع علیہ السلام نے یہ صراحت کی ہے کہ اس کراہت کی علت دو دینوں کا اکٹھا ہونا ہے، چنانچہ اگر صرف حجاز ہی کی صراحت کرتے، تاہم غیر جزیرۂ عرب وغیرہا کا اس کے ساتھ اسی علتِ منصوصہ کے ذریعے الحاق جائز ہوتا، محض ایک خیالی علت کے ساتھ منصوص کو ختم کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

⑥ ائمۂ قیاس نے مصالح کے ساتھ تعلیل کے بطلان پر اجماع کیا ہے، کیوں کہ انھوں نے ان (مصالح) کی علت میں اس علت کے اس کے ساتھ پیوستہ ہونے کی شرط عائد کر رکھی ہے اور اس بات کی صراحت کی ہے کہ حکم و مصالح غیر منضبط ہیں، یعنی ان کے ساتھ علت پیوستہ نہیں ہوتی۔

⑦ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں مروی حدیث: «أَخْرِجُوا الْيَهُودَ مِنَ الْحِجَازِ»[1] ان الفاظ میں غلط ہے، بلکہ اس کی تخریج کرنے والوں، جیسے: احمد، بیہقی، حمیدی اور مسدد ہیں، کے نزدیک اس کے الفاظ یہ ہیں: «أَخْرِجُوا يَهُودَ أَهْلِ الْحِجَازِ وَأَهْلِ نَجْرَانَ»[2] اس لحاظ سے مذکورہ بالا اجتہاد اس حدیث پر جاری نہیں ہوتا، جیسا کہ تھوڑا سا فہم رکھنے والا شخص اس کو سمجھ لیتا ہے۔ ہاں ابو ثور کا مذہب اس میں جاری ہوتا ہے اور وہ یہ قول ہے کہ حکمِ خاص کی حکم عام کے ساتھ موافقت حکمِ عام کی تخصیص کی موجب ہوتی ہے، لیکن علمِ اصول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قول باطل ہے، کیوں کہ یہ مفہومِ لقب اور اس کے قبول پر مبنی ہے۔ اس قول کا قائل ہونا اکثر نصوص و ادلہ کے ابطال کو مستلزم ہے، خصوصاً قیاس جو اس بنا پر اصالتاً اس کو باطل کر دیتا ہے کہ تعلیقِ حکم کے عدمِ امکان کا استلزام اس چیز کے غیر کے ساتھ ہوتا ہے جو اس اسم کے ساتھ موسوم ہوتی ہے۔

⑧ غایۃ الامر یہ ہے کہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے غیر میں دونوں فریق ہی سبب ہوں، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ یہ بات ثابت ہے کہ اہلِ مذہب کے نزدیک عموم اپنے ہی سبب پر مقصور اور بند نہیں ہوتا۔ اس کے سوا کچھ نہیں کہ انھوں نے اس مذہب کی نسبت امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف کی ہے، لہٰذا اس کو حجاز پر مقصور کیا ہے، مگر یہ قاعدہ اہلِ نجران میں جاری نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی گزرا ہے۔

⑨ اگر "أخرجوا اليهود من الحجاز" کے الفاظ ثابت شدہ ہوں تو "أخرجوا يهود الحجاز" بھی ثابت شدہ ہوں گے۔ بہرحال ابو عبیدہ سے مروی حدیث میں اضطراب ہے اور مذکورہ حدیث سے احتجاج کو سرے سے ساقط کرنے کا موجب ہے۔

⑩ اگر اس کے عدمِ اضطراب کو ہم تسلیم بھی کر لیں تو زیادہ سے زیادہ اس کا مفہوم صحیحین وغیرہما کی احادیث کے منطوق کے معارض ہوگا اور مفہوم منطوق کے مقابلے میں نہیں آسکتا ہے اور نہ غیر صحیحین کی روایات، صحت،

[1] مسند البزار (١٠٥/٤) مسند أحمد (١٩٦/١) سنن الدارمي (٣٠٥/٢)

[2] مسند أحمد (١٩٥/١)، السلسلة الصحيحة (١١٣٢)

شہرت، قبول، کثرتِ رواۃ اور علت سے سلامت و محفوظ ہونے میں، جیسا کہ اپنی جگہ ثابت ہے، صحیحین کی روایات کے مقابل ہو سکتی ہیں۔

قصہ مختصر! مذکورہ بالا اجتہاد کے ضعف کی وجوہ اتنی واضح ہیں کہ ان سے منہ نہیں پھیرا جا سکتا۔ ہاں جو کوئی قیاس کو بعض جگہوں میں نصوص پر ترجیح دیتا ہے، جیسے: حنفیہ ہیں، انھوں نے اس جگہ نص کے بجائے اپنے اصول فقہ میں سے ایک اصل پر عمل کیا ہے۔ لہٰذا وہ لوگ ان کو حجاز سے نکالنا واجب قرار نہیں دیتے ہیں، جزیرہ عرب سے نکالنا تو بہت دور کی بات ہے۔ اسی طرح ہر وہ شخص جس نے سنت و حدیث کے ساتھ کتاب کے نسخ کو ممنوع قرار دیا ہے، جیسا کہ اس قول کی فصول میں ابن حنبل، ایک قول میں شافعی، قاسم اور محمد بن قاسم کی طرف نسبت کی گئی ہے، انھوں نے جزیے والی آیت کو ان احادیث پر اختیار کیا ہے، لیکن انھوں نے بھی اس اصل پر بنا نہیں کی ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ، مثلاً: یمن میں ان کی سکونت پر سلف و خلف کا سکوت اس کے جواز پر اجماع ہے، کیوں کہ سکوت تو صرف قطعی مسئلے ہی میں اس بنا پر اجماع اور حجت شمار ہوتا ہے کہ کسی منکر پر سکوت سے بچا جائے۔ رہا خلافیات میں سکوت تو ان میں تصویب و تخطیہ پر انکار کو ممنوع قرار دیا گیا ہے اور اجماع تو مجتہد کے عذر پر ہوتا ہے نہ کہ اس کے قول کی حقیقت پر، ورنہ یہ واجب ہوتا ہے کہ حنفی کا، مثلاً: مثلث (انگور کا شیرہ جس کے دو حصے آگ پر پکانے سے ختم ہو جائیں، ایک حصہ باقی رہے) کے پینے پر سکوت اور اس کے حلال ہونے پر اجماع ہوگا اور محرم خارق اجماع ہوتا ہے اور یہ خود اہلِ علم کے نزدیک معلوم البطلان ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم میں کہا ہے: ہروی نے امام مالک رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ جزیرۂ عرب سے مراد مدینہ منورہ ہے، اس کے بعد کہا ہے: امام مالک سے صحیح اور معروف یہ ہے کہ اس سے مراد مکہ، مدینہ، یمامہ اور یمن ہے۔ امام مالک اور شافعی وغیرہما علما نے اس حدیث کو اخذ کیا ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ نے جو حجاز کو خاص کیا ہے تو وہ اس حدیث کے ذریعے جو اصحاب الحدیث کی کتابوں میں مشہور و معروف ہے۔[1] انتہیٰ

میں کہتا ہوں کہ اس سے مراد ابو عبیدہ سے مروی حدیث ہے۔ نیز اس نہج پر علتِ مصلحت کا استنباط کرنا کہ اگر کوئی مصلحت ان کی وہاں پر سکونت کا تقاضا کرتی ہو تو ان کو وہاں سے نہیں نکالنا چاہیے، صریح طور پر نصوص کا رد اور ان کو باطل قرار دینا ہے۔ مصالح کی غرض سے نصوص کا معارضہ ایسے ہی ہے جیسے لوگ امتِ محمدیہ علی صاحبها الصلاۃ والتحیۃ کی کثرت کی مصلحت کے پیشِ نظر زنا کو حلال قرار دیں اور قیامت کے روز اس ملت کی حمایت اور دوسری امتوں پر فخر کرنے کے لیے اس کو جائز قرار دیں، جس طرح ظالم حکمران اسلام کی نگہبانی کے دعوے کی خاطر

[1] شرح النووي على مسلم (۱۱/۹۳)

مسلمانوں کے اموال کو مباح جانتے ہیں۔ انھی خیالات نے شریعتِ حقہ اسلامیہ میں تخریب کاری کی اور اس کی تحقیق کرنے والے کو اسلام سے برگشتہ کر دیا۔ إنا لله وإنا إليه راجعون

اگر بالفرض یہ اجتہاد اس کے ضعف سے ناواقف اور جاہل کے حق میں عمل کے معاملے میں عذر بنے تو بنے، مگر اس اجتہاد کے ضعف کو جاننے والے کے حق میں تو ہرگز عذر نہیں بنے گا۔ باوجودیکہ اصل سنت و حدیث کو قبول کرنا، صحیح حدیث کے ذریعے کتاب (کے حکم) کو منسوخ قرار دینا اور اس کی تخصیص کرنا ہے۔ اگر عذر ہو تو ایسے شخص کے ہاں جس کے نزدیک اصل اس اصل کا اصل نہ ہونا ہے، یا وہ جس کو نبی مکرم ﷺ کی اس وصیت کو نافذ کرنے کی قدرت نہ ہو۔

رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ مرتدین کے خلاف جنگ میں مصروف ہو گئے، جب کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ مختلف علاقوں اور ملکوں کی فتوحات میں مشغول ہوئے۔ انھوں نے ان تمام یہودیوں کو، جن پر ان کو قدرت حاصل ہوئی، اطرافِ شام اور نواحِ کوفہ میں جلا وطن کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے چالیس ہزار یہودیوں کو جلا وطن کیا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جلا وطن ہونے والے وہ یہودی نجران سے تعلق رکھتے تھے۔

جو شخص بھی ان کی وہاں پر سکونت کا قائل ہے، وہ کہتا ہے کہ ان کی سکونت ان کے علاقوں ایلہ، عموریہ، فلسطین اور نجران میں ہونی چاہیے۔ لہٰذا زیدیہ یمن سے امامِ ہادی نے صعدہ و یمن میں ان کے گرجاؤں کو مسمار کر دیا اور بنو تغلب کے بارے میں احکام جاری کرتے ہوئے فرمایا: ان کو وہاں تک برقرار رکھنا درست ہے، جہاں تک حق کی بساط نہ بچھی ہو اور (اسلام کی) سچائی کا جھنڈا نہ لہرایا ہو۔ چنانچہ یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کو یمن میں مطلقاً ان کا ذمہ نہیں ہے، ورنہ رسول اللہ ﷺ نے جس کو برقرار رکھا اس کو ختم کرنا ہرگز جائز نہیں ہے۔ جس طرح غیر جزیرۂ عرب میں بالاتفاق یہ جائز نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے جب معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف روانہ کیا تو فرمایا: «إِنَّكَ مُسْتَقْدِمٌ أَرْضَ أَهْلِ كِتَابٍ ... الخ»

③ مجوس اور اہلِ صحف:

تیسری قسم کے کفار مجوسی اور اہلِ صحف ہیں اور انھی کی طرح غلہ فروشاں اور دیگر کفارِ عجم ہیں جو اہلِ کتاب نہیں ہیں۔ کفار کی اس قسم کے بارے میں سنتِ مطہرہ سے عبد الرحمان بن عوف کی درج ذیل حدیث: «سَنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»[1] ''ان کے ساتھ اہلِ کتاب کا سا معاملہ کرو'' اور آپ ﷺ کے اہلِ ہجر سے جزیہ وصول کرنے کے سوا کوئی نص موجود نہیں ہے اور اہلِ کتاب سے کیا جانے والا معاملہ پہلے بیان ہو چکا کہ ان کو جزیرۂ عرب سے جلا وطن

① الموطأ للإمام مالك (٢٧٨/١) المعجم الكبير (٤٣٧/١٩) مسند البزار (٢٦٤/٢) مصنف ابن عبد الرزاق (٦٨/٦) مصنف ابن أبي شيبة (٤٣٥/٢) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٨٩/٩) یہ روایت اپنے اندر موجود مجہول راویوں کی وجہ سے ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل (٨٨/٥)

کرنا واجب ہے۔ مشرکینِ عرب میں سے امن اور پناہ چاہنے والے کے حق میں جو حکم ثابت ہے وہ ان کے غیر کے لیے باقی نہیں ہے۔ لہٰذا ان کو جزیرۂ عرب میں پناہ دینا، جیسا کہ آج بلادِ یمن، حدیدہ، جدہ اور دیگر علاقوں میں ایسا کیا گیا ہے، اس سے تو ان کو اہلِ کتاب یہود و نصاریٰ پر فضیلت دینا لازم آتا ہے، حالاں کہ وہ (یہود و نصاریٰ) تورات و انجیل کے شرف کی بنا پر ان (کفارِ مجوس وغیرہ) سے اور مشرکینِ عرب سے اشرف و افضل ہیں۔

لہٰذا صاحبِ اثمار نے غیر کتابی سے صلح کی تائید میں اہلِ مذہب کے کلام کو ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے: اگر مشرکینِ عرب سے ان کی عزت رکھنے کے لیے ان سے جزیہ نہ لیا جائے تو اہلِ کتاب اپنی ہر دو کتابوں (تورات و انجیل) کی بنا پر اس شرف کے زیادہ لائق ہیں اور اگر وہ ان کی اہانت و ذلت کی بنا پر ظاہر ہے تو کفارِ عجم اس ذلت و اہانت کے زیادہ لائق ہیں، اس لیے کہ عربی کو عجمی پر شرف حاصل ہے۔

یہ تھا خلاصہ اس تقریر کا جو سید علامہ حسن بن احمد جلال رحمہ اللہ نے تحریر کی ہے اور اس کے بعد کہا ہے: تمھارے سامنے غیر کتابی کو پناہ دینے کا ضعف، اس کو پناہ دینے کا کسی منسوخ اور نہ ناسخ دلیل کی طرف عدمِ استناد اور اس شخص کے عذر کا قبول نہ ہونا جس نے ان کو اس چیز پر مطلع ہونے کے بعد پناہ دی جو ہم نے بیان کی ہے، اس شخص سے جس کا مذہب صحیح سنت اور آیتِ سیف کے عدمِ نسخ کو قبول کرنا ہے۔ واضح ہو رہا ہے، جس کی تفصیل ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ انتہیٰ

میں کہتا ہوں: آج جزیرۂ عرب میں بالعموم اور مکہ مکرمہ کے ساحل جدہ میں بالخصوص اہلِ کتاب اور کفارِ عجم کو پناہ دینا اور بسانا عجیب و غریب قسم کے مفاسد برپا کر چکا ہے، جیسا کہ اہلِ معرفت اور حجاجِ کرام پر یہ مخفی نہیں ہے، لیکن اس جواب کی تحریر کے وقت یہ سنا گیا ہے کہ سلطانِ عرب عبدالعزیز خان نے قناسلۂ فرنگ کو جزائرِ عرب سے باہر نکال دیا ہے اور جدہ وغیرہ سے ان کے پرچموں اور علامات کو ختم کر دیا گیا ہے، ہر چند ان کا یہ اخراج و طرح ملکی مصالح کی خاطر ہوگا نہ کہ حکمِ شرعی کو جاری کرنے کی بنا پر، لیکن جب یہ بظاہر نبوی منصوص امر کے موافق ہے، لہٰذا غنیمت ہے۔ وباللہ التوفیق.



31

اپنے فقہی مذہب کے خلاف صحیح حدیث پانے والے کا صحیح لائحۂ عمل

سوال ایک شخص نے مذاہبِ اربعہ میں سے ایک مذہب کی فقہ کو پڑھا، اس پر نظر ڈالی اور غور و فکر کیا، اس کے بعد وہ رسول اللہ ﷺ کی سنت و حدیث کو پڑھنے میں مشغول ہوا، اس کو صحیح احادیث مل گئیں، اس کو ان احادیث کا ناسخ یا مخصص یا معارض معلوم نہ ہوا، مگر اس کو اپنے اس مختار مذہب میں احادیث کے خلاف ملا، چنانچہ اس شخص کا اس مذہب پر عمل کرنا جائز ہے یا اس کے لیے اس مذہب کے مخالف احادیث پر عمل کی طرف رجوع کرنا واجب ہے؟

جواب کتابِ عزیز، سنتِ مطہرہ اور اہلِ علم کے اجماع کے ساتھ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ مخلوقِ خدا پر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت فرض ہے۔ ہر اس کام پر عمل کرنے میں جس کا حکم دیا گیا ہے اور ہر اس چیز سے باز آنے میں جس سے منع کیا گیا ہے، رسول اللہ ﷺ کے سوا کی اطاعت کرنا واجب نہیں ہے۔ حتی کہ امت کے صدیق اور نبی اکرم ﷺ کے بعد افضلِ ملت یہ فرماتے ہیں: اس وقت تک میری اطاعت کرو، جب تک میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کروں اور جب میں اس کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت کرنا لازم نہیں ہے۔

جمہور نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ نبی مکرم ﷺ کے سوا کوئی بھی شخص ہر کیے ہوئے امر اور ہر منع کی ہوئی نہی میں معصوم نہیں ہے۔ لہٰذا کئی ایک ائمہ نے کہا ہے: رسول اللہ ﷺ کے علاوہ ہر ایک کا قول لیا بھی جاتا ہے اور ترک بھی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ائمہ اربعہ رحمہم اللہ نے ہر قول میں لوگوں کو اپنی تقلید کرنے سے منع فرمایا ہے اور ایسا کرنا اس کے ذمے لازم و واجب بھی تھا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ میری رائے ہے اور میری آراء میں سے سب سے عمدہ رائے ہے تو جو شخص اس سے بہتر رائے لائے گا، ہم اس کو قبول کر لیں گے۔ لہٰذا ان کے اصحاب میں سے افضل صاحب قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ ایک مجلس میں اکٹھے ہوئے تو انھوں نے امام مالک رحمہ اللہ سے صاع کا مسئلہ، سبزیوں کی زکات کا مسئلہ اور اجناس کا مسئلہ پوچھا تو امام مالک رحمہ اللہ نے ان ابواب میں سنت و حدیث کے ساتھ خبر دے دی تو انھوں (ابو یوسف) نے کہا: اے عبداللہ! میں نے آپ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ اگر میرے صاحب وہ دیکھ لیتے جو

میں نے دیکھا ہے تو وہ بھی ویسے ہی رجوع کر لیتے، جیسے میں نے رجوع کر لیا ہے۔ چنانچہ یہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کی غایت درجے کی حق پرستی، دین داری اور انصاف پذیری ہے۔ شریعتِ حقہ کے احکام کو مان لینے اور سنتِ مطہرہ کے صرائح کا اتباع کرنے میں ائمہ ہدیٰ کی یہی شان ہوا کرتی ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: میں تو ایک بشر ہوں، درست بات بھی کہتا ہوں اور غلطی بھی کر جاتا ہوں، لہٰذا میرے قول کو کتاب وسنت پر پیش کیا کرو۔ یا انھوں نے اسی کلام سے ملتا جلتا کلام کیا تھا۔ موت کے وقت انھوں نے اپنے فتاویٰ پر حسرت کا اظہار کیا، جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب "حطة في ذكر الصحاح الستة" میں ان کا یہ کلام نقل کیا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: جب تم کو صحیح حدیث مل جائے تو میرے قول کو اٹھا کر دیوار پر مار دو۔ جب تم حجت و دلیل کو راستے میں بھی پڑی ہوئی دیکھو تو میرا وہی قول ہے۔ مزنی نے مختصر مذہب شافعی میں کہا ہے: میں نے اس کو اس شخص کے لیے مختصر کیا ہے جو مذہبِ شافعی کی معرفت کا ارادہ رکھتا ہو، باوجود اس کے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی تقلید سے اور اپنے علاوہ دیگر علما کی تقلید سے منع کیا ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: میری تقلید کرو اور نہ مالک کی اور شافعی وثوری کی اور سیکھو جیسے ہم نے سیکھا ہے۔ نیز انھوں نے کہا: آدمی کی تنگیِ علم کی یہ علامت ہے کہ وہ دین کے بارے میں لوگوں کی تقلید کرتا ہے، کیوں کہ وہ غلطیاں کرنے سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ امام احمد رحمہ اللہ کتاب وسنت کے اتباع میں، رائے اور اجتہاد کے ترک میں اور نصوص کو غیر منصوص پر ترجیح دینے میں امام اہلِ سنت و جماعت ہیں۔ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهِ خَيْراً يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ))[4]

"اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اس کو دین میں سوجھ بوجھ عطا کرتا ہے۔"

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا لازم یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس نے دین میں تفقہ حاصل نہ کیا تو اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے بھلائی کا ارادہ نہ کیا۔ لہٰذا دین میں سوجھ بوجھ پیدا کرنا فرض ہے۔ دین میں تفقہ پیدا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ادلہ سمعیہ نقلیہ کے ساتھ احکامِ شرعیہ کی معرفت حاصل کی جائے۔ ہر وہ شخص جو ان دلائل کو نہیں پہچانتا ہے، وہ دین میں سوجھ بوجھ رکھنے والا نہیں ہے، لیکن بعض لوگ تمام امور میں ادلہ تفصیلیہ کی معرفت سے عاجز ہیں، چنانچہ اس سے ہر وہ چیز ساقط ہو جاتی ہیں، جس کے تفقہ سے وہ عاجز ہے۔ اس پر اتنا لازم ہے کہ وہ جن احکام کا مکلّف ہے، ان میں جن پر وہ قادر ہے، تفقہ پیدا کرے۔

رہا وہ شخص جو استدلال پر قدرت رکھتا ہے تو اس کے بارے میں تین قول ہیں:

① اس پر مطلقاً تقلید حرام ہے۔

---

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧١)، صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٣٧)

② اس کے لیے تقلید مطلقاً جائز ہے۔

③ بوقتِ ضرورت اس کے لیے تقلید جائز ہے، جیسے مثال کے طور پر استدلال کرنے کا وقت نہ ہو۔ یہ قول تمام اقوال سے زیادہ مبنی بر انصاف ہے۔

اجتہاد ایسی چیز نہیں ہے جو تجزی اور انقسام کو قبول نہ کرے، بلکہ بعض اوقات ایک شخص ایک فن یا ایک باب یا مسئلے میں مجتہد ہوتا ہے، جب کہ وہ دوسرے فن، باب اور مسئلے میں مجتہد نہیں ہوتا۔ لہٰذا مذاہبِ اربعہ کی کتابوں کو آپ دیکھتے ہیں کہ بعض مسائل میں وہ ایک دوسرے کے خلاف ہیں۔ اسی طرح علمائے مذاہب کو آپ دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض اپنی تحقیق اور ترجیح کو اختیار کرتے ہیں اور دوسرے کے مذہب پر جرح کرتے ہوئے اس کو کمزور قرار دیتے ہیں اور بعض جگہوں میں اپنے مختار مذہب کی تقلید میں اپنی ہی تحقیق کو ترک کر دیتے ہیں، اس امر کا راز صرف یہی تجزیِ اجتہاد اور انقسام ہے، بہر تقدیر اجتہاد بقدرِ وسعت ہوتا ہے۔

ہر وہ شخص جس نے علما کے مابین متنازع فیہ مسئلے میں نظر و فکر کے گھوڑے دوڑائے اور ان دونوں قولوں میں سے ایک کے حق میں ایسی نصوصِ صحیحہ بھی پالیں جن کا کوئی معارض معلوم نہیں ہے تو یہ شخص اس نظر و فکر کے بعد دو امروں کے درمیان مختار ہے کہ وہ دیگر قائل کے قول کا اتباع کر لے، قطع نظر اس بات کے کہ اس کا قائل ایسا امام ہو جو اپنے جیسے پر غالب ہو اور یہ خود کوئی شرعی حجت نہیں ہے، بلکہ یہ تو محض ایک عادت ہے کہ اس کے غیر کی عادت دیگر کسی امام کے ساتھ مشغول ہونے کی بنا پر اس کے معارض ہے۔ یا یہ اس قول کا اتباع کرے جو اس کی نظر میں اس پر دلالت کرنے والی نصوص کی بنا پر راجح ہو چکا ہو۔ اس وقت وہ امام کے موافق ہو گا اور نصوصِ نبویہ، علی صاحبها الصلاة والتحية، اس کے حق میں کسی عمل کے ساتھ معارض ہونے سے محفوظ ہوں۔ چنانچہ لائقِ حال اور صالح مآل یہی ہے، اس کو اس مقام پر اتارنے کی وجہ یہ ہے کہ کبھی وہ کہتے ہیں کہ اس کی نظر قاصر ہے اور اس مسئلے میں اس کا اجتہاد تام نہیں ہے، اس بنا پر کہ اس کے حق میں آلۂ اجتہاد ضعیف ہے، لیکن جب وہ اجتہادِ تام پر قادر ہو اور یہ اعتقاد کرے کہ دوسرے کے قول کے ساتھ نص کے لیے دافع نہیں ہے تو اس شخص پر نص کا اتباع واجب ہے اور اگر یہ اتباع نہیں کرتا تو یہ گمان کا پیروکار اور اپنی خواہش کا پرستار ہو گا اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے نافرمانوں میں سے سب سے بڑا نافرمان ہو گا۔ برخلاف اس کے جو یہ کہتا ہے کہ دوسرے قول کی ایک حجت ہے جو اس نص پر راجح ہو گی اور میں اس کو نہیں جانتا تو ایسے شخص کو یہ کہنا چاہیے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿ فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] اور نبی مکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: ((إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ))[1] ''جب میں تم

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٨٥٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣٣٧)

کو کسی کام کا حکم دوں تو اس پر اتنا عمل کرو جتنے کی تم طاقت رکھتے ہو۔'' اس علم و فقہ سے جو تم استطاعت رکھتے ہو اس نے تمھاری اس طرف راہنمائی کی ہے کہ یہ قول راجح ہے، لہٰذا اس کا اتباع کرنا تم پر واجب ہو گیا ہے۔ اس کے بعد اگر یہ ظاہر ہو کہ اس نص کا راجح معارض موجود تھا، تو اس باب میں تیسرا کلمہ ایک مستقل مجتہد کا حکم ہوگا۔ اس کے اجتہاد کے بدلنے کے وقت اور حق کے باطل سے اور درست کے غلط سے واضح ہونے پر انسان کا ایک قول سے دوسرے قول کی طرف رجوع کرنا ایک قابلِ ستایش عمل ہے۔ برخلاف اس کے کہ وہ بلا حجت کسی قول پر ڈٹا رہے اور واضح دلیل والے قول کو ترک کر دے یا اس کا ایک قول سے دوسرے قول کی طرف پلٹنا، محض اس کی عادت اور خواہش پرستی ہو تو یہ حرکت قابلِ مذمت ہے۔ جب کوئی مقلد کسی سنی ہوئی حدیث کو ترک کر دے، خاص طور پر جب وہ خود بھی اس کو جانتا ہو تو اس طرح کی صورتِ حال میں وہ نص کو ترک کرنے میں معذور نہ ہوگا۔

شیخ الاسلام احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''رفع الملام عن الأئمة الأعلام'' میں بعض احادیث پر عمل کے ترک کے بارے میں ائمۂ اسلام کی طرف سے بیس کے قریب عذر تحریر کیے ہیں اور یہ بیان کیا ہے کہ یہ (ائمہ) ان عذروں کی بنا پر اس ترک میں معذور ہیں اور ہم ان کے ترک کی بنا پر اس ترک میں ہرگز معذور نہیں ہیں۔

پھر جو شخص اس بنا پر کسی حدیث کو ترک کر دے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک راوی کے ضعف وغیرہ کی وجہ سے صحیح اور ثابت نہ ہوئی تو وہ اس ترک میں معذور ہوگا، لیکن اس کے علاوہ کوئی شخص جس کو اس حدیث کی صحت معلوم ہو گئی اور اس کے نزدیک راوی کا ثقہ ہونا بھی ثابت ہو گیا تو اس کا عذر جاتا رہا، اب اگر وہ اس حدیث پر عمل کو ترک کرتا ہے تو یہ محض خواہش پرستی اور عادت ہوگی۔

ہر وہ شخص جس نے کسی حدیث کو اس اعتقاد کی وجہ سے ترک کر دیا کہ قرآن مجید کا ظاہری مفہوم اس کے خلاف ہے یا وہ حدیث قیاس کے مخالف ہے یا بعض انصار کا عمل اس کے خلاف ہے، جب کہ دوسرے کسی شخص کو یہ ظاہر ہوا کہ قرآن مجید کا ظاہری مفہوم اس کے مخالف نہیں ہے اور نصِ حدیث صحیح ہے اور ظواہر اور قیاس و عمل پر مقدم ہے تو اس شخص کے لیے اس حدیث کو ترک کرنے کا کوئی عذر نہیں ہوگا۔

شرعی مدارک و مفاہیم کا ظہور اور ان کا ذہنوں میں مخفی رہنا ایک ایسا امر ہے جس کے اطراف کو ضبط نہیں کیا جا سکتا، خاص طور پر جس وقت حدیث کو ترک کرنے والے نے یہ اعتقاد بنا رکھا ہو کہ مہاجرین و انصار نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا ہے اور وہ، جو اہلِ مدینہ ہیں، کسی حدیث کو ہرگز ترک نہیں کرتے مگر اس اعتقاد کی بنا پر کہ وہ حدیث منسوخ ہے یا کسی راجح (دلیل) کے معارض و مخالف ہے۔ بعد میں اس کو یہ خبر ہوئی کہ تمام مہاجرین و انصار نے اس پر عمل کو ترک نہیں کیا، بلکہ ان میں کے بعض اس پر عمل کرنے والے بھی تھے اور ان میں کے ایک گروہ نے، جنھوں

نے وہ حدیث سنی، اس حدیث کے ساتھ تمسک کیا ہے اور اس طرح کی کوئی اور چیز جو اس معارض نص میں قادح نہیں ہے اور جب اس راہنمائی اور ہدایت چاہنے والے کو وہ کہیں کہ تو زیادہ جانتا ہے یا فلاں امام؟ تو یہ ایک فاسد قسم کا معارضہ ہوگا، کیوں کہ اس فلاں امام کی اس مسئلے میں اس جیسے ایک اور امام نے مخالفت کی ہے اور تو نہیں جانتا کہ ان دونوں میں سے زیادہ عالم کون ہے اور ان ائمہ کی باہمی نسبت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی باہم نسبت کی طرح ہے۔ لہٰذا جس طرح ابوبکر، عمر، علی، عبداللہ بن مسعود، ابی اور معاذ وغیرہم رضی اللہ عنہم موارد نزاع میں ایک دوسرے کے ساتھ ملتے جلتے ہیں اور دو چیزوں میں نزاع ہو جانے کے وقت اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رد کرتے ہیں، اگرچہ دیگر جگہوں میں ان کے بعض زیادہ علم رکھنے والے ہیں، چنانچہ موارد نزاع میں ائمہ کا بھی یہی حال ہوگا۔

لوگوں نے جنبی کے تیمّم کرنے کے مسئلے میں عمر اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول کو ترک کر دیا اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے قول کو، حالاں کہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ (علم میں) ان دونوں سے کم ہیں، اس بنا پر لے لیا ہے کہ انھوں نے کتاب وسنت سے حجت پکڑی ہے۔ اسی طرح انھوں نے انگلیوں کی دیت کے بارے میں عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو ترک کر دیا اور معاویہ رضی اللہ عنہ کے قول کو اخذ کر لیا، کیوں کہ ان کا قول سنت وحدیث نبویہ: ((هَذِهِ وَهَذِهِ سَوَاءٌ))[1] "یہ اور یہ (تمام انگلیاں) برابر ہیں۔" سے مؤید ہے۔

بعض لوگوں نے جب متعے کے مسئلے پر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مناظرہ کیا اور ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے قول کو بطورِ حجت کے پیش کیا تو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: "يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله ﷺ : وتقولون، قال أبو بكر و عمر" قریب ہے کہ تم پر آسمان سے پتھر برس پڑیں، میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور تم کہتے ہو کہ ابوبکر وعمر نے فرمایا۔"

اسی طرح جب انھوں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا عمر رضی اللہ عنہ کے قول کے ساتھ معارضہ کیا تو انھوں نے کہا: عمر رضی اللہ عنہ کی وہ مراد نہیں ہے جو تم نے سمجھا ہے، جب انھوں نے اس پر اصرار کیا تو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: "أرسول الله ﷺ أحق أن يتبع أم عمر؟!"، "کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتباع کے زیادہ مستحق ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ؟!" جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ سبھی یہ جانتے ہیں کہ یہ شیخین (ابوبکر وعمر) رضی اللہ عنہما عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے مقام ومرتبے میں فائق لوگوں سے بھی زیادہ علم رکھتے ہیں، ان کی کیا حیثیت ہوگی۔

اگر یہ دروازہ کھل جائے تو لازم آتا ہے کہ لوگ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اعراض کر لیں اور ہر امام اپنے اتباع میں وہی حیثیت حاصل کر لے جو ایک نبی کی اس کی امت میں ہوتی ہے۔ یہ تو عین دین میں ردو بدل ہے اور یہ اس چیز کے مشابہ ہے جس کو حق تعالیٰ نے اہلِ کتاب کے حق میں عیب ظاہر کیا اور فرمایا ہے:

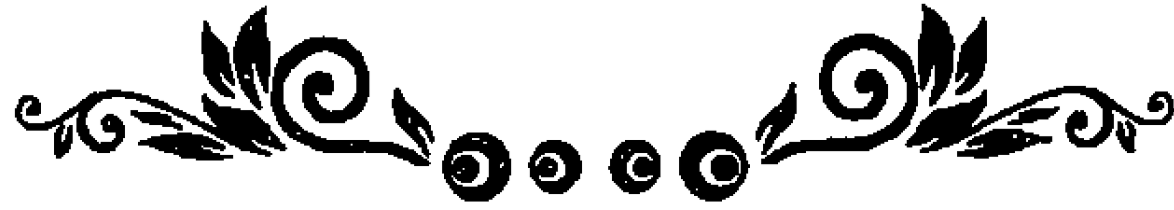
---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٥٠٠)

﴿ اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوْٓا اِلٰهًا وَّاحِدًا لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهٗ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ﴾ [التوبة: ٣١]

''انھوں نے اپنے عالموں اور اپنے درویشوں کو اللہ کے سوا رب بنا لیا اور مسیح ابن مریم کو بھی، حالانکہ انھیں اس کے سوا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ ایک معبود کی عبادت کریں، کوئی معبود نہیں مگر وہی، وہ اس سے پاک ہے جو وہ شریک بناتے ہیں۔''

مذاہبِ اربعہ کے علما کا ایک گروہ غیر منصوص مسائل میں عام لوگوں کے لیے تقلید کے جواز کی طرف گیا ہے۔ وہ عام لوگ جن کے قول پر اعتماد نہیں ہوتا وہ اس کے وجوب کے قائل بن گئے۔ جب کہ پہلی بات درست اور دوسری غلط ہے۔ چنانچہ کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ تقلید کے رد، اس سے ممانعت اور مقلدین کی مذمت کے دلائل سے بھری ہوئی ہے۔ ہم نے اپنی کتاب ''الجنة بالأسوة الحسنة بالسنة'' میں سنتِ سنیہ اور اس کے متعلقات کے اتباع کے بارے میں طویل کلام کیا ہے، لہٰذا اس کی طرف رجوع کیجیے۔ وباللہ التوفیق.



32

مسلمانوں کے مقبوضہ ممالک میں تجارت کی غرض سے آنے جانے والے کے ایمان کا حکم

سوال مسلمانوں کے ملکوں پر برطانیہ وغیرہ کے حربی قابض ہو چکے ہیں، اگر کوئی مسلمان نقل مکانی کرتا ہے اور اس ملک کو (جس پر ان غیر مسلموں کا قبضہ ہے) اپنا وطن بنا لیتا ہے اور ان کے احکام پر، جو شریعتِ اسلامیہ کے مخالف ہیں، رضا مند ہو جاتا ہے، یہاں سامانِ تجارت لینے کے لیے آتا ہے اور ان کی تقویت کے لیے بنیادیں پکی کرتا ہے، ان کاموں اور ایسے شخص کے ایمان کا کیا حکم ہے؟

جواب یہ سوال چند احکام پر مشتمل ہے:

① جہاں تک اس ملک کا تعلق ہے جس پر کفار قابض ہو چکے ہیں، درآنحالیکہ پہلے وہ ممالکِ اسلامیہ میں سے تھا تو ابن حجر مکی رحمہ اللہ نے "تحفة المحتاج" وغیرہ میں کہا ہے کہ یہ ملک اپنے حکم پر باقی ہے، چنانچہ بظاہر یہ دار الحرب ہوگا اور اصلی حکم کے اعتبار سے دار الاسلام، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

«اَلْإِسْلَامُ يَعْلُوْ وَلَا يُعْلٰى» "اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہوتا۔"[1]

نیز فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ﴾ [الأعراف: ١٢٨]

"بے شک زمین اللہ کی ہے، وہ اس کا وارث اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے بناتا ہے۔"

جب یہ ملک (اصلاً وحکماً) دار الاسلام ہے تو کافروں کا گھیراؤ اور محاصرہ کر کے ان سے مقابلہ کر کے ان کے ہاتھوں سے اس کو چھڑانا ہر ممکن فرض و لازم اور حق ہے۔

② رہا اس ملک کی طرف نقل مکانی کرنا تو اس کی طرف منتقل ہونے والا اگر کفر اور احکامِ کفر پر راضی نہیں ہے، پھر بھی وہ گناہ گار ہے اور اگر معاذ اللہ ان پر راضی ہے تو یہ مرتد کافر ہے، اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے۔

[1] سنن الدارقطني (٢٥٢/٣)

اس جگہ ایک عقل مند شخص اس پر غور و تامل کرتا ہے کہ اس مسلمان کو کون سی چیز اس پر ابھارتی ہے کہ وہ کفار کے وجود سے پاک دار الاسلام سے نقل مکانی کر کے کفار کے مقبوضہ ملک میں آ جائے جس میں انھوں نے اپنے کفر کا اظہار کر رکھا ہے اور وہاں کے باسیوں پر اپنے احکامِ طاغوتیہ مسلط کر رکھے ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو ایسا کرنے پر مجبور کرنے والی چیز وہی ٹیڑھا پن اور دنیا کی وہ محبت ہے جو ہر گناہ کی جڑ اور بنیاد ہے۔ یہ تو اپنے دین کی حفاظت کی پروا کیے بغیر دنیائے فانی کا تھوڑا سا فانی ساز و سامان جمع کرنا ہے۔ یہ تو محض اہلِ توحید کی اہانت سے چشم پوشی ہے اور اللہ والوں کی صحبت کو چھوڑ کر اللہ کے دشمنوں کی صحبت کو اختیار کرنا ہے۔ جب کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ فَاَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ ﴾ [النساء: ٦٣] ''سو تو ان سے دھیان ہٹا لے۔''

نیز کہا ہے:

﴿ فَلَا تَقۡعُدۡ بَعۡدَ الذِّكۡرٰى مَعَ الۡقَوۡمِ الظّٰلِمِيۡنَ ﴾ [الأنعام: ٦٨]

''تو یاد آنے کے بعد ایسے ظالم لوگوں کے ساتھ مت بیٹھ۔''

مزید ارشاد فرمایا ہے:

﴿ بِهَا فَلَا تَقۡعُدُوۡا مَعَهُمۡ حَتّٰى يَخُوۡضُوۡا فِىۡ حَدِيۡثٍ غَيۡرِهٖۤ ۖ اِنَّكُمۡ اِذًا مِّثۡلُهُمۡ ﴾ [النساء: ١٤٠]

''تو ان کے ساتھ مت بیٹھو، یہاں تک کہ وہ اس کے علاوہ کسی اور بات میں مشغول ہو جائیں۔ بے شک تم بھی اس وقت ان جیسے ہو۔''

یہ حکم تو اس شخص کے بارے میں ہے جو ان کی مجاورت اختیار کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو پھر اس شخص کا کیا حال ہو گا جو بتکلف ان کی مجاورت اختیار کرے، اس کے فسادِ دین اور گمراہی میں کوئی شک وشبہہ باقی نہیں رہتا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتاویٰ حدیثیہ میں کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ)) قَالُوا: ولم يا رسول الله؟! قال: ((لَا تَرَايَا نَارَاهُمَا))[1]

''میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے اندر مقیم ہو۔ انھوں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! کیوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: دونوں کو ایک دوسرے کی آگ دکھائی نہ دے (یعنی ان کی آبادی اسی قدر دور ہونی چاہیے)۔''

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٦٤٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٦٠٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٧٨٠) صحيح الجامع (١٤٦١) السلسلة الصحيحة (٦٣٦)

اس حدیث کو ابو داود، ترمذی، نسائی اور ان سے پہلے ابوبکر بن ابی شیبہ نے تابعی کبیر قیس بن ابی حازم تک کئی سندوں کے ساتھ روایت کیا ہے، بعض نے ان کو مرسل اور بعض نے مسند بیان کیا ہے، جب کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ مرسل زیادہ صحیح ہے۔

اس حدیث کا مطلب و مفہوم یہ ہے کہ مسلمان پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنا گھر مشرکین، یعنی حربیوں کے گھروں سے دور رکھے، وہ ایسے گھر میں سکونت اختیار نہ کرے کہ وہاں آگ جلانے پر اس آگ کی روشنی ان کے گھر میں پہنچے، کیوں کہ اس صورت میں وہ ان میں سے شمار ہوگا، جب کہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ دار الحرب سے اپنی شرائط کے ساتھ ہجرت کرنا واجب ہے۔[1] انتہیٰ

لوگوں نے ابن حجر رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارے میں دوبارہ پوچھا تو انھوں نے کہا: یہ براءت کی علت بیان کی گئی ہے اور لامِ تعلیل محذوف ہے، دونوں طرف کی آگ کی ایک دوسرے کو دیکھنے کی طرف نسبت، نسبتِ مجازی ہے، جیسے وہ کہتے ہیں: "داري تنظر إلى دار فلان" "میرا گھر فلاں کے گھر کو دیکھتا ہے۔" یعنی میرا گھر اس کے بالمقابل ہے۔ ان (مسلمانوں) کے ان (مشرکوں) کے درمیان اقامت کی علت و معلول کے درمیان وجۂ مناسبت تعداد بڑھانا ہے اور اگر نمازیوں کا کوئی لشکر غزوے کا ارادہ کرے گا تو مسلمانوں کی آگ کو ان کی آگ کے ساتھ دیکھنا غزوے میں رکاوٹ بن جائے گا، کیوں کہ عرب لوگ لشکروں کا تقابل کرتے وقت ان کی کثرت کو آگ دیکھ کر پہچانتے ہیں، جس طرح کہ رسول اللہ ﷺ نے جب مکہ فتح کرنے کا ارادہ کیا تو کفار نے کسی کو مر الظہران بھیجا، تا کہ وہ آگ کے جلنے سے آپ ﷺ کے لشکر کی تعداد کا اندازہ لگائے۔ لہٰذا جب مسلمانوں کو مشرکین کے درمیان اقامت اختیار کرنے میں یہ عظیم محذور (وہ چیز جس سے ڈرا جائے) پایا جاتا ہے جو مسلمانوں کو ان (مشرکوں) سے غزوہ کرنے سے روکنے والا اور ان میں عدمِ رعب کو ڈالنے والا ہو گا تو ان مشرکوں کے درمیان میں اقامت اختیار کرنے والا یہ مسلمان، مسلمانوں کے ان (مشرکوں) پر غزوہ نہ کرنے کے سبب عاصی و نافرمان شمار ہوگا۔[2] انتہیٰ

③ اس ملک میں اموال جمع کرنا اور اس کی بنیاد پختہ کرنا بذاتِ خود واضح گمراہی، بہت بڑا فساد، لمبا چوڑا فتنہ اور مشرکین کے افعال پر راضی ہونا ہے، جب کہ وہاں کے (مسلمان) باسیوں پر ثابت شدہ واجب اور شرعاً معتبر یہ کام ہے کہ وہ اس قسم کے مقبوضہ ملک میں رہتے ہوئے کفار کا مقابلہ کریں اور اگر وہ اکیلے یہ کام نہ کر سکتے ہوں تو ہر وہ شخص جو ایک محل یا اس سے زیادہ مسافت پر رہتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ بقدرِ کفایت اس جگہ کے

[1] الفتاویٰ الحدیثیة (۲۰۵/۱)

[2] الفتاویٰ الحدیثیة (۲۰٤/۱)

باسیوں کی موافقت و معاونت کرے۔ یہ تھا منہاج اور اس کی شرح کا خلاصہ۔[1]

بہر حال اس ملک کے مسلمان باسیوں اور اس کے قرب و جوار میں رہنے والوں پر یہ واجب ہے کہ وہ اس مقابلے میں حصہ لیں اور وہاں کے مسلمانوں کو کفار کے پنجۂ استبداد سے نکالیں۔ اس کے لیے ان کو کافروں سے جنگ کرنا پڑے تو وہ کریں، ان کا گھیراؤ اور محاصرہ کرنا پڑے تو اس سے بھی دریغ نہ کریں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابِ عزیز میں اس کا حکم دیا ہے:

﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾

[التوبة: ٥]

''تو ان مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کرو اور انھیں پکڑو اور انھیں گھیرو اور ان کے لیے ہر گھات کی جگہ بیٹھو۔''

یہ آیتِ کریمہ ان کفار کے بارے میں ہے جو مسلمانوں کے ملک میں رہتے ہیں، رہے وہ کفار جنھوں نے ہمارے ملک پر قبضہ کر لیا، ہماری جڑ کاٹ دی اور ہماری حرمتوں کو پامال کیا، ان کے بارے میں کیا حکم ہوگا!! یقیناً ان کا دفاع کرنا زیادہ ضروری اور لازم ہوگا۔

ہر وہ شخص جو رختِ سفر باندھ کر، کشتیاں جلا کر، اونٹوں کو ہانک کر، تفصیل و اجمال کے ساتھ ساز و سامان اور پارچہ جات لے کر اس دار الحرب کا رخ کرتا ہے اور ان کے بازاروں کو خرید و فروخت کے ساتھ زندہ کرتا ہے اور ان کی سڑکوں کو آنے جانے کے ساتھ رونق بخشتا ہے اور ان کی بنیادیں مضبوط کرتا اور ان کی آباد کاری میں مدد کرتا ہے تو بلاشبہہ یہ شریعتِ حقہ کا مخالف، اللہ تعالیٰ کے عہدوں کو پسِ پشت ڈالنے والا اور جاہلی احکام پر راضی ہے۔

﴿ اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ وَلَهٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَّاِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ ﴾

[آل عمران: ٨٣]

''تو کیا وہ اللہ کے دین کے علاوہ کوئی اور دین تلاش کرتے ہیں، حالاں کہ آسمانوں اور زمین میں جو بھی ہے خوشی اور ناخوشی سے اسی کا فرماں بردار ہے اور وہ اسی کی طرف لوٹائے جائیں گے۔''

قرآنی نصوص جو یقینی دلائل، ایمانی براہین اور ایقانی حجج ہیں، کا ظاہری مفہوم یہ بیان کرتا ہے کہ وہ شخص مسلمان نہیں ہے جو کفار کی پشت پناہی کرتا ہے، ان کے امور کا نگران کار بنتا ہے نہ کہ مسلمانوں کے امور کا جو دین کے معاون و پشتی بان ہیں۔ ایسے شخص سے ضرور باز پرس ہوگی کہ اس نے کفار سے خالی دار الاسلام کو کیوں چھوڑا، اس ملک کی طرف کیوں رحلت کی جس پر کفار قابض تھے۔ وہ نصوصِ قرآنیہ درج ذیل ہیں:

① ﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَآدُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَوْ كَانُوْٓا اٰبَآءَهُمْ اَوْ

[1] تحفة المنهاج (٩/٢٧٠۔٢٧١)

اَبۡنَآءَهُمۡ اَوۡ اِخۡوَانَهُمۡ اَوۡ عَشِيۡرَتَهُمۡ ؕ اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِيۡ قُلُوۡبِهِمُ الۡاِيۡمَانَ وَاَيَّدَهُمۡ بِرُوۡحٍ مِّنۡهُ ؕ
وَيُدۡخِلُهُمۡ جَنّٰتٍ تَجۡرِيۡ مِنۡ تَحۡتِهَا الۡاَنۡهٰرُ خٰلِدِيۡنَ فِيۡهَا ؕ رَضِيَ اللّٰهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُوۡا عَنۡهُ ؕ اُولٰٓئِكَ
حِزۡبُ اللّٰهِ ؕ اَلَاۤ اِنَّ حِزۡبَ اللّٰهِ هُمُ الۡمُفۡلِحُوۡنَ ﴾ [المجادلة: ٢٢]

''تو ان لوگوں کو جو یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، نہیں پائے گا کہ وہ ان لوگوں سے دوستی رکھتے ہوں جنھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی، خواہ وہ ان کے باپ ہوں، یا ان کے بیٹے، یا ان کے بھائی یا ان کا خاندان۔ یہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اس نے ایمان لکھ دیا ہے اور انھیں اپنی روح کے ساتھ قوت بخشی ہے اور انھیں ایسے باغوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی، ان میں ہمیشہ رہنے والے ہیں، اللہ ان سے راضی ہو گیا اور وہ اس سے راضی ہو گئے۔ یہ لوگ اللہ کا گروہ ہیں، یاد رکھو! یقیناً اللہ کا گروہ ہی وہ لوگ ہیں جو کامیاب ہونے والے ہیں۔''

② ﴿ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَتَّخِذُوۡا عَدُوِّيۡ وَعَدُوَّكُمۡ اَوۡلِيَآءَ تُلۡقُوۡنَ اِلَيۡهِمۡ بِالۡمَوَدَّةِ وَقَدۡ كَفَرُوۡا بِمَا
جَآءَكُمۡ مِّنَ الۡحَقِّ ۚ يُخۡرِجُوۡنَ الرَّسُوۡلَ وَاِيَّاكُمۡ اَنۡ تُؤۡمِنُوۡا بِاللّٰهِ رَبِّكُمۡ ؕ اِنۡ كُنۡتُمۡ خَرَجۡتُمۡ جِهَادًا
فِيۡ سَبِيۡلِيۡ وَابۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِيۡ ۖ تُسِرُّوۡنَ اِلَيۡهِمۡ بِالۡمَوَدَّةِ ۖ وَاَنَا اَعۡلَمُ بِمَاۤ اَخۡفَيۡتُمۡ وَمَاۤ اَعۡلَنۡتُمۡ ؕ
وَمَنۡ يَّفۡعَلۡهُ مِنۡكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ السَّبِيۡلِ ﴾ [الممتحنة: ١]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! میرے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو دوست مت بناؤ، تم ان کی طرف دوستی کا پیغام بھیجتے ہو، حالانکہ یقیناً انھوں نے اس حق سے انکار کیا جو تمھارے پاس آیا ہے، وہ رسول کو اور خود تمھیں اس لیے نکالتے ہیں کہ تم اللہ پر ایمان لائے، جو تمھارا رب ہے، اگر تم میرے راستے میں جہاد کے لیے اور میری رضا کے لیے نکلے ہو۔ تم ان کی طرف چھپا کر دوستی کے پیغام بھیجتے ہو، حالانکہ میں زیادہ جاننے والا ہوں جو کچھ تم نے چھپایا اور جو تم نے ظاہر کیا اور تم میں سے جو کوئی ایسا کرے تو یقیناً وہ سیدھے راستے سے بھٹک گیا۔''

③ ﴿ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَتَّخِذُوا الۡيَهُوۡدَ وَالنَّصٰرٰۤى اَوۡلِيَآءَ ۘ بَعۡضُهُمۡ اَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍ ؕ وَمَنۡ يَّتَوَلَّهُمۡ مِّنۡكُمۡ
فَاِنَّهٗ مِنۡهُمۡ ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهۡدِى الۡقَوۡمَ الظّٰلِمِيۡنَ ﴾ [المائدة: ٥١]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! یہود و نصاریٰ کو دوست نہ بناؤ، ان کے بعض بعض کے دوست ہیں اور تم میں سے جو انھیں دوست بنائے گا تو یقیناً وہ ان میں سے ہے، بے شک اللہ ظالم لوگوں کو ہدایت نہیں دیتا۔''

④ ﴿ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِيۡنَ اتَّخَذُوۡا دِيۡنَكُمۡ هُزُوًا وَّلَعِبًا مِّنَ الَّذِيۡنَ اُوۡتُوا الۡكِتٰبَ مِنۡ قَبۡلِكُمۡ

﴿وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٥٧]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! ان لوگوں کو جنھوں نے تمھارے دین کو مذاق اور کھیل بنا لیا، ان لوگوں میں سے جنھیں تم سے پہلے کتاب دی گئی ہے اور کفار کو دوست نہ بناؤ اور اللہ سے ڈرو، اگر تم ایمان لانے والے ہو۔''

اس کے علاوہ بھی کئی آیات ہیں جو اس بات کی صراحت کرتی ہیں کہ کافروں، فاسقوں اور فاجروں کے دوست ایمان دار نہیں ہیں، یہ آیات پکار پکار کر کہہ رہی ہیں کہ وہ (کافروں کے یار) انھیں (کفار) میں سے ہیں اور انھیں کے حکم میں ہیں۔ کیا اللہ تعالیٰ کے اس بیان و وضاحت کے بعد اور اس کے حکم اور فیصلے کے بعد کسی انسان کا بیان و فیصلہ مانا جائے گا؟! کون ہے جو اللہ تعالیٰ سے زیادہ اچھا حکم کرنے والا اور فیصلہ کرنے والا ہے؟!

سیدنا حاطب ابن ابی بلتعہ، جن کے بارے میں سورۃ الممتحنہ کی پہلی آیت نازل ہوئی، نے اپنے اہلِ بیت کی مصلحت کی نیت سے جو کسی ضرورت کے تحت مکہ میں رہ رہے تھے، رسول اللہ ﷺ کے مکہ کی طرف خروج کرنے کی اطلاع پر مشتمل صرف ایک خط ہی لکھا تھا، اس کے علاوہ کوئی اور کام نہیں کیا، یعنی وہ اسلام سے مرتد ہوئے اور نہ ہی اسلام کے بعد کفر ہی کو پسند کیا اور وہ اہلِ علم کے اتفاق کے ساتھ ہیں بھی بدری، لیکن (سورۃ الممتحنہ کی آیت میں) ان کے بارے میں جو کچھ نازل ہوا، وہ دیکھا اور سنا ہوا ہے۔

حق تعالیٰ نے کفار کی دوستی کو اس بات کے ساتھ معلل کیا ہے کہ وہ ایسے شخص کے حق میں کفر کو اختیار کیے ہوئے ہیں جو ہمارے نزدیک بہت بیچ اور فرومایہ ہے۔ اب ان انگریزوں کے کفر سے بڑا کفر کس کا ہوگا۔ ابن سیرین سے لوگوں نے اس شخص کے حال اور اس کے حکم کے بارے میں سوال کیا جس سے کسی نصرانی نے اس کا گھر خریدنے کی خواہش کی تو اس شخص نے اس نصرانی کے ہاتھ اپنا گھر فروخت کر دیا۔ ابن سیرین نے اس کے جواب میں یہ آیت تلاوت کی: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١] ''اور تم میں سے جو کوئی ان سے دوستی رکھے گا تو بے شک وہ انھی میں سے ہوگا۔'' چنانچہ جو شخص اپنا ساز و سامان، اپنے اموال اور رہایش وہاں لے آتا ہے جو ان کی قوت کا باعث بنتے ہیں اور اسلام پر ان کی شان و شوکت کا باعث بنتے ہیں اور وہ ان (مسلمانوں) کی عزت کو خاک میں ملاتا ہے، ان کے رعب و دبدبے کو کم کرتا ہے اور ان (کافروں) کے احکام کے سامنے بچھا جاتا ہے، اس کا کیا حال ہوگا، جب وہ کفر کے احکام کا تابع فرمان بن جائے گا تو ایمان و اسلام کا نشان کب باقی رہے گا!

﴿أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٣٩]

''کیا وہ ان کے پاس عزت ڈھونڈتے ہیں؟ تو بے شک عزت سب اللہ کے لیے ہے۔''

فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَةً مِّنْ دُوْنِكُمْ لَا يَاْلُوْنَكُمْ خَبَالًا وَّدُّوْا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَآءُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ﴾ [آل عمران: ١١٨]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اپنے سوا کسی کو دلی دوست نہ بناؤ، وہ تمھیں کسی طرح نقصان پہنچانے میں کمی نہیں کرتے، وہ ہر ایسی چیز کو پسند کرتے ہیں جس سے تم مصیبت میں پڑو۔ ان کی شدید دشمنی تو ان کے مونہوں سے ظاہر ہو چکی ہے۔''

اس آیت میں بطانت سے مراد خل وخلت ہے۔ اس آیت میں ان سے بطانت کی ممانعت ان (کافروں) سے کاتب، منشی، محاسب اور قاضی وغیرہم رکھنے کی ممانعت پر بھی صادق آتی ہے اور اس آیت میں ممانعت کو اس بات کے ساتھ معلل کیا گیا ہے کہ وہ تو ہماری مشقت اور تکلیف کے خواہش مند ہیں، ان کے دہان و زبان سے دشمنی نمایاں ہو رہی ہے اور جو بغض وہ اپنے دلوں میں رکھتے ہیں، وہ اس سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ لہٰذا ان کی عزت کرنا، درآنحالیکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی اہانت کی ہے اور ان کو قریب کرنا بعد اس کے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دور رکھنے کا حکم دیا ہے، جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ غرض کہ قرآن مجید کی تعلیمات کا ماحصل یہ ہے کہ کفار سے ہر حال میں ان کی شرارتوں سے من کل الوجوہ قطع تعلقی اور علاحدگی ہونی چاہیے۔ لہٰذا کسی وقت بھی مسلمانوں اور کافروں کے درمیان میل ملاقات اور ملاپ نہ ہونا چاہیے۔ فنسأل الرحمٰن الموفق حسن العاقبة



33

کیا کفار کے قبضے میں موجود بلادِ اسلام میں کفار کی رعایا بن کر رہنے والا مومن ہے؟

سوال وہ مسلمان قومیں جو ان بلادِ اسلام میں بود و باش رکھتے تھے جو بلاد آج کفار کے تصرف میں ہیں اور یہ مسلمان اپنے آپ کو ان کافروں کی رعایا کہتے ہیں اور اس پر راضی و خوش ہیں، حتی کہ ان کے بعض لوگ برطانوی جھنڈے وغیرہ اپنے آپ کو ان کی رعایا ظاہر کرنے کے لیے علامت و نشانی کے طور پر اپنے گھروں پر لگاتے ہیں، ایسے لوگ مومن ہیں یا نہیں؟

جواب دراصل ان مسلمان قوموں کے دلوں میں کفار کی محبت رچ بس گئی ہے، ان کی بادشاہی اور رعب و دبدبے کی عظمت ان کے دل و دماغ پر چھائی رہتی ہے۔ ان اشرار کے ہاتھوں میں جو وافر مقدار میں دنیا ہے اور ان کا دنیا و آخرت میں یہی تھوڑا سا دنیا کا ساز و سامان اور اس کی عارضی سی چمک دمک و ملمع سازی ہے، یہ مسلمان قومیں انھی کو نگاہ میں رکھے ہوئے ہیں اور انھوں نے اپنی نظر کو دنیا کا سامان و مال جمع کرنے اور اپنی دنیا کو آباد کرنے پر ہی محدود کر لیا ہوا ہے۔ وہ یہ سمجھ رہے ہیں کہ برطانیہ اور اس جیسے دیگر ممالک ان چیزوں کی حفاظت اور ان کی رعایت میں نہایت آگے بڑھے ہوئے ہیں۔

اگر یہ لوگ عام عوام الناس اور جاہلوں سے تعلق رکھتے ہیں، مگر تمام ادیان و ملل و نحل پر دینِ اسلام کی رفعت اور سربلندی کا اعتقاد رکھتے ہیں اور شرع شریف کے احکام کو نہایت صحیح اور درست تر احکام اور برحق مقصد جانتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ ان کے دلوں میں کفر، اربابِ کفر اور احکامِ کفر کی تعظیم بھی نہیں ہے تو یہ لوگ احکامِ اسلام میں باقی ہیں، لیکن وہ فاسق ہیں اور بہت برے کام کے مرتکب ہوئے ہیں۔ ان کو تعزیز لگانا، تادیبی کارروائی کرنا اور عبرت ناک سزا دینا واجب ہے۔

اور اگر وہ احکامِ دین کے عالم اور دینِ اسلام کے عارف ہیں اور اس کے باوجود ان سے اس طرح کے امور (ان کی حکومت پر رضا اور اس کی تعظیم وغیرہ) صادر ہوتے ہیں تو ان سے توبہ و انابت کا مطالبہ کیا جائے، اگر یہ رجوع

کرلیں اور قول و فعل سے پلٹ آئیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف توبہ کرلیں تو فبھا و نعمت، ورنہ وہ گمراہ اور بے دین ہیں اور کفر سے عقیدت رکھنے اور اس کی تعظیم کرنے کے سبب مرتد شمار ہو جائیں گے، وہ اپنے اوپر مرتدین کے احکام لاگو کروانے کے لائق اور مستحق بن جائیں گے۔

چنانچہ آیاتِ کریمات اور احادیثِ مبارکہ کا ظاہری مفہوم ان کے عدمِ ایمان کی گواہی دیتا ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَوْلِيٰٓـُٔهُمُ الطَّاغُوْتُ يُخْرِجُوْنَهُمْ مِّنَ النُّوْرِ اِلَى الظُّلُمٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٥٧]

''اللہ ان لوگوں کا دوست ہے جو ایمان لائے، وہ انھیں اندھیروں سے نکال کر روشنی کی طرف لاتا ہے اور وہ لوگ جنھوں نے کفر کیا ان کے دوست باطل معبود ہیں، وہ انھیں روشنی سے نکال کر اندھیروں کی طرف لاتے ہیں۔''

اس آیتِ کریمہ سے یہ معلوم ہوا کہ لوگوں کی دو قسمیں ہیں:

① وہ مومن جن کا ولی اور دوست اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے نہ کہ کوئی اور۔ اللہ تعالیٰ کے سوا ان کا کوئی مولیٰ نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا اُحد کے دن ابوسفیان کے اس نعرے ''لنا عزیٰ ولا عزیٰ لکم'' ''ہمارا عزیٰ ہے، تمھارا عزیٰ کوئی نہیں ہے۔'' کے جواب میں صحابہ کرام کو یہ کہنے کی تاکید کرنا ((اَللّٰهُ مَوْلَانَا وَلَا مَوْلَاكُمْ))[1] ''اللہ ہمارا مولا ہے، جب کہ تمھارا مولا کوئی نہیں ہے۔'' اس معنی و مفہوم سے ہے۔

② دوسری قسم کے لوگ وہ کافر ہیں جن کے اولیا طاغوت ہیں، ہر وہ شخص جس نے طاغوت سے دوستی لگائی، وہ صریح خسارے میں مبتلا ہوا اور بہت برے کام کا مرتکب ہوا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے دوست اور طاغوت کے یار کے درمیان کسی بھی اعتبار سے کوئی شرکت نہیں ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا آیتِ کریمہ اس کا تقاضا کرتی ہے۔ نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا:

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا ﴾ [النساء: ٦٥]

''پس نہیں! تیرے رب کی قسم ہے! وہ مومن نہیں ہوں گے، یہاں تک کہ تجھے اس میں فیصلہ کرنے والا مان لیں جو ان کے درمیان جھگڑا پڑ جائے، پھر اپنے دلوں میں اس سے کوئی تنگی محسوس نہ کریں جو تو فیصلہ کرے اور تسلیم کرلیں، پوری طرح تسلیم کرنا۔''

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٨٧٤)

اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے کہ کفار کے ساتھ کسی بھی لحاظ سے میل جول اور محبت نہیں رکھنا چاہیے، لہٰذا جس نے اس کے حکم کی خلاف ورزی کی اور اس نے مذکورہ بالا آیت میں مامور بہ تحکیم (اپنے آپس کے اختلافی معاملات میں رسول اللہ ﷺ کو حاکم بنانا) کی بجا آوری نہ کی، اس کا ایمان کہاں باقی رہے گا؟! جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ایمان کی نفی کی ہے اور اس نفی کو ابلغ وجوہ کے ساتھ مؤکد کرتے ہوئے اس پر قسم کھائی ہے۔

سیدنا حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث میں آیا ہے:

((مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ)) (أخرجه الطبراني في الأوسط وأبو داود عن ابن عمر)[1]

''جس نے کسی قوم سے مشابہت اختیار کی تو وہ انھی میں سے ہوا۔''

چنانچہ اس حدیث میں کفار سے ہر قسم کی مشابہت اختیار کرنے پر زجر و توبیخ کی گئی ہے، مثلاً: ہیئتِ لباس میں، چال ڈھال میں، حرکات و سکنات میں، ماکولات و مشروبات میں اور منکوحات میں۔ خود رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کی مخالفت کی ہے اور ان کی تمام افعال میں مخالفت کرنے کا حکم دیا ہے۔ اسی طرح آپ ﷺ نے ان کی مغایرت اور ان کو غصہ دلانے کی بنا پر شعور و لباس، اعیاد و صوم اور تمام احوال میں عمل کے ساتھ مجوسیوں اور نصاریٰ کی مخالفت کی ہے اور فرمایا ہے:

((لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ))[2] ''مشرکین کی آگ سے روشنی حاصل نہ کرو۔''

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے ان (کافروں) کے ساتھ مل جل کر رہنے، ان کی کتابیں پڑھنے، اعیاد و مجامع میں ان کے ساتھ داخل ہونے، ان کی عجمی بولیاں سیکھنے اور مشابہت کے دیگر اسباب سے منع فرمایا۔ لہٰذا کفر کے ساتھ محبت و رضا کی راہ سے ان کے ساتھ مشابہت اختیار کرنے والا کافر ہے اور ہر وہ شخص جو اس کو مطلوبہ قصد و ارادے سے غافل کرتا ہے وہ جاہلی امور میں ان کے مشابہ ہے اور اس میں کفار کی خصلتوں میں سے ایک خصلت پائی جاتی ہے، اس کو چاہیے کہ وہ توبہ کے لیے مقررہ شروط کے مطابق ان خصال و افعال سے تائب ہو جائے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: مذکورہ بالا حدیث (من تشبه بقوم ... الخ) سے کم از کم یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ حدیث ان (کافروں) سے مشابہت اختیار کرنے کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ اگرچہ اس حدیث کا ظاہری مفہوم اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کی مشابہت اختیار کرنے والا کافر ہے، جیسا کہ اس فرمانِ باری تعالیٰ میں ہے:

﴿ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ﴾ [المائدة: ٥١]

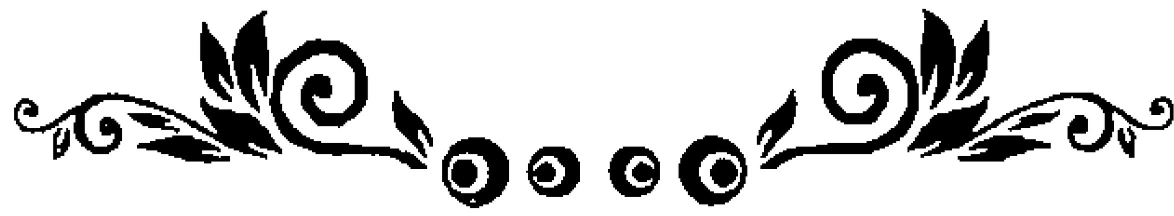
---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٣١) المعجم الأوسط (١٧٩/٨) صحيح الجامع (٦١٤٩)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٥٢٠٩) ضعيف الجامع (٦٢٢٧) یہ روایت از ہر راوی کے مجہول ہونے کی بنا پر ضعیف ہے۔

''اور تم میں سے جو کوئی ان سے دوستی رکھے گا تو بے شک وہ انھی میں سے ہوگا۔''

یہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے اس قول کی طرح ہے کہ جس شخص نے مشرکین کی سرزمین میں مکان بنایا اور ان کے نوروز اور مہرجان کی تقاریب میں شرکت کی اور موت تک ان کی مشابہت اختیار کیے رہا تو قیامت کے روز اس کا حشر انھی کے ساتھ ہوگا۔ انھوں نے اس کو مطلق مشابہت اختیار کرنے پر محمول کیا ہے جو کفر اور اس کے ابعاض کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے۔ ہر وہ شخص جو کفر یا معصیت یا شعار و دثار میں اس مشابہت میں کسی قدرِ مشترک کا متحمل ہوا اس کا حکم اس کا سا حکم ہوگا۔[3] انتھیٰ



[3] مجموع الفتاویٰ (۳۲۵/۲۵)

34

کفار کی مدح سرائی اور مسلمان سلاطین کی توہین کرنے والے شخص کا حکم

سوال ہر وہ شخص جو کفار کی مدح سرائی کرتا ہے اور ان کو عدل و انصاف کرنے والے اور عدل سے محبت کرنے والے کہتا ہے اور مجالس و محافل میں ببانگِ دہل اس کو بیان کرتا ہے اور جب مسلمان سلاطین کا ذکر ہوتا ہے تو ان کی توہین کرتا ہے، ایسے شخص کا کیا حکم ہے؟

جواب کفار کی مدح سرائی کرنے والا فاسق، نافرمان اور کبیرہ گناہ کا مرتکب ہے، اس سے توبہ کرنا اس پر واجب ہے اور اس پر نادم ہونا ضروری ہے۔ یہ اس وقت ہے جب اس کی مدح سرائی ان کفار کے کفر کی صورت کو مدِ نظر رکھے بغیر محض کفار کی مدح سرائی ہو اور اگر اس کی مدح صفتِ کفر کی راہ سے ہو تو وہ کافر ہو جائے گا، کیوں کہ تمام شرائع نے کفر کی مذمت کی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے مسلمان کی اس چیز میں مدح کرنے سے منع فرمایا ہے، جس چیز کا اس میں ہونا معلوم نہ ہو، آپ ﷺ نے ایک جماعت کی زبان سے ایک شخص کی مدح سن کر فرمایا:

((لَقَدْ قَطَعْتُمْ عُنُقَ الرَّجُلِ))[1] ”بلاشبہ یقیناً تم نے اس آدمی کا گلا کاٹ دیا۔“

مطلب یہ ہے کہ تم نے اس کو ہلاکت میں مبتلا کر دیا ہے۔

جی ہاں! حاکم کے پاس کسی کے تزکیے یا اس کی تعریف میں عدل و انصاف پر مبنی مدح سرائی جائز ہے، بلکہ بعض اوقات تو یہ واجب ہے، البتہ کسی فاسق و فاجر مسلمان کی مدح کرنا معصیت کے زمرے میں آتا ہے، کیوں کہ حدیث میں آیا ہے:

((إِذَا مُدِحَ الظَّالِمُ غضِبَ اللّٰهُ))[2]

”جب ظالم کی مدح کی جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ ناراض ہوتا ہے۔“

امام ابو یعلیٰ اور بیہقی رحمہ اللہ کے ہاں انس رضی اللہ عنہ سے اور ابن عدی کے نزدیک یزید رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے:

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٥١٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٠٠٠)

[2] یہ روایت ضعیف ہے، دیکھیں: ضعيف الجامع (١٧٤٦)

((إِذَا مُدِحَ الْفَاسِقُ غَضِبَ الرَّبُّ واهْتَزَّ لِذَلِكَ الْعَرْشُ))[1]

''جب فاسق و فاجر شخص کی مدح کی جاتی ہے تو رب تعالیٰ غضب ناک ہوتا ہے اور اس پر اس کا عرش کانپ اٹھتا ہے۔''

قصہ کوتاہ! بنا بر کفر کفار کی مدح سرائی کرنا اسلام سے مرتد ہو جانا ہے اور اس قصد و ارادے سے خالی مدح کبیرہ گناہ ہے جس کا مرتکب اس مدح پر کسی بھی تعزیر کا مستحق ہوگا۔ پھر یہ مدح عام ہے کہ وہ زبانی ہو یا تحریری اور ممدوح کے سامنے ہو یا اس کی غیر موجودگی میں۔

ہر وہ شخص جو ان (کفار) کو عدل و انصاف کرنے والے کہتا ہے تو اگر اس کی اس مدح سے مراد ان کے امورِ کفریہ اور احکامِ طاغوتیہ قانونیہ ہیں تو ایسا کہنے والا یہ شخص کافر ہو جائے گا۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے اس کی مذمت کی ہے اور اس کی بدی و برائی کو واضح کیا ہے۔ نیز اس نے اس کے اس فعل کو سرکشی، عناد، طغیان، افک، اثم مبین، خسران اور بہتان کا نام دیا ہے۔ ان فساد پیشہ ماکرین کے بعض احکام اگرچہ ظاہر بینوں کی نگاہ میں بلا اندیش مبنی بر انصاف ظاہر ہوتے ہیں، لیکن درحقیقت ان شیاطین کے خیالات کا دار و مدار فاسد بنیاد اور اسلام اور مسلمانوں کی ذلت پر ہے۔ فإلى أحكم الحاكمين الشكوىٰ.

فی الواقع عدل و انصاف تو صرف اور صرف شریعتِ حقہ کے وہ قوانین ہیں جن قوانین کو کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ حاوی ہیں، ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ﴾ [النحل: ٩٠] اگر کفار کے احکام بھی عدل و انصاف پر مبنی ہوتے تو ان پر چلنے کا حکم دیا جاتا اور اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ عدل و انصاف پر مبنی ہیں تو اس سے نصاریٰ وغیرہ پر رد کرنے میں تناقض و تدافع لازم آتا ہے، فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠]

''پھر کیا وہ جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں اور اللہ سے بہتر فیصلہ کرنے والا کون ہے، ان لوگوں کے لیے جو یقین رکھتے ہیں۔''

لہٰذا تمام تر حسن و عدل اللہ تعالیٰ کے حکم میں ہے، جبکہ اہلِ کتاب اور مجوسیوں کے حکم میں حسن و عدل نہیں ہے۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

﴿ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ ﴾ [النساء: ٦٠]

''چاہتے یہ ہیں کہ آپس کے فیصلے غیر اللہ کی طرف لے جائیں، حالانکہ انھیں حکم دیا گیا ہے کہ اس کا انکار کریں۔''

---

[1] یہ روایت سخت ضعیف ہے، دیکھیں: السلسلة الضعيفة (١٣٩٩)

اس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے جس کا نام کفر رکھا ہے یہ (کفار) اس کو عدل و انصاف کہتے ہیں اور اپنی گمراہی میں غلو کی راہ چلتے ہیں، فرمانِ الٰہی ہے:

﴿ وَيُرِيدُ الشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًا بَعِيدًا ﴾ [النساء: ٦٠]

''اور شیطان چاہتا ہے کہ انھیں گمراہ کر دے، بہت دور گمراہ کرنا۔''

اگر اس عدل سے ان کی مراد عدلِ مجازی ہو جو ویران دنیا کو ترکِ ظلم کے ساتھ دنیا کو آباد کرنے سے عبارت ہے، تو اس سے کفر لازم نہیں آتا، لیکن اس پر مبالغہ آمیز زجر و توبیخ کرنا لازم آتا ہے۔

رہی وہ حدیث جس کو لوگ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں:

((وُلِدْتُ فِيْ دَوْلَةِ الْمَلِكِ الْعَادِلِ أَنُوْشَيْرَوَانَ))

''میں عادل بادشاہ نوشیرواں کے عہدِ حکومت میں پیدا ہوا۔''

تو اس حدیث کے ثابت ہونے پر اس سے یہی عدلِ مجازی مراد ہوگا، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ مذکورہ بادشاہ فترتِ (انبیاء) کے دور میں ہوا ہے، جیسا کہ یہ معلوم ہے، لیکن یہ حدیث سرے سے بے اصل ہے، جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''النعمة الکبریٰ'' میں اس کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے: بالفرض یہ روایت ثابت ہو تو اس میں نوشیروان پر عادل ہونے کا اطلاق اس وجہ سے ہے کہ اس کے اس نام کے ساتھ اس کی تعریف و پہچان ہو جائے جس نام سے اس کو پکارا جاتا تھا، نہ اس لیے کہ اس کے عادل ہونے کی گواہی دی جا رہی ہے، کیوں کہ وہ تو اللہ کے حکم کے بغیر حکم و فیصلہ کیا کرتا تھا۔

امام سخاوی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ حدیث موضوع ہے اور اگر یہ اس کے عادل ہونے کے وصف کے ساتھ صحیح بھی ہو تو پھر بھی کوئی ڈر نہیں ہے، کیونکہ نوشیرواں رعایا میں سے کسی پر جور نہیں کرتا تھا اور دنیاوی حقوق میں کسی پر ظلم نہیں کرتا ہے، چنانچہ اس کا عدل اس کے کفر اور جہالت کی بنا پر اس کے اپنے نفس پر ظلم کی وجہ سے کفر کے منافی نہیں ہے۔ انتہٰی

جہاں تک بادشاہ کی اہانت کرنے کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں حدیث:

((إِنَّمَا السُّلْطَانُ ظِلُّ اللّٰهِ وَرُمْحُهُ فِيْ الْأَرْضِ)) (أخرجه البيهقي عن أنس)[1]

''بادشاہ تو زمین میں اللہ کا سایہ اور اس کا نیزہ ہے۔''

اور حدیث:

((اَلسُّلْطَانُ ظِلُّ اللّٰهِ، مَنْ أَكْرَمَهُ أَكْرَمَهُ اللّٰهُ، وَمَنْ أَهَانَهُ أَهَانَهُ اللّٰهُ)) (أخرجه الطبراني والبيهقي عن أبي بكرة)[2]

---

① شعب الإيمان (١٨/٦)

② شعب الإيمان (١٧/٦)

''بادشاہ اللہ کا سایہ ہے جو اس کی عزت کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کی عزت کرے گا اور جو اس کی توہین کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کی توہین کرے کرے گا۔''

نیز حدیث:

«اَلسُّلْطَانُ ظِلُّ اللّٰهِ فِي الْأَرْضِ، يَأْوِيْ إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُوْمٍ مِنْ عِبَادِهِ، فَإِنْ عَدَلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ، وَكَانَ عَلَى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرُ وَإِنْ جَارَ أَوْ أَخَافَ أَوْ ظَلَمَ كَانَ عَلَيْهِ الْوِزْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الصَّبْرُ» (أخرجه الحكيم والبزار عن ابن عمر)

''بادشاہ زمین میں اللہ تعالیٰ کا سایہ ہے، اس کے بندوں میں سے ہر مظلوم اس کے پناہ میں آتا ہے، پھر اگر وہ عدل کرے گا تو اس کے لیے اجر وثواب اور رعایا کے ذمے شکر بجالانا ہوگا اور اگر وہ ظلم کرے گا یا دہشت گردی کرے گا یا زیادتی کرے گا تو اس کے ذمے گناہ اور رعایا پر صبر کرنا ضروری ہوگا۔''

اور حدیث:

«اَلسُّلْطَانُ ظِلُّ اللّٰهِ فِي الْأَرْضِ، يَأْوِيْ إِلَيْهِ الضَّعِيْفُ، وَبِهِ يَنْتَصِرُ الْمَظْلُوْمُ، وَمَنْ أَكْرَمَ سُلْطَانَ اللّٰهِ فِي الدُّنْيَا، أَكْرَمَهُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (أخرجه ابن النجار عن أبي هريرة)

''بادشاہ زمین میں اللہ تعالیٰ کا سایہ ہے، کمزور اس کی پناہ لیتا ہے اور مظلوم اس کی مدد سے (ظالم سے) بدلہ لیتا ہے، جو شخص دنیا میں سلطان اللہ کی عزت و احترام کرے گا، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی عزت کرے گا۔''

اور بادشاہ کے فضائل اور اس سے محبت کرنے اور اس کی توہین کرنے سے باز رہنے کے بارے میں بھی دیگر کئی اخبار و آثار وارد ہوئے ہیں، وہ وعظاً و زجراً کافی ہیں۔ سید علامہ عبداللہ بن عبدالباری بن محمد اہدل رحمہ اللہ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تالیف کیا ہے۔

چنانچہ ہر وہ شخص جو بادشاہ کی توہین کرتا ہے اور کفر و اربابِ کفر کی قدر و منزلت کو بلند کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی توہین و گستاخی کرنے والا ہے، ﴿ وَمَنْ يُّهِنِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ مُّكْرِمٍ ﴾ [الحج: ١٨] ''اور جسے اللہ ذلیل کر دے پھر اسے کوئی عزت دینا والا نہیں۔'' اگر وہ رعایتِ اسلام کی راہ سے یہ اہانت کرتا ہے اور کفر کی رعایت کرتے ہوئے اہلِ کتاب کی مدح کرتا ہے تو بلاشبہ وہ خود مرتد ہو جاتا ہے۔ اور اگر دنیاوی عمارت، امورِ معاشیہ کے ضبط، رعایا کی مظالم سے حمایت، دنیاوی ناموسوں کی اقامت اور عزتِ دعویٰ کی راہ سے ہو اور برطانیہ اور ان جیسے ممالک کو ان امور کے قائم کرنے کی طرف منسوب کرے اور بادشاہ کو ان میں قصور و کوتاہی کی طرف منسوب کرے تو یہ مدح کرنے والا

ان میں سے ہوگا جس پر جلدی ملنے والی (دنیا) کی محبت دیر سے آنے والی (آخرت) کی محبت پر غالب آ چکی ہے۔ اس کا دل دنیا کے تھوڑے سے سامان پر لٹو ہو چکا ہے، اس کا منتہائے نظر اسلام کی جہت و روش کی رعایت سے دور چلا گیا اور وہ اپنی دنیا کے ساتھ مغرور و مفتون ہو گیا۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الْاٰخِرَةِ نَزِدْ لَهٗ فِيْ حَرْثِهٖ ۚ وَمَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا وَمَا لَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ مِنْ نَّصِيْبٍ﴾ [الشوریٰ: ۲۰]

''جو کوئی آخرت کی کھیتی چاہتا ہے ہم اس کے لیے اس کی کھیتی میں اضافہ کریں گے اور جو کوئی دنیا کی کھیتی چاہتا ہے اسے ہم اس میں سے کچھ دے دیں گے اور آخرت میں اس کے لیے کوئی حصہ نہیں۔''

اور طرفہ یہ کہ یہ مغرور کچھ نہیں جانتا کہ یہ جہالت و غباوت اور بلادت و حماقت کہاں سے آئی۔ بالفرض اگر اس کو ملوکِ کفر کی رعایت کے ساتھ اس دنیا کا تھوڑا سا ساز و سامان حاصل ہو بھی گیا تو اس سے کئی گنا بڑھا چڑھا اس کا دینی نقصان بھی ہوا، بلکہ اکثر ایسے ہوتا ہے کہ کلی طور پر اس کی دین داری کا حلیہ بگڑ جاتا ہے، کیوں کہ کفار کے ساتھ میل ملاپ کی بنا پر ان کے معاملات و قوانین اس پر عام ہو جاتے ہیں اور یہ سود خوری، شراب نوشی اور خنزیر خوری کا مرتکب بن جاتا ہے۔ تثلیث کے عقیدے اور نظریے کے بارے میں سنتا رہتا ہے اور اس کی موافقت کرتے ہوئے نماز و روزے میں مسلسل تکاسل و سستی کا مرتکب ہوتا ہے۔ زنا کاری کو دیکھتا اور بے ہودہ گوئی سنتا ہے۔ اس کاروبار میں تسلسل کی بنا پر وہ اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ وہ اس سے مانوس ہو کر اس کا مرتکب ہونے لگتا ہے اور ان چیزوں کا انکار نہیں کرتا ہے، بلکہ مدتِ دراز کے بیت جانے پر جہالت کے غلبے کی بنا پر ان کے حلال ہونے کا بھی معتقد ہو جاتا ہے اور دنیا حاصل کر کے دین سے محروم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ دنیا اور آخرت آپس میں سوکناپے کا رشتہ رکھتی ہیں۔

اور بادشاہ زمین میں اللہ تعالیٰ کا سایہ ہے اور بہرحال وہ مشکور ہے یا متروک۔ اور حق تعالیٰ دین کی تائید کرتا ہے، اگرچہ وہ فاجر کے ذریعے ہی ہو، کیوں کہ اس کا فسق و فجور اس کی اپنی جان پر ہے اور اس کی تائید اس کے ایمان کی وجہ سے ہے۔ روضہ نواویہ میں کہا گیا ہے: اگر بچوں کا استاد یہ کہے کہ یہودی مسلمانوں سے بہت زیادہ بہتر ہیں، کیوں کہ وہ اپنے بچوں کے استادوں کے حقوق پورے کرتے ہیں تو وہ کافر ہو جائے گا۔ انتہٰی، واللہ أعلم



35

بلادِ کفار کی طرف سامانِ تجارت لے جانے والے اور وہاں قتل ہونے والے شخص کا حکم

سوال بلادِ کفار کی طرف ساز وسامان لے جانے والا جو کسی مسلمان کے اس پر اعتراض کرنے کے باوجود اس سے باز نہیں آتا اور پھر قتل ہو جاتا ہے اور اس کا مال لوٹ لیا جاتا ہے، آیا اس کا خون و مال حلال ہے یا نہیں؟ اس میں قاتل کی نیت دیارِ کفار کو برباد کرنے اور مقتول کی نیت وہاں مال لے جانے کے ذریعے بلادِ کفار کو آباد کرنے کی ہے۔ چنانچہ اس طرح بلادِ کفار کی طرف مال لے جانے والا اگر مقتول ہو جاتا ہے تو وہ شہید ہے یا نہیں؟ اور جو مسلمان اس کام میں اس کا معاون و مددگار بنا، اس کا کیا حکم ہے؟

جواب کفار کے زیرِ تسلط ممالک دو حال سے خالی نہیں ہیں:

① یا تو وہ شروع سے ان کے قبضے میں چلے آتے ہیں، جیسے: سرزمینِ شام وعراق جو زمانۂ نبوت میں انھی کے ہاتھ میں تھے۔ اس طرح کے ممالک میں کھانے وغیرہ کا ساز وسامان لے جانے کے جواز اور وہاں پر خود تجارت و معاملات کے جواز کے معاملے میں کوئی خفا و ابہام نہیں ہے، کیوں کہ یہ کام معاش کی ضروریات میں سے ہے اور ضرورت و حاجت ایسا کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ شارع علیہ السلام نے اس کی ضرورت کے لیے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شرک کی سرزمین میں اس معاملے کے لیے داخل ہوتے تھے اور اس میں ان کی آمد و رفت رہتی تھی، بلکہ خدیجہ رضی اللہ عنہا کی تجارت میں مضاربت کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں گئے ہیں۔ لہٰذا اس طرح کے معاملے میں اس کے فاعل پر انکار نہیں کیا جا سکتا اور ایسے شخص پر اعتراض بھی نہیں کرنا چاہیے۔

ہر وہ شخص جس کا اس راہ میں کسی محارب اور قاطع الطریق سے سامنا ہو جاتا ہے اور اس پر راہ زنوں کے احکام جاری ہو جاتے ہیں، اگر ایسی صورت میں مقتول خود قاطع الطریق ہو تو اس کا خون رائیگاں ہو گا، اور اگر مقتول خود سامان لے جانے والا مسافر ہو تو یہ شہادتِ صغریٰ کے ساتھ مظلوم شہید ہو گا، کیوں کہ حدیث میں آیا ہے:

((مَنْ قُتِلَ دُوْنَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيْدٌ)) [1] ''جو شخص اپنے مال کا دفاع کرتا ہوا مارا گیا تو وہ شہید ہے۔''

① دوسری قسم کے ممالک وہ ہیں کہ وہ دار الاسلام تھے اور کفار ان پر قابض ہو گئے ہیں، لہٰذا ان ممالک میں رہنے والے اہلِ اسلام پر واجب ہے کہ وہ ان قابض و مسلط کفار کا مقابلہ کریں اور ان ممالک کو ان کے ہاتھوں سے واگزار کروائیں، ایسے ممالک کی طرف سامانِ تجارت و رسد لے جانے والا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا نافرمان اور کبیرہ گناہ کا مرتکب ہو گا۔ اس کو اس حرکت پر ڈانٹ ڈپٹ کرنی چاہیے۔ اگر وہ اس سے باز نہ آئے تو مسلمان حاکم کو چاہیے کہ وہ اس کو تعزیر لگائے، اگرچہ وہ تعزیر اس کو قید کرنے یا ان ممالک کی طرف جانے سے روکنے کی صورت میں ہو۔ اس سب کے باوجود اگر وہ باز نہ آئے تو کفار کا محاصرہ کرنے کی بنا پر اس کو راستے سے واپس کرنا جائز ہے، لیکن اس کا ساز و سامان اس کی ملکیت ہی میں رہے گا۔ رہا اس کا قتل تو وہ جائز نہیں ہے، بلکہ اس کو احسن انداز میں اس سے روکنا چاہیے جو اس کی ایذا و تکلیف کا باعث نہ ہو۔ جو شخص اس کے اس کام پر اس کا معاون و مددگار بنے وہ اس کے گناہ میں شریک تصور ہو گا، خواہ وہ زبانی طور پر اس کی معاونت کرے یا اس کو عملی جامہ پہنائے۔ چنانچہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں آیا ہے:

((مَنْ أَعَانَ ظَالِماً سَلَّطَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ)) (أخرجه ابن عساكر) [2]

''جو شخص کسی ظالم کی مدد کرے گا، اللہ تعالیٰ اسی ظالم کو اس پر مسلط کر دے گا۔''

ایک دوسری حدیث میں آیا ہے:

((مَنْ أَعَانَ ظَالِماً لِيُدْحِضَ بِبَاطِلِهِ حَقًّا فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ ذِمَّةُ اللّٰهِ وَذِمَّةُ رَسُوْلِهِ)) (أخرجه الحاكم عن ابن عمر) [3]

''جو شخص کسی ظالم کی مدد کرے گا، تاکہ اس کے باطل کے ذریعے حق کو مٹائے تو اس سے اللہ اور اس کا رسول بری الذمہ ہیں۔''



① صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٣٤٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤١)

② تاريخ دمشق لابن عساكر (٤/٣٤) اس کی سند میں ابو سعید حسن بن علی عدوی متہم راوی ہے، لہٰذا یہ روایت موضوع ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٩٣٧)

③ المستدرك للحاكم (١١٢/٤) المعجم الأوسط (٢١١/٣) السلسلة الصحيحة (١٠٢٠)

36

مسلمانوں کے مقبوضہ خطوں میں بدستور رہائش کرنا چاہیے یا وہاں سے ہجرت کرنا ضروری ہے؟

سوال جس خطے اور ملک پر کفار مسلط ہو کر اس کے مالک بن بیٹھے ہوں اور مسلمان اپنے اموال و اولاد کے ساتھ وہاں مقیم ہوں تو اس طرح ان کا اس خطے اور ملک میں سکونت اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ وہ گناہ سے محفوظ ہیں یا نہیں؟ جب کہ وہ دلی طور پر اپنی اس سکونت پر راضی نہیں ہیں، ان قابض کفار کو اپنے دشمن جانتے ہیں اور اس علاقے میں اپنی اقامت کو اپنی مجبوری تصور کرتے ہیں۔ آیا ان کا ایمان کامل ہے یا ناقص یا متفاوت؟ جب وہ قابض کفار اس طرح کے باسیوں پر شریعتِ اسلامیہ کے بغیر قوانینِ کفریہ کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں تو یہ مسلمان اس کو تسلیم کریں اور اس پر راضی ہو جائیں اور بدستور وہاں رہائش کیے رہیں یا اس کی نافرمانی کرتے ہوئے وہاں سے ہجرت کر جائیں؟

جواب اس مسلمان پر جو دارِ کفر، یعنی دارِ حرب، بلکہ ایسا دار الاسلام جس پر کفار قابض ہیں، کا باسی ہے، اگر اس کے لیے اپنے دین کا اظہار ممکن ہو اور اسلام کے ظہور کی امید نہ ہو تو اس کے لیے وہاں سے دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا مستحب ہے، تاکہ وہ کفار کی آبادی کو زیادہ کرنے والا نہ بنے اور ان کی خفیہ تدابیر کا شکار نہ ہو جائے، ہاں اس کے لیے یہ ہجرت واجب نہیں ہے، کیوں کہ وہ اپنے دین کے اظہار کی قدرت رکھتا ہے اور یہ حرام بھی نہیں ہے، اس لیے کہ کفار کے درمیان رہائش پذیر مسلمان کی شان ان پر تسلط اور غلبہ ہے نہ کہ جھک کر اور دب کر رہنا۔ یہیں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر وہ ظہورِ اسلام کی امید رکھتا ہے تو اس کا وہاں ٹھہرنا وہاں سے ہجرت کرنے سے افضل ہوگا، یا وہ امتناع و اعتزال کی قدرت رکھتا ہے اور مسلمانوں کی ہجرت پر مدد کرنے کا امیدوار نہیں ہے، ایسی صورت میں اس کا وہاں رہنا واجب ہے، کیوں کہ اس ملک کا اصل محل اس کا دار السلام ہونا ہے، اگر وہ وہاں سے ہجرت کر جائے گا تو وہ دار الحرب بن جائے گا۔ پھر اگر وہ ان کفار سے جنگ کرنے کی اور ان کو اسلام کی طرف دعوت دینے کی قدرت رکھتا ہے تو یہ کام واجب ہوگا اور اگر طاقت نہیں رکھتا تو واجب نہیں ہوگا۔

ظاہر یہ ہے کہ اس ملک کا دارِ کفر بننا متعذر و مشکل ہے، اگرچہ کفار اس پر قابض ہو چکے ہیں، جس طرح کہ صحیح خبر اس کی تصریح کرتی ہے: «اَلْإِسْلَامُ يَعْلُوْ وَلَا يُعْلٰى عَلَيْهِ» [1] ''اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہوتا۔'' چنانچہ ان کے اس قول ''کہ یہ دار الحرب بن جائے گا۔'' سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ صورتاً ایسا ہو جائے گا نہ کہ حکماً۔

پھر اگر اس کے لیے اپنے دین کا اظہار ممکن نہ ہو یا وہ اپنے دین کے بارے میں کسی فتنے میں مبتلا ہونے سے ڈرتا ہو تو ہجرت کرنا واجب ہو گا، بشرطیکہ وہ ہجرت کرنے کی طاقت رکھتا ہو، ایسی صورت میں وہ وہاں مقیم رہنے پر گناہ گار ہو گا اور اگر وہ ہجرت کی طاقت نہ رکھتا ہو تو وہ معذور تصور ہو گا، کیوں کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْٓ اَنْفُسِهِمْ ﴾ [النساء: ٩٧]

''بے شک وہ لوگ جنھیں فرشتے اس حال میں قبض کرتے ہیں کہ وہ اپنی جانوں پر ظلم کرنے والے ہوتے ہیں۔''

نیز صحیح خبر میں آیا ہے:

«لَا تَنْقَطِعُ الْهِجْرَةُ مَا قُوْتِلَ الْكُفَّارُ» [2]

''جب تک کفار سے لڑائی جاری ہے، ہجرت ختم نہیں ہو سکتی۔''

انتهٰی حاصل ما في المنهاج وشرحه التحفة لابن حجر. [3]

یہاں سے یہ ثابت ہوا کہ اظہارِ دین کے امکان اور فتنے سے امن کے ساتھ اور مسلمانوں کی نصرت کی عدمِ امید کی صورت میں اس طرح کے ممالک سے ہجرت کر جانا مستحب ہے اور اعتزال، اظہارِ دین اور اپنے دفاع کے امکان کے ساتھ وہاں پر اقامت اختیار کرنا واجب ہے نہ کہ ہجرت کرنا۔ جب اظہارِ دین کا عدمِ امکان ہو یا فتنے کا ڈر ہو تو بشرطِ طاقت و استطاعت ہجرت کرنا واجب ہے، لیکن جب ہجرت کی استطاعت نہ ہو تو وہ معذور غیر مازور ہو گا۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر وہ شخص جس پر ہجرت کرنا واجب ہو جائے وہ ہجرت کو ترک کر کے وہاں مقیم ہو کر گناہ گار ہو گا، ہاں جس پر ہجرت کرنا واجب نہ ٹھہرا ہو، وہ وہاں اقامت کی صورت میں گناہ گار نہ ہو گا۔ ہر وہ شخص جو گناہ گار نہیں ہے اس کا ایمان کامل ہے، بشرطیکہ وہ ایمان کے تمام امور پر عمل پیرا ہو۔ جو شخص وہاں مقیم رہنے کے باعث گناہ گار ہے، اس کا ایمان ناقص ہے، اگرچہ وہ ایمان کے تمام امور پر عمل پیرا ہو۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دونوں گروہوں میں حب و بغض کے حسبِ حال تفاوت و فرق ہے۔ چنانچہ بغیر اکراہ اور کمزوری کے کفار کے حکم کو ماننے والا نافرمان ہے اور دلی اکراہ کے ساتھ اس کو ماننے والا گناہ گار نہیں ہے۔

---

[1] سنن الدارقطني (٣/٢٥٢)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٤١٧٢، ٤١٧٣) صحيح الجامع (٥٢١٨)

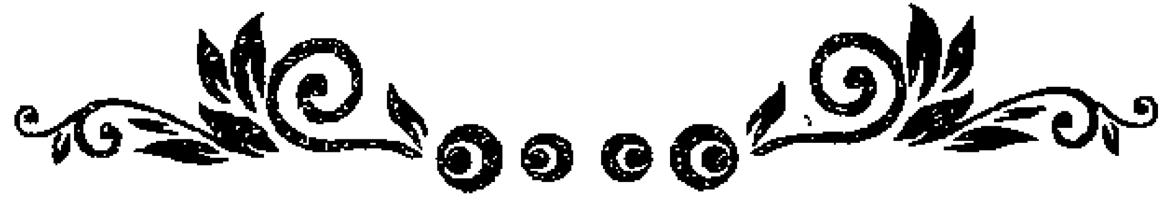
[3] تحفة المحتاج (٩/٢٦٩)

کفر کے علاوہ پر اکراہ کا حکم کفر پر اکراہ کے حکم کی طرح ہے۔ جی ہاں! مُکرَہ بالفتح جو ہجرت پر قادر ہو وہ نافرمان ہے، کیوں کہ وہ کفار کے درمیان اقامت اختیار کر کے ان کا معاون بنتا ہے۔

ہر وہ شخص جو شریعتِ حقہ کے سوا محکوم علیہ ہے، اگر اس پر اس سے حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرنا لازم آئے تو اس کے لیے اس حکم کو ماننا اور بجا لانا جائز نہیں ہے، بلکہ اس پر اس حکم کو رد کرنا اور اس کو مکروہ جاننا واجب ہے، سوائے اس کے جس پر وہ کفار اس قسم کا اکراہ کریں جس کو شرع میں اکراہ کہتے ہیں۔ اگر محکوم علیہ ایسی چیز ہو جو شریعتِ مطہرہ کے موافق ہے تو خود اس کو قبول کرنا ضروری ہے۔ لہٰذا اس کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ حکام کے احکام سے تعرض کر کے اپنے آپ کو رسوا کرے اور حقیر بنائے، باوجود اس کے کہ وہ ہجرت پر قادر ہے۔ ورنہ اس معاملے میں وہ دین کو ذلیل کرنے والا شمار ہو گا، جب کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا ﴾ [النساء: ۱۴۱]

''اور اللہ کافروں کے لیے مومنوں پر ہرگز کوئی راستہ نہیں بنائے گا۔''



37

بلادِ اسلام اور بلادِ کفار میں سکونت اختیار کرنے والوں کے ایمان کا حکم

سوال دو آدمیوں نے یہ سنا کہ بلادِ اسلام کی طرف ہجرت کرنا اور وہاں سکونت اختیار کرنا مال کے ضائع ہونے کا موجب ہے، جب کہ بلادِ کفار میں سکونت اختیار کرنے سے مال تو ضائع نہیں ہوتا، البتہ دین ضائع ہو جاتا ہے۔ پھر ان میں سے ایک نے مسلمانوں کے ملک کی طرف ہجرت کی اور مال کے ضائع ہونے کو دین کی بقا کے ساتھ اختیار کیا، جب کہ دوسرے نے بلادِ کفار کی طرف سفرِ ہجرت کیا، دین کے ضائع ہونے کو مال کے ضائع ہونے پر ترجیح دی، لہٰذا دونوں کے ایمان کا حال کیا ہے اور اس دوسرے شخص کو منافق کہنا گناہ ہے یا نہیں؟

جواب اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهٗ فِيْهَا مَا نَشَآءُ لِمَنْ نُّرِيْدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهٗ جَهَنَّمَ يَصْلٰهَا مَذْمُوْمًا مَّدْحُوْرًا ۝ وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَسَعٰى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَّشْكُوْرًا﴾ [بني إسرائيل: ۱۸، ۱۹]

''جو شخص اس جلدی والی (دنیا) کا ارادہ رکھتا ہو ہم اس کو اس میں جلدی دیں گے جو چاہیں گے، جس کے لیے چاہیں گے، پھر ہم نے اس کے لیے جہنم بنا رکھی ہے، اس میں داخل ہوگا، مذمت کیا ہوا، دھتکارا ہوا۔ اور جس نے آخرت کا ارادہ کیا اور اس کے لیے کوشش کی، جو اس کے لائق کوشش ہے، جب کہ وہ مومن ہو تو یہی لوگ ہیں جن کی کوشش ہمیشہ سے قدر کی ہوئی ہے۔''

اس آیتِ کریمہ سے دلالت النص کے ذریعے مذکورہ دونوں آدمیوں کے درمیان فرق ظاہر ہے کہ ان میں سے ایک نے دنیا کی زندگی اور اس کی زیب و زینت کو پسند کیا اور بلادِ کفر کی طرف سفر کیا اور اس کے جھنڈوں کو سربلند کیا، تاکہ دنیا کا تھوڑا سا سامان جمع کر سکے، جب کہ دوسرے نے تکلیف اور شدت پر صبر کیا ع

ببیں تفاوتِ رہ از کجا ست تا بکجا

نیز اللہ عزوجل کا فرمان ہے:

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّعْبُدُ اللّٰهَ عَلٰى حَرْفٍ ۚ فَاِنْ اَصَابَهٗ خَيْرُ ِۨ اطْمَاَنَّ بِهٖ ۚ وَاِنْ اَصَابَتْهُ فِتْنَةُ ِۨ انْقَلَبَ عَلٰى وَجْهِهٖ ۚ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةَ ۭ ذٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِيْنُ ﴾ [الحج:١١]

''اور لوگوں میں سے کوئی وہ ہے جو اللہ کی عبادت ایک کنارے پر کرتا ہے، پھر اگر اسے کوئی بھلائی پہنچ جائے تو اس کے ساتھ مطمئن ہو جاتا ہے اور اگر اسے کوئی آزمایش آ پہنچے تو اپنے منہ پر الٹا پھر جاتا ہے۔ اس نے دنیا اور آخرت کا نقصان اٹھایا، یہی تو صریح خسارہ ہے۔''

یہ آیتِ کریمہ ان اعرابیوں کے بارے میں نازل ہوئی، جنھوں نے اسلام قبول کیا اور دار الہجرت (مدینہ منورہ) میں سکونت اختیار کر لی، اگر رواں سال ان کے موافق رہا، بارش برسی، گھوڑیوں نے بچے دیے، بیوی نے لڑکا پیدا کیا تو انھوں نے کہا یہ دین کیا خوب وخوش ہے، ورنہ یہ کہتے ہوئے مرتد ہو گئے کہ (معاذ اللہ) یہ کتنا برا دین ہے!

صحیح بخاری میں آیا ہے:

أَسْلَمَ أَعْرَابِيٌّ وَهَاجَرَ إِلَى الْمَدِيْنَةِ، فَأَصْبَحَ مِنَ الْغَدِ مَحْمُوْماً فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبىٰ وَقَالَ: «إِنَّمَا الْمَدِيْنَةُ كَالْكِيْرِ يَنْفِيْ خَبَثَهَا وَيَنْصِعُ طَيِّبَهَا» [1]

''ایک اعرابی نے اسلام قبول کیا اور ہجرت کر کے مدینہ منورہ چلا آیا، جب وہ دوسرے دن بخار میں مبتلا ہوا تو آپ ﷺ کے پاس آ کر کہنے لگا: آپ مجھ سے اپنی بیعت واپس لے لیں، آپ ﷺ نے انکار کیا اور فرمایا: مدینہ طیبہ بھٹی کی طرح ہے کہ وہ بری چیز کو نکال دیتی ہے اور عمدہ چیز کو خالص کر دیتی ہے۔'' انتھیٰ

بنا بریں ارضِ اسلام میں اقامت اختیار کرنے والا درست کام کرنے والا ہے اور بلدِ کفر کی طرف ہجرت کرنے والا غضبِ الٰہی کے ساتھ پلٹنے والا ہے، کیوں کہ اس کا دارِ حرب کی طرف ہجرت کرنا حرام ہے اور اس باطل اعتقاد کے ساتھ اس کا خدشہ غلط ٹھہرا، جس اعتقاد کے ساتھ وہ پہلے گزرے ہوئے کفار کی طرح ہو گیا جنھوں نے کہا تھا:

﴿ قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ ۚ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّطَّيَّرُوْا بِمُوْسٰى وَمَنْ مَّعَهٗ ۭ اَلَآ اِنَّمَا طٰۗىِٕرُهُمْ عِنْدَ اللّٰهِ ﴾ [الأعراف: ١٣١]

''تو کہتے یہ ہمارے ہی لیے ہے اور اگر انھیں کوئی تکلیف پہنچتی تو موسیٰ اور اس کے ساتھ والوں کے ساتھ نحوست پکڑتے۔ سن لو! ان کی نحوست تو اللہ ہی کے پاس ہے۔''

رہا ایسے شخص کو منافق کہنا تو اگر اس کا نفاق عملی ہے (اعتقادی نہیں) تو زجر و توبیخ اور تغلیظ و تقریع کے ارادے سے اس کو منافق کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حاطب بن ابی بلتعہ کے بارے میں کہا کہ وہ منافق ہے، اس نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے ساتھ خیانت کی ہے۔ اگر اسے منافق کہنے سے اس کا

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٦٧٨٥) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٣٨٣)

اعتقادی نفاق مراد لیا جائے تو اس کو ایسا کہنا جائز نہیں ہے، بلکہ حرام ہوگا، کیوں کہ دلوں کے بھید اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا نہیں جانتا، لہٰذا اس کو منافق کہنے والا اس کا دل چیر کر کیوں نہیں دیکھ لیتا؟!



38

حکامِ کفر کی رعیت کے فرد اور ملوکِ اسلام کی رعیت کے فرد میں سے پہلے کس کی نمازِ جنازہ ادا کی جائے؟

سوال دو آدمیوں کے جنازے اکٹھے ہو گئے، ایک جنازہ اس شخص کا ہے جو اپنے آپ کو حکامِ کفر کی رعیت کہتا تھا، جب کہ دوسرا جنازہ اس شخص کا ہے جو ملوکِ اسلام کی رعیت میں سے تھا، دونوں ہی مسلمان ہیں، لہٰذا کس شخص کی نمازِ جنازہ پہلے ادا کی جائے؟

جواب ملوکِ اسلام کی حمایت کرنے والے کی نمازِ جنازہ ملوکِ کفر کی حمایت کرنے والے سے پہلے ادا کرنی چاہیے، کیوں کہ پہلا افضل و اعدل ہے، اگرچہ کفر کا حمایتی فقیہ اور اسلام کا حمایتی غیر فقیہ ہو، اس لیے کہ اس کفر کے حمایتی کی فقہ نے اس کی حق کی طرف راہنمائی نہیں کی۔ ہر وہ شخص جو علم تو بہت رکھتا ہو مگر اس علم کے ساتھ اس کے تقوے میں اضافہ ہو نہ اس کا زہد ہی بڑھے، تو وہ اللہ تعالیٰ سے دور ہی ہوتا چلا جاتا ہے، جیسا کہ اس حدیث میں وارد ہوا ہے، جس کو امام دیلمی رحمہ اللہ نے مسند الفردوس میں علی رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں مرفوعاً بیان کیا ہے:

«مَنِ ازْدَادَ عِلْماً، وَلَمْ يَزْدَدْ فِي الدُّنْيَا زُهْداً، لَمْ يَزْدَدْ مِنَ اللّٰهِ إِلَّا بُعْداً»[1]

''جس شخص نے کافی علم حاصل کیا، مگر اس کی دنیا سے بے رغبتی میں اضافہ نہ ہوا تو وہ اللہ تعالیٰ سے دور ہی ہوتا چلا گیا۔'' اس موضوع پر کئی ایک احادیث مروی ہیں۔

علم اور اہلِ علم کے فضائل کے بارے میں مروی جملہ روایات اس علم کے ساتھ مختص ہیں جو نفع مند ہو اور ان علم والوں کے ساتھ خاص ہیں جو اس سے فائدہ اٹھائیں۔ علم سے فائدہ اٹھانے کے آثار و علامات میں سے ہے کہ انسان دنیا کی لذتوں سے اس بنا پر بے رغبتی کرے کہ وہ فنا کے گھاٹ میں اترنے والی ہیں۔ وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف رغبت کرے اور باقی رہنے والی آخرت کی نعمتوں کی طرف رغبت کرے اور اس سلسلے میں وہ موجبات کا

[1] مسند الفردوس للديلمي (٦٠٢/٣) ضعيف الجامع (٥٣٩٣) اس کی سند میں موسیٰ بن ابراہیم متروک راوی ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٥٤١)

ارتکاب کرنے اور موبقات (ہلاک کرنے والے اعمال) سے اجتناب۔ لہٰذا ہم ایسے علم سے اللہ کی پناہ میں آتے ہیں جو نفع مند ثابت نہ ہو۔

ہاں اگر بالفرض کفار کی حمایت کرنے والا شخص کمزور ہو اور اس حمایت میں مجبور ہو اور ہجرت کرنے کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو تو مسلمانوں کے حمایتی کے ساتھ برابر ہو گا۔ واللہ أعلم



39

کیا حاکمِ کفر سے فیصلہ کرانے والے کا مال حلال ہے اور کیا وہ مرتد ہے؟

سوال دو جھگڑنے والوں میں سے ایک اپنے معاملے کے حل کے لیے شریعت کے فیصلے کا طالب ہوا تو شریعت نے اس کو فیصلہ دیا، جب کہ دوسرے نے کہا: میں فلاں حاکمِ کفر کی رعایا میں سے ہوں، لہٰذا میں انھی سے فیصلہ کرواؤں گا تو کیا اس کا مال حلال ہوگا یا نہیں، وہ مرتد ہوگا یا نہیں؟

جواب اگر اس دوسرے شخص نے شریعت کے فیصلے کو ناپسند کرتے ہوئے اور برطانیہ کے فیصلے کو حلال و جائز سمجھتے ہوئے یہ بات کہی تو وہ کافر و مرتد ہو گیا، بلاشک وشبہہ اس بات پر ردت کے احکام جاری ہوتے ہیں اور اگر اس نے اس فیصلے کو حلال و جائز سمجھنے کے قصد و ارادے کے بغیر ایسا کیا ہو تو وہ فاسق ہے اور حاکمِ شرع کی رائے کے مطابق اس پر تعزیر واجب ہے۔ فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]

"پس نہیں! تیرے رب کی قسم ہے! وہ مومن نہیں ہوں گے، یہاں تک کہ تجھے اس میں فیصلہ کرنے والا مان لیں جو ان کے درمیان جھگڑا پڑ جائے، پھر اپنے دلوں میں اس سے کوئی تنگی محسوس نہ کریں جو تو فیصلہ کرے اور تسلیم کر لیں، پوری طرح تسلیم کرنا۔"

کو اس کی پہلی حالت پر محمول کیا جائے گا۔

ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے ابن لہیعہ کے طریق سے ابو الاسود سے روایت کیا ہے:

"اختصم رجلان إلى رسول الله ﷺ فقضى بينهما فقال الذي قضى عليه ردنا إلى عمر بن الخطاب فقال رسول الله ﷺ: « نعم، انطلقا إلى عمر » فلما أتيا عمر قال الرجل: يا ابن الخطاب! قضى رسول الله ﷺ على هذا فقال: ردنا إلى عمر فردنا إليك، فقال: أكذالك؟ قال: نعم، فقال عمر: مكانكما حتىٰ أخرج إليكما فأقضي بينكما فخرج إليهما مشتملا على سيفه فضرب الذي قال ردنا إلى عمر فقتله

وأدبر الآخر فارا إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! قتل عمر صاحبي ولو لا أني أعجزته لقتلني فقال رسول الله ﷺ : ما كنت أظن أن عمر يجتري على قتل مؤمنين، [1] فأنزل الله عزوجل: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ ....الآية ﴾ فهدر دم ذلك الرجل وبرئ عمر من دمه" انتهى

''دو آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک مقدمہ لے کر آئے تو آپ ﷺ نے ان کے درمیان اس کا فیصلہ فرما دیا، جس شخص کے خلاف آپ ﷺ نے فیصلہ سنایا، اس نے کہا: ہم کو عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی طرف بھیج دیجیے تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''ہاں! جاؤ عمر کے پاس چلے جاؤ۔'' جب دونوں عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو اس شخص نے کہا جس کے حق میں فیصلہ ہوا تھا: اے ابن الخطاب! رسول اللہ ﷺ اس مقدمے کا فیصلہ اس شخص کے خلاف کر چکے ہیں، اس شخص نے کہا تھا کہ ہمیں عمر کے پاس بھیج دیجیے تو ہم کو آپ کے پاس بھیجا گیا ہے۔ انھوں نے اس شخص سے پوچھا: کیا ایسے ہی ہے؟ اس نے کہا: ہاں، عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: میرے تمھارے پاس آنے تک تم دونوں یہیں ٹھہرو، میں تمھارے درمیان فیصلہ کرتا ہوں، چنانچہ وہ تلوار لیے ہوئے ان کے پاس آئے اور اس شخص کو قتل کر دیا جس نے یہ کہا تھا کہ ہم کو عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیج دیجیے، دوسرا شخص بھاگتا ہوا رسول اللہ ﷺ کے پاس پہنچ گیا اور عرض کی: اے اللہ کے رسول! عمر نے میرے ساتھی کو قتل کر دیا، اگر میں ان سے بھاگ کر چلا نہ آتا تو وہ مجھ کو بھی قتل کر دیتے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں نہیں گمان کرتا تھا کہ عمر مومنوں کے قتل پر جرأت کرے گا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ .... الآیة ﴾ آپ ﷺ نے اس شخص کا خون رایگاں کر دیا اور عمر رضی اللہ عنہ اس کے خون سے بری ہو گئے۔''

اس کو حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں مکحول سے بیان کیا اور ایسی ہی روایت کی۔ نیز انھوں نے یہ وضاحت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے جس شخص کو قتل کیا تھا وہ منافق تھا۔ مگر یہ دونوں روایتیں مرسل ہیں۔ یہ قصہ بہت غریب ہے اور اس کے راوی ابن لہیعہ بھی کمزور ہیں، لیکن زحیم کے ہاں اس کی تفسیر میں اس کے شواہد موجود ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ ﴾ [النساء: ٦٠]

''کیا تو نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو گمان کرتے ہیں کہ وہ اس پر ایمان لے آئے ہیں جو تیری طرف نازل کیا گیا اور جو تجھ سے پہلے نازل کیا گیا۔ چاہتے یہ ہیں کہ آپس کے فیصلے غیر اللہ کی طرف لے جائیں، حالانکہ انھیں حکم دیا گیا ہے کہ اس کا انکار کریں۔''

[1] تفسير ابن أبي حاتم (٩٩٤/٣) تفسير ابن كثير (٦٩١/١) الدر المنثور (٥٨٥/٢) ابن لہیعہ کی وجہ سے یہ روایت ضعیف ہے۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

"كان أبو برزة الأسلمي كاهنا يقضي بين اليهود فيما ينافرون فيه فتنافر إليه ناس من المسلمين فأنزل الله عز وجل ﴿ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ....الآية﴾" (أخرجه ابن أبي حاتم والطبراني بسند صحيح)[1]

"ابو برزہ اسلمی کاہن تھے اور یہودیوں کے جھگڑوں کے فیصلے چکاتے تھے، کچھ مسلمان ان کے پاس کسی مقدمے کا فیصلہ کروانے کے لیے آئے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیتِ کریمہ نازل فرمائی: ﴿ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ....الآية﴾۔"

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہی سے مروی ہے کہ جلاس بن صامت اپنی توبہ سے پہلے اور معتب بن قشیر اور رافع بن زید اور بشیر اسلام کا دعویٰ کرتے تھے، ان کی قوم کے کچھ لوگوں نے (کسی مقدمے کے فیصلے کے لیے) ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جانے کی دعوت دی، جب کہ انھوں نے ان کو حکامِ جاہلیت کاہنوں کے پاس جانے کی دعوت دی تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ (أخرجه ابن اسحاق وابن المنذر وابن أبي حاتم) ابن جریر، ابن المنذر، عبد بن حمید، ابن ابی حاتم اور ثعلبی کے ہاں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ان احادیث کے کچھ شواہد موجود ہیں، امام سیوطی رحمہ اللہ نے ان تمام کو درمنثور میں جمع کر دیا ہے۔[2]

اس میں کوئی شک نہیں کہ سوال میں مذکور شخص جس نے نصاریٰ سے فیصلہ کروانے کا ارادہ کیا ہے اس کے دل میں ٹیڑھا پن ہے، وہ اپنے آپ کو معرضِ عتاب میں لانے والا اور ان منافقوں کی مشابہت کرنے والا ہے، جن کے بارے میں حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

﴿ وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا اِلٰى مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَاِلَى الرَّسُوْلِ رَاَيْتَ الْمُنٰفِقِيْنَ يَصُدُّوْنَ عَنْكَ صُدُوْدًا ﴾ [النساء: ٦١]

"اور جب ان سے کہا جائے کہ جو کچھ اللہ نے نازل کیا ہے اس کی طرف اور رسول کی طرف آؤ تو تو منافقوں کو دیکھے گا کہ تجھ سے منہ موڑ لیتے ہیں، صاف منہ موڑنا۔"

مجاہد رحمہ اللہ نے اس آیت کے بارے میں کہا ہے: ایک منافق اور ایک یہودی کا آپس میں جھگڑا ہو گیا، منافق نے کہا: آؤ اس کے فیصلے کے لیے کعب بن اشرف کے پاس چلیں، جب کہ یہودی نے کہا کہ آؤ اس مقدمے کا فیصلہ کروانے کے لیے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلیں، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ (أخرجه عبد بن حميد وابن

---

[1] تفسير ابن أبي حاتم (٩٩١/٣) المعجم الكبير (٣٧٣/١١)

[2] الدر المنثور (٥٨٠/٢)

جریر وابن المنذر وابن أبي حاتم)[1]

ربیع بن انس نے کہا ہے: نبی مکرم ﷺ کے دو صحابیوں کے درمیان کسی مسئلے پر جھگڑا ہو گیا، ان میں سے ایک مومن، جب کہ دوسرا منافق تھا، مومن نے اپنے مدِ مقابل کو کہا کہ آؤ نبی مکرم ﷺ سے اس مقدمے کا فیصلہ کروا لیتے ہیں، جب کہ منافق نے کہا کہ نہیں کعب بن اشرف کے پاس چلتے ہیں تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیتِ کریمہ نازل فرمائی:
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا.... الآية ﴾ (أخرجه ابن جرير).[2]

لہٰذا مذکورہ بالا آیت نے یہ فیصلہ کر دیا کہ شریعتِ محمدیہ سے روکنے والا اور اس سے اعراض کرنے والا نفاق کے لیبل کا مستحق اور اس نام کے ساتھ موسوم کیے جانے کے لائق ہے، کیوں کہ اس کا یہ فعل مومنوں کے فعل کے مخالف ہے، اس لیے کہ مومن تو وہ ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے حکم اور رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت کو ماننے والے اور اس کی اطاعت کرنے والے ہوتے ہیں۔ چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [النور: ٥١]

''ایمان والوں کی بات، جب وہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلائے جائیں، تاکہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کرے، اس کے سوا نہیں ہوتی کہ وہ کہتے ہیں ہم نے سنا اور ہم نے اطاعت کی اور یہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔''

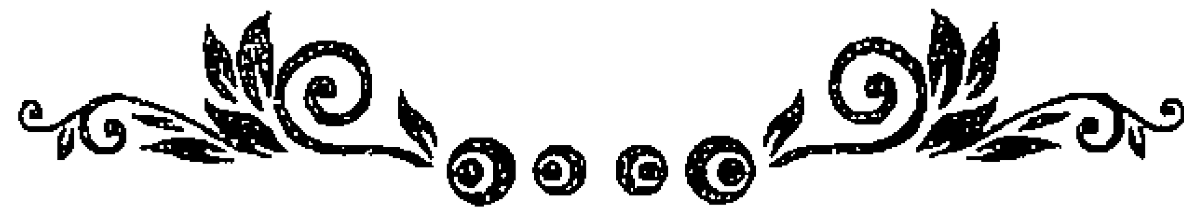
سید علامہ عبدالرحمان بن سلیمان مقبول الاہدل نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ حجازی علاقے اور دیگر قبائل میں متعارف خلافِ شرع جو اعراف ہیں، ان کے بارے میں ائمۂ اسلام اور لوگوں کے راہبر و راہنماؤں نے کلام کیا ہے۔ یوسف مقری سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تھا اور سوال کرنے والا روض کا محشی تقی الدین تھا۔ چنانچہ علمائے زبید کی ایک بہت بڑی جماعت نے مقری کے جواب کی تصحیح فرمائی ہے، جن میں فخر الناشری، الجمال القماط اور الجمال الزیلعی شامل ہیں۔ نیز علمائے جبال نے، جیسے: جمال نہاری مولف کفایہ وغیرہ، نے اس کو ثابت کیا ہے۔

ان کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اسمائے مخترعہ اور اوضاعِ موضوعہ کے ساتھ موسوم معروف عادات و معمولات شریعتِ حقہ کے مخالف ہیں۔ ان کے ذریعے فیصلہ کرنے والا دین سے خارج ہے اور وہ جہنم کی آگ میں گمراہوں کے ہمراہ پھنسا ہوا ہے۔ ہر وہ شخص جو ان کے صحیح ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے لامحالہ وہ کافر ہے اور اس کا خون بہانا حلال ہے، اہلِ دین میں سے کسی کے لیے اس پر خاموشی اختیار کرنا حلال نہیں ہے، بلکہ اس پر عمل کرنے والے اور اس پر

[1] الدر المنثور (٢/٥٨٢)
[2] تفسير الطبري (٨/٥١٢)

کلام کرنے والے پر انکار واجب ہے۔ ایسے شخص کے پاس فیصلہ لے جانا حلال نہیں ہے۔ اس فیصلے کا القا کرنے والے کافر، جاہل اور ملحد ہیں جو اپنے شیاطین کی طرف اس گمان کی بنا پر اس کا القا کرتے ہیں کہ وہ اصلاحِ امور اور دفعِ فتن کا ارادہ رکھتے ہیں، چنانچہ وہ اس القا کے ساتھ لوگوں کو دین سے خارج کرتے ہیں۔ بعینہٖ جس طرح شیطان نے اہلِ شریک کو بتوں کی پوجا اور انبیا علیہم السلام کی صورتوں کے خیال کے ذریعے دین سے خارج کر دیا، بعد میں وہ لوگ تصویروں اور مجسموں کی عبادت کرنے لگ گئے۔

ہم بھی اللہ تعالیٰ سے سلامتی کا سوال کرتے ہیں، کیوں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کیا، ان کے لیے تکالیفِ دینیہ کو مشروع قرار دیا اور ان تکالیف میں دین، دنیا اور آخرت کے مصالح کو رکھا۔ لہٰذا حکامِ مسلمین، علمائے راشدین اور سید المرسلین کے دین کے تابع پر واجب ہے کہ وہ ان عادات و معمولات کا انکار کریں، اس کا ازالہ کریں اور لوگوں کو اس سے روکیں۔ جو شخص بھی اس کے انکار کی قدرت رکھتا ہے، اس کو اس پر مسلسل خاموشی اختیار کرنا حلال نہیں ہے، کیوں کہ اس پر خاموشی اختیار کرنا بہت برا فعل ہے، انتہیٰ. جب اہلِ اسلام کے ایجاد کردہ بدعی اعراف کا یہ حکم ہے تو بے وقوف کفار کے احکام کا کیا حال ہوگا۔ واللّٰہ أعلم



40

مصافحہ کرنے کا صحیح طریقہ

سوال مصافحہ دونوں ہاتھوں کے ساتھ کرنا مشروع ہے یا ایک ہاتھ کے ساتھ؟ رسول اللہ ﷺ یا کسی صحابی سے دونوں ہاتھوں کے ساتھ مصافحہ کرنا ثابت ہے یا نہیں؟

جواب اس مسئلے میں حکم دو امور سے تعلق رکھتا ہے: ایک لغت اور دوسرا حدیث۔

جہاں تک اہلِ لغت کے کلام کا تعلق ہے تو صاحبِ قاموس نے کہا ہے: "المصافحة" کا مطلب ہے ہاتھ پکڑنا، جیسے تصافح (ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑنا) ہے۔[1] مجمع البحار کے مولف نے کہا ہے: "المصافحة، مفاعلہ کے وزن پر ہے جس کا معنی ہے ہتھیلی سے ہتھیلی ملانا اور چہرے کی طرف چہرہ کرنا۔ علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے ارشاد الساری میں کہا ہے: مصافحہ کا معنی ہے، صفحة اليد، یعنی ہتھیلی کو صفحة اليد، یعنی ہتھیلی کی طرف لے جانا۔[2] ملا علی قاری نے مرقات میں کہا ہے: مصافحہ کا مطلب ہے صفحة اليد کو صفحة اليد کی طرف لے جانا، ممکن ہے کہ یہ صفح بمعنی عضو (درگزر کرنے) سے ماخوذ ہو اور ہاتھوں کا پکڑنا اس پر دلالت کرتا ہو جس طرح اس کا ترک اعراض کو ظاہر کرتا ہے۔[3]

رہا حدیث کا معاملہ تو انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

"قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ! اَلرَّجُلُ مِنَّا يَلْقَىٰ أَخَاهُ أَوْ صَدِيْقَهُ أَيَنْحَنِيْ لَهُ؟ قَالَ: « لَا » قَالَ: أَفَيَلْتَزِمُهُ وَيُقَبِّلُهُ قَالَ: « لَا » قَالَ: فَيَأْخُذُ بِيَدِهِ وَيُصَافِحُهُ؟ قَالَ: « نَعَمْ »" (أخرجه الترمذي وحسنه)[4]

"ایک صحابی نے عرض کی: یا رسول اللہ! ہم میں سے ایک آدمی اپنے بھائی یا اپنے دوست سے ملاقات کرتا ہے تو کیا وہ اس کے سامنے سر جھکائے؟ فرمایا: "نہیں" اس نے کہا: کیا وہ اسے گلے لگائے اور اس کا بوسہ

---

[1] القاموس المحيط (١/٢٢٩)

[2] إرشاد الساري (٩/١٥٤)

[3] مرقاة المفاتيح (١٣/٤٦٦)

[4] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٢٨)

لے؟ فرمایا: ''نہیں'' اس نے عرض کی: کیا وہ اس کا ہاتھ پکڑے اور اس سے مصافحہ کرے؟ فرمایا: ''ہاں''۔

ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((تَمَامُ عِيَادَةِ الْمَرِيْضِ أَنْ يَضَعَ أَحَدُكُمْ يَدَهُ عَلٰى جَبْهَتِهِ أَوْ عَلٰى يَدِهِ فَيَسْأَلُهُ كَيْفَ هُوَ، وَتَمَامُ تَحِيَّاتِكُمْ بَيْنَكُمُ الْمُصَافَحَةُ)) (أخرجه أحمد والترمذي وضعفه)[1]

''مریض کی عیادت اس طرح پوری ہوتی ہے کہ تم میں سے کوئی ایک اپنا ہاتھ اس کی پیشانی پر یا اس کے ہاتھ پر رکھ کر اس سے یہ دریافت کرے کہ اس کا کیا حال ہے؟ اور تمھارا آپس میں پورا سلام مصافحہ کرنا ہے۔''

امام بخاری رحمہ اللہ صحیح بخاری میں مصافحہ کے باب میں قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت لائے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ میں نے انس رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں مصافحہ کرنا رائج تھا؟ انھوں نے کہا: ہاں۔[2]

نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں عبداللہ بن ہشام بن زہرہ سے مروی حدیث بیان کی ہے، وہ کہتے ہیں:

''كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ آخِذٌ بِيَدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ''[3]

''ہم نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے، جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ رکھا تھا۔''

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت میں اس لیے اختصار کیا ہے کہ اس میں صرف اخذِ ید (ہاتھ پکڑنے) کا ذکر ہے، کیونکہ یوں ہاتھ کو پکڑنا غالباً ہتھیلی کے ہتھیلی سے ملنے کو مستلزم نہیں ہے۔ اس اقتصار و اختصار کے ساتھ لغت کے تقاضے کے مطابق مصافحے کی تفسیر حاصل ہوگئی۔ اسی طرح انھوں نے ہاتھ کے ساتھ مصافحہ کی مشروعیت کے لیے ترمذی کی مذکورہ بالا روایت کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ جیسا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ وہ اپنی شرط پر غیر ثابت شدہ حدیث کے بارے میں ایسا ہی کیا کرتے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ شارحین بخاری نے اس کا ذکر کیا ہے۔ جب مصافحہ کیے بغیر ہاتھ کو پکڑنے کا وقوع و عمل جائز ہے تو امام بخاری رحمہ اللہ اس کو ایک الگ باب میں لائے ہیں اور کہا ہے: ''باب الأخذ باليدين'' اس میں یہ اثر لائے ہیں کہ حماد بن زید بن مبارک نے اپنے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کیا۔ نیز اس میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث لائے ہیں: ''عَلَّمَنِي رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَكَفِّي بَيْنَ كَفَّيْهِ، التَّشَهُّدَ''[4] ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد سکھایا، درآنحالیکہ میرا ہاتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان تھا۔''

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٣١) مسند أحمد (٢٥٩/٥) ضعيف الجامع (٥٢٩٧) اس کی سند میں عبیداللہ زحر اور علی بن یزید دو راوی ضعیف ہیں۔

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩٠٨)

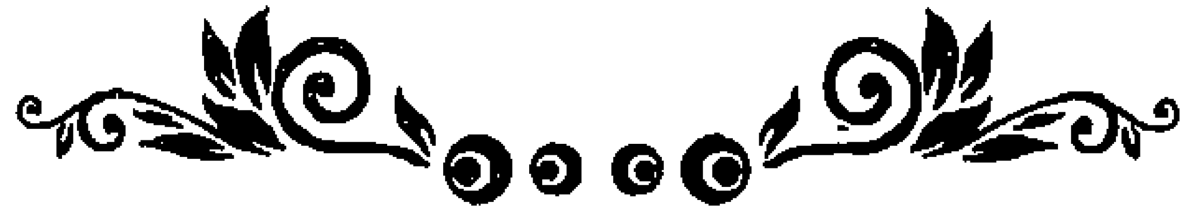
[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩٠٩)

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩١٠)

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس باب سے غرض یہ ہے کہ آپ ﷺ نے مصافحہ کرتے ہوئے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ہاتھ کو اپنی دونوں ہتھیلیوں میں نہیں پکڑا تھا، بلکہ یہ تو ہاتھوں کو پکڑنے کے باب سے ہے اور اس تقریر کے ساتھ ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت حاصل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس باب میں حماد بن زید کا اثر لا کر جیسے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کا رد کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ امام بخاری رحمہ اللہ پر رحم فرمائے، ان کی نگاہ کس قدر باریک بین اور ان کا علم کتنا زیادہ ہے۔

چنانچہ اسی نکتے کے بیان کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ اس باب سے ماقبل باب میں انس رضی اللہ عنہ سے مروی معلق روایت لائے ہیں۔[1] علمائے شافعیہ رحمہم اللہ نے دستِ راست کے ساتھ مصافحہ کے مستحب ہونے کی تصریح کی ہے۔

قصہ مختصر! لغت اور سنت و حدیث کا مقتضا یہ ہے کہ صرف دائیں ہاتھ کے ساتھ مصافحہ کرنا مستحب ہے۔ رہا دو ہاتھوں سے مصافحہ کرنا تو اس کی دلیل حماد کے اثر[2] کے سوا کوئی نہیں ہے، جب کہ یہ اثر اہلِ لغت کے کلام اور حدیث کے ظاہر کے اقتضا کے خلاف ہے۔ صاحبِ درمختار اور دیگر ائمہ حنفیہ نے جو دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنے کی سنیت کی تصریح کی ہے تو اس سلسلے میں سنتِ مطہرہ سے کوئی صریح دلیل اور صحیح نص معلوم نہیں ہو سکی، کیوں کہ صحیح یا حسن حدیث کے سوا سنیت کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ہمارے شیخ قاضی حسین بن محسن الانصاری یمنی ۔سلمہ اللہ تعالیٰ۔ نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔



[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩٠٩)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥/٢٣١١)

41

سماع کی حلت وحرمت کا مفصل بیان

سوال سماع مباح ہے یا مکروہ یا حرام یا اہلِ (علم) کے اختلاف کے ساتھ مختلف؟ یا اگر دف، سرنا، ضوج اور پازیبوں کی جھنکار کے ساتھ سماع ہو تو حرام ہے اور ان چیزوں کے بغیر ہو تو مباح ہے۔ اور اگر مباح ہے تو اس کے مباح ہونے کی دلیل کیا ہے؟ سب سے پہلے اس کو کس نے ایجاد کیا تھا؟ زمانۂ نبوت میں سماع تھا یا نہیں؟ کسی صحابی نے سماع کیا ہے یا نہیں؟

یہ جو لوگ کہتے ہیں کہ کفار کے دلوں کو بے چین و پریشان کرنے کی غرض سے عثمان رضی اللہ عنہ نے طبل خانہ بنایا تھا، یہ خبر صحیح ہے یا نہیں؟ بعض فقرا نے یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ بنو نجار کے پاس آئے اور دیکھا کہ وہ باہم جھوم رہے ہیں اور ان پر وجد طاری ہے تو آپ ﷺ بھی اس طرح وجد میں آ گئے کہ آپ ﷺ کے کندھے مبارک سے چادر گر گئی، یہ حدیث صحت کے درجے کو پہنچی ہے یا نہیں؟ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ عبداللہ بن جعفر نے بہت زیادہ وجد کا مظاہرہ کیا، اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ اپنے گھر میں بچیوں کے گانے کا سماع کر کے وجد میں آ گئے اور کہا: "إن الكريم طروب" "بلاشبہہ کریم تو وہ ہے جو بے خود اور مست ہے۔" یہ روایت ثابت ہے یا نہیں؟ مساجد میں سماع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب سماع کا مسئلہ بڑے مسائل سے ہے۔ امت کے سلف و خلف نے اس مسئلے میں اختلاف کیا ہے۔ اس میں طرق ایسے متباین ہیں کہ اس مسئلے کے علاوہ کم ہی کسی مسئلے میں اس قسم کا تباین پایا جاتا ہے۔ اہلِ علم نے اس مسئلے پر الگ کتابیں تصنیف کی ہیں، جن میں کسی عقل مند کو بات کرنے کی اور کسی مخالف کو مخالفت کرنے کی گنجایش باقی نہیں چھوڑی ہے۔ من جملہ ان تصنیفات کے ایک وہ رسالہ ہے جو شیخ عالم زاہد ابو العباس عماد الدین احمد بن ابراہیم واسطی شافعی (متوفی ۶۹۴ھ) نے تحریر کیا ہے جو چند فصلوں پر مشتمل ہے۔ ایک رسالہ شیخ قطب الدین ابو الخیر محمد الخیفری الشافعی مفتی شام (متوفی ۸۹۴ھ) کا ہے۔ ایک رسالہ قاضی ابو الطیب کا ہے۔ ایک رسالہ ابو محمد بن قتیبہ نے تالیف کیا ہے۔ استاد ابو منصور بغدادی کا بھی ایک رسالہ ہے۔ ایک رسالہ عبد الملک بن حبیب مالکی کا ہے۔ ابو محمد بن حزم کا رسالہ۔ حافظ ابو عبداللہ بن طاہر کا رسالہ۔ کمال الدین جعفر ادفوی کا

رسالہ۔ حافظ شمس الدین محمد بن قیم الجوزیہ کا رسالہ۔ حافظ عماد الدین بن کثیر کا رسالہ اور طرطوسی کی وہ کتاب جو "كشف القناع عن مسئلة السماع" کے نام سے موسوم ہے۔ اس پر ایک کتاب "البلغة والاقناع في حل شبهة مسئلة السماع" ہے جو شیخ عماد الدین نے تالیف کی ہے، اس کے علاوہ بھی اس مسئلے پر بہت سی کتابیں تالیف کی گئی ہیں۔

قصہ کوتاہ! اس مسئلے میں لوگ چار گروہوں میں تقسیم ہو چکے ہیں:

① ایک گروہ نے اس کو مستحسن کہا ہے۔

② دوسرے نے اس کو مباح قرار دیا ہے۔

③ تیسرے نے اس کو مکروہ ٹھہرایا ہے۔

④ جب کہ ایک جماعت نے اس کو حرام کہا ہے۔

ان گروہوں میں سے ہر ایک کی پھر دو قسمیں ہیں: بعض نے تو اس پر مطلقاً بات کی ہے اور بعض نے اس کو بعض شروط کے ساتھ مقید کیا ہے، مگر اس جگہ اقوال کی چھان بین کرتے ہوئے ان کی تہ تک پہنچنا اور ان کے قائلین کو ان کے دلائل ذکر کرتے ہوئے اور ان کو ایک دوسرے پر ترجیح دیتے ہوئے، بیان کرنا ہمارا مقصود نہیں ہے، اگرچہ سوال ان کو متضمن ہے، کیونکہ یہ تفصیل طوالت پیدا کرے گی، جب کہ وقت اس تفصیل کی گنجایش نہیں رکھتا۔ نیز سوال کا یہ جواب تصنیف کی حیثیت نہیں رکھتا، بلکہ یہ تو صرف افتا و فتوے کا مقام ہے جس میں اختصار کرنا ایک جاری و ساری عادت و طریقہ ہے۔ لہٰذا اس جگہ صرف مذاہبِ اربعہ کے بیان ہی پر اقتصار و اکتفا کیا گیا ہے، جو دینِ حنیفی کے ارکان اور خانۂ ایمان کے قواعد کے مقام میں ہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ نے ایک سائل کے جواب میں کہا تھا: ہمارے نزدیک تو فاسق لوگ یہ (سماع) کیا کرتے ہیں۔ اصحابِ مالک کی کتابوں میں لکھا ہوا ہے کہ جب کوئی شخص لونڈی خریدے اور خریدنے کے بعد معلوم ہو کہ وہ تو مغنیہ (گلوکارہ اور گائیکہ) ہے تو اس کو اس عیب کی بنا پر بائع کو یہ لونڈی واپس کرنے کا اختیار ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اپنے بیٹے عبداللہ کو جواب دیتے ہوئے فرمایا: اے میرے بیٹے! غنا (گانا) دل میں نفاق پیدا کرتا ہے۔ پھر انھوں نے امام مالک رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا قول ذکر فرمایا۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے کتاب آداب القضاء میں کہا ہے: گانا ایک ایسا مکروہ لہو و لعب ہے جو باطل کے مشابہ ہے۔ انھوں نے مصر میں اپنے اصحاب سے کہا: میں بغداد میں اپنے پیچھے ایک چیز کو چھوڑ کر آیا ہوں، جس کو زندیقوں نے ایجاد کیا ہے، وہ اس کا نام تغبیر رکھتے ہیں، جس کے ذریعے وہ لوگوں کو قرآن (سننے) سے روکتے ہیں۔ جب تغبیر

کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول ہے، حالانکہ تعبیر تو صرف دنیا سے بے رغبت کرنے والے اشعار سے عبارت ہے اور جس وقت گانے والا یہ اشعار پڑھ رہا ہوتا ہے تو حاضرینِ مجلس میں سے کوئی اوزانِ شعریہ کے موافق کسی چمڑے پر یا تکیے پر کوئی چھڑی مارتا ہے، تو ذرا سوچنا چاہیے کہ موجودہ دور کے سماع کا کیا حال ہوگا، جس میں ایسے رقیق شعر پڑھے جاتے ہیں، جن میں (محبوب کے) قدو قامت، ڈیل ڈول، اٹھنے بیٹھنے، بالوں، کمروں، رخساروں، عاشقوں، معشوقوں، وصل و ہجر، آنے جانے اور وفا و جفا کا ذکر ہوتا ہے۔ اور جب تک ان اشعار کو ایسے مغنی نہ گائیں جو خوب صورت، نرم آواز والے، نرم و نازک صورت والے، خوش کن حرکات والے، بہت سی تفریحات والے اور الٰہی محبت و آیات سے فارغ دلوں پر اثر انداز ہونے والے نہ ہوں اور اس کے ساتھ خوش مزاج ایلچی اور انواع و اقسام کی ملاہی و مناہی نہ ہوں اور وہ رنگا رنگ شمعوں سے سجی محفل میں شہر کے نوجوانوں کی موجودگی میں نہ گائے جائیں (تو وہ جچتے ہی نہیں) تو ایسی سماع کی مجلس کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا کیا قول ہوگا؟!

لہٰذا اس میں کوئی شک و شبہہ نہیں کہ اس قسم کے سماع کی اباحت کا قائل دین میں ایک نئی چیز ایجاد کرنے والا اور مومنوں کے اندر ایک بدعت کو رواج دینے والا ہے۔ احمد واسطی نے کہا ہے کہ یہ ایک ایسی بدعت ہے جو (نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے) دو سو سال بعد بغداد میں ظاہر ہوئی۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس پر کلام کیا ہے اور اس دور کے سماع کے قائلین کا رد کیا ہے۔ انتہیٰ

سماع کی احسن قسم یہ ہے کہ کسی نیک آدمی سے اندوہ گیں آواز میں نادر اشعار سنے جائیں اور وہ سماع اس کو بابِ الٰہی سے انقطاع اور عالمِ پناہ سے مناجات کی لذت کے فوت ہو جانے پر غم و زاری پر ابھارتا ہے اور وہ اس کے ذریعے اللہ کی طرف رجوع کرنے اور اس کی عبادت کرنے کے لیے ہوشیار ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس کے بجائے وہ کسی رجوع کرنے والا دل رکھنے والے اور نفع بخش تدبر کرنے والے خوش آواز قاری اور دلنواز تلاوت کرنے والے سے قرآن مجید کا سماع کرے یا ایمان کی شیرینی کے ذوق و شوق کے ساتھ خود تلاوت کرے تو اس کے لیے ان اشعار کے سننے سے کئی گنا زیادہ نفع بخش ہوگا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا بھی بس یہی سماع تھا۔ انھی کے بارے میں اللہ عزوجل کا یہ ارشاد ہے:

﴿ وَاِذَا سَمِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَى الرَّسُوْلِ تَرٰٓى اَعْيُنَهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ ﴾

[المائدة: ۸۳]

''اور جب وہ سنتے ہیں جو رسول کی طرف نازل کیا گیا تو تو دیکھتا ہے کہ ان کی آنکھیں آنسوؤں سے بہ رہی ہوتی ہیں، اس وجہ سے کہ انھوں نے حق کو پہچان لیا۔''

ایک دوسرے مقام پر فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ ﴾

[زمر: ۲۳]

''اس سے ان لوگوں کی کھالوں کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں جو اپنے رب سے ڈرتے ہیں، پھر ان کی کھالیں اور ان کے دل اللہ کے ذکر کی طرف نرم ہو جاتے ہیں۔''

سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ جب وہ قرآن مجید کی تلاوت فرماتے تو وہ رونے پر قابو نہ رکھ پاتے۔ ایسے ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ جب قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہوئے مذکورہ بالا آیتِ کریمہ پر پہنچتے تو ان کی آنکھوں سے آنسوؤں کی بارش شروع ہو جاتی اور وہ غم سے نڈھال ہو کر گر پڑتے اور ایک دو دن تک گھر سے باہر نہ آتے، حتی کہ لوگ یہ سمجھ کر کہ وہ بیمار ہیں، ان کی عیادت کو جاتے۔

لیکن شیطان لعین نے بہت سے باطل پرست جاہلوں کو اس راہ سے ہٹا دیا اور آلاتِ موسیقی کا رسیا بنا دیا۔ اپنے مکر وغرور کو ان کی نگاہ میں جلوۂ استحسان بخش دیا، حتی کہ ان جاہلوں نے قرآن مجید کو چھوڑ دیا اور غنا وسماع کو محبوب ومنظور بنا لیا۔

آوازوں کا خشوع، حرکات کا تھمنا، دلوں کے ساتھ متوجہ ہونا، پوشیدہ خیالات کا اترنا، نشئی آدمی کی طرح جھومنا اور ڈولے کھانا اور ایسی چال چلنا جس میں نسوانیت کی جھلک ہو یہ سب کچھ تو آپ نے شیطانی گروہ سے دیکھا اور سنا ہو گا۔ اس جگہ بہت سے دل شکستہ ہوتے ہیں اور بے شمار کپڑے ٹکڑے ٹکڑے ہوتے ہیں۔ ابلیس رجیم کی اطاعت میں اموال خرچ کر کے برباد کیے جاتے ہیں۔ کبھی اس طور پر جیسے گدھا اپنے مدار کے گرد گھومتا ہے اور کبھی مکھی کی طرح جو گھر میں رقص کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ زمین پر ایسے قدموں کے پڑنے سے رحم فرمائے کہ یہ گدھوں اور چارپایوں کے مشابہ کتنے برے لوگ ہیں۔

دشمنانِ اسلام کس قدر ہنستے ہوں گے جب وہ اس طرح کے لوگوں کو دیکھتے ہوں گے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ خواص الاسلام ہیں۔ ان کا تو حال یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی اول تا آخر سارا قرآن مجید سنے تو نہ اس کے جسم پر کوئی حرکت ہوتی ہے اور نہ اس کے دل ہی میں کوئی ہل چل مچتی ہے، نہ اس پر وجد طاری ہوتا ہے اور نہ اس کے شوق کے جذبات ہی مچلتے ہیں۔ مگر جب اس طرح کے لوگ قرآنِ شیطان کو پڑھتے ہیں تو ان کے دلوں سے شیطانی وجد کے چشمے آنکھوں کے راستے پھوٹ نکلتے ہیں، ان کے قدم رقص کرنے لگتے ہیں اور ہاتھ تالیاں بجانے لگتے ہیں اور ان کے اعضائے بدنی میں ایک جنبش اور ارتعاش پیدا ہو جاتا ہے۔ الغرض ان پر پوری مستی طاری ہو جاتی ہے۔ رحمتِ الٰہی کو خسارے والے سودے کے عوض بیچنے والے اس مفتون سے یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ یہ سارا غم واندوہ، بے چینی وبے قراری اور یہ وجد ومستی تجھے تلاوتِ قرآن کے وقت میسر نہیں آتی ہے؟! یہ سارے وجد حکیم وحمید کی

نازل کردہ کتاب کی قراءت پر طاری نہیں ہوتے۔

تلا الكتاب فاطرقوا لا خيفة لكنه إطراق ساه لاهي

''اس (قاریِ قرآن) نے کتاب کی تلاوت کی تو انھوں نے سر جھکا لیے، انھوں نے ایسا کسی ڈر اور خوف کی وجہ سے نہیں کیا، بلکہ یہ ایک بے خبر، بے پروا اور غافل شخص کا سا سر جھکانا ہے۔''

وأتى الغناء فكالحمير تناهقوا والله ما رقصوا لأجل الله

''اور جب اس نے گانا شروع کیا تو لوگوں نے گدھوں کی طرح رینکنا شروع کر دیا، اللہ کی قسم! وہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے رقص نہیں کر رہے ہیں۔''

يا فرقة ما ضر دين محمد وجنى عليه وحله إلا هي

''اے (وہ گمراہ) فرقے! دینِ محمد کو نقصان نہیں پہنچایا، اس کے حق میں جرم کا ارتکاب نہیں کیا اور اس کو مٹانے کی کوشش نہیں کی مگر اسی فرقے نے۔''

دف ومزمار ونغمة شادن أرأيت قط عبادة بملاهي

''(جس فرقے کے پاس) دف، بانسریاں اور مغنی کا نغمہ ہے، کیا آپ نے کبھی لہو ولعب کے آلات کے ساتھ بھی عبادت ہوتی دیکھی ہے۔''

اس شخص نے کیا ہی اچھی بات کہی ہے جس نے ان لوگوں اور ان کے افعال کا مشاہدہ کیا:

ذهب الرجال وجال دون مجالهم زمر من الأوباش والأنذال

''مرد چلے گئے (اور میدان خالی چھوڑ گئے) اور اب ان کے (خالی کردہ) میدانوں میں اوباشوں، کمینوں اور گھٹیا لوگوں کی ایک جماعت مٹر گشت کر رہی ہے۔''

زعموا بأنهم على آثارهم ساروا ولكن سيرة البطال

''ان کا گمان یہ ہے کہ وہ ان (اسلاف) کے نشاناتِ قدم پر چل رہے ہیں، لیکن وہ جھوٹے اور بیکار لوگوں کی سی چال چل رہے ہیں۔''

لبسوا الدلوق مرقعا وتقشفوا كتقشف الأقطاب والأبدال

''انھوں نے پیوند لگی گدڑیاں پہنیں اور قطبوں اور ابدالوں کی طرح درویشی اختیار کی۔''

عمروا ظواهرهم بأثواب التقى وحشوا بواطنهم من الأدغال

''انھوں نے اپنے ظواہر کو تقوے کے لباسوں سے آباد و شاد کیا ہوا ہے اور وہ اپنے بواطن کو عیبوں اور خرابیوں سے بھرے ہوئے ہیں۔''

إن قلت قال الله قال رسوله ... همزوك همز المنكر المتغالي

''اگر تم کہو: اللہ تعالیٰ نے کہا، اس کے رسول ﷺ نے کہا تو تجھ پر نکتہ چینی کریں گے، جس طرح کہ ایک منکر اور حد سے تجاوز کرنے والا عیب جوئی کیا کرتا ہے۔''

أو قلت قد قال الصحابة والأولى ... فالكل عندهم كشبه خيال

''یا تم کہو کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اور پہلے لوگوں نے کہا تو یہ سارے ہی لوگ ان کے نزدیک ایک خیال کی مانند ہیں۔''

ويقول قلبي قال لي عن سره ... عن سر سري عن صفا أحوالي

''وہ کہتا ہے: میرا دل اپنے بھید، میرے بھید کے بھید اور میرے بہترین احوال کی خبر دیتا ہے۔''

عن حضرتي عن فكرتي عن خلوتي ... عن شاهدي عن واردي عن حالي

''میری موجودگی، میری فکر، خلوت، ظاہر، باطن اور حالت کی خبر دیتا ہے۔''

عن صفو وقتي عن حقيقة مشهدي ... عن سر ذاتي عن صفات فعالي

''میرے بہترین وقت، میرے ظاہر کی حقیقت، میری ذات و صفات کی حقیقت کی خبر دیتا ہے۔''

دعوى إذا حققتها ألفيتها ... ألقاب زور لفقت بمحال

''اس دعویٰ کی جب تحقیق کرو گے تو اسے جھوٹی اور محال باتوں پر مشتمل پاؤ گے۔''

تركوا الحقائق والشرايع واقتدوا ... بظواهر الجهال والضلال

''انھوں نے حقائق اور شرائع کو چھوڑ دیا اور جاہلوں اور گمراہوں کی ظاہری باتوں کی اقتدا کی۔''

نبذوا كتاب الله خلف ظهورهم ... نبذ المسافر فضلة الأكال

''انھوں نے اللہ تعالیٰ کی کتاب کو اپنی پشتوں کے پیچھے پھینک دیا، جس طرح کہ مسافر بسیار خور کا فضلہ پھینک دیتا ہے۔''

جعلوا السماع مطية لهواهم ... وغلوا فقالوا فيه كل محال

''انھوں نے سماع کو اپنی خواہش کی سواری بنایا ہے اور اس کے بارے میں نہایت غلو کرتے ہوئے ہر محال بات کہہ ڈالی ہے۔''

وإذا تلا القاري عليهم سورة ... فأطالها عدوه في الأثقال

''اور جب کوئی قاری قرآن ان پر قرآن مجید کی کوئی سورت تلاوت کرتا ہے اور اس کو لمبا کر دیتا ہے تو یہ اس کو بہت بڑے بوجھ شمار کرنے لگتے ہیں۔''

ويقول قائلهم أطلت وليس ذا عسرا فَخَفِّفْ أنت ذو إملال

''ان میں سے کوئی کہنے والا کہتا ہے تُو نے بہت لمبی قراءت کی ہے، حالانکہ یہ کام کوئی اتنا مشکل نہیں، لہٰذا تو اس کو خفیف کر، تو تو اکتاہٹ میں ڈال دینے والا ہے۔''

حتى إذا قام السماع لديهم خشعت له الأصوات بالإجلال

''حتی کہ جب ان میں سماع کا آغاز ہوتا ہے تو اس کے احترام میں ان کی آوازیں پست ہو جاتی ہیں۔''

وتحركت تلك الرؤس وهزها طرب وأشواق لنيل وصال

''ان کے سر (وجد میں آ کر) حرکت کرنے لگتے ہیں اور مستی اور وصال کے حصول کے شوق ان کو ادھر ادھر جھومنے پر مجبور کرتے ہیں۔''

يا فرقة لعبت بدين نبيها كتلاعب الصبيان في الأوحال

''اے اس فرقے کے لوگو! جنھوں نے اپنے نبی کے دین کے ساتھ کھلواڑ کیا ہے! بالکل اسی طرح جس طرح بچے کیچڑ اور دلدل میں کھیلا کرتے ہیں۔''

أشبهتم أهل الكتاب بدينكم والله لا يرضى بذي الأفعال

''تم نے اپنے دین کے ساتھ اہلِ کتاب کی مشابہت اختیار کی ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ ان افعال سے خوش نہیں ہوتا ہے۔''

يا باغي الإحسان يطلب ربه ليفوز منه بغاية الآمال

''اے احسان کے چاہنے والے! جو اپنے رب کو طلب کرتا ہے، تا کہ اس کی جانب سے اپنی امیدوں کو پا لے۔''

انظر إلى هدي الصحابة والذي كانوا عليه في الزمان الخالي

''صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے طریق کی طرف دیکھو اور اس راہ کو تلاش کرو جس پر وہ گذشتہ ایام میں گامزن تھے۔''

اسلك سبيل القوم أين تيمموا خذ يمنة ما الدرب ذات شمال

''اس قوم کی راہ پر چلو، جس راہ کا انھوں نے قصد کیا، دائیں والا راستہ اپناؤ، مطلوب راستہ بایاں والا نہیں۔''

تالله ما اختاروا لأنفسهم سوى سبل الهدى في القول والأعمال

''اللہ کی قسم! انھوں نے اقوال و اعمال میں ہدایت کی راہوں کے سوا کوئی راہ اختیار نہیں کی۔''

درجوا على هدي الرسول ونهجه وبه اقتدوا في سائر الأحوال

''وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی راہ اور ان کے نہج پر چلے اور جمیع حالات میں انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کی۔''

القانتين المخبتين لربهم الناطقين بأصدق الأقوال

''وہ اپنے رب تعالیٰ کے مطیع وفرماں بردار ہیں اور نہایت سچی بات کرنے والے ہیں۔''

ما شابهم في دينهم نقص ولا في قولهم شطح الجهول الغالي

''ان کے دین میں کوئی نقص وعیب ملا ہوا نہیں ہے اور نہ ان کے قول ہی میں غالی قسم کے جاہل کی کوئی خلافِ شرع بات ہے۔''

فهم الأدلة للحيارى من يسر بهداهم لم يخش من إضلال

''وہ حیران و پریشان لوگوں کے لیے دلیل و راہنمائی کا کام دیتے ہیں، جو شخص ان کے طریقے پر چلے گا اس کو گمراہ ہو جانے کا خطرہ نہیں ہوگا۔''

وهم النجوم هداية وإضاءة وعلو منزلة وبعد منال

''وہ ہدایت کے ستارے اور روشنی کے منار ہیں اور وہ بلند و بالا مقام و مرتبے والے ہیں۔''

ولقد أبان لك الكتاب صفاتهم في سورة الفتح المبين الغالي

''کتاب اللہ نے تمھارے سامنے سورۃ الفتح میں ان کی عظیم صفات کو واضح کیا ہے۔''

وبراءة والحشر فيها وصفهم وهل أتى وبسورة الأنفال

''نیز سورت براءت، حشر، دہر اور انفال میں ان کا وصف بیان ہوا ہے۔''

راقم الحروف کو جب ۱۲۸۵ھ میں فریضۂ حج ادا کرنے کے لیے بلدہ مکرمہ مکہ معظّمہ میں جانے کا اتفاق ہوا تو شیخ ابراہیم رشیدی شاذلی کے سلسلہ والوں کو دیکھا کہ حرم محترم مکہ اور مسجد نبوی مدینہ منورہ کے ایک کونے میں کہ وہ توالیِ ضربات کے ساتھ جہری ذکر کے لیے کھڑے حلقہ بندی کر رہے ہیں۔ اس حلقے کے وسط میں خوب صورت چہروں والے جرد مرد بچے بیٹھے ہوئے ہیں اور شوق کو بھڑکانے والے اور قویٰ حیوانیہ کو حرکت دینے والے عشقیہ قصائد و اشعار پڑھ رہے ہیں اور اس ذکر کے دوران میں ایک ایک دو دو بالشت زمین سے اچھل رہے ہیں۔ اس مبارک خانے اور محترم کاشانے میں اس قسم کے عجیب وغریب ذکر کے ادا کیے جانے کو دیکھ کر دل ہل گیا اور سخت ہنگامے کو دیکھ کر اس کے جوازِ اباحت کے حوالے سے دل کو سخت صدمہ ہوا اور زبان سے یہ مصرعہ جاری ہو گیا۔

چو کفر از کعبہ بر خیزد کجا ماند مسلمانی

''جب کعبے ہی سے کفر کی تحریک پیدا ہو تو مسلمانی کہاں رہ جاتی ہے۔'' وليس هذا أول قارورة كسرت في الإسلام.

غربتِ اسلام، آخریتِ زماں اور قربتِ ساعتِ قیام کا تقاضا کرنے والی اس طرح کی بہت سی اشیا ان بلادِ مبارکہ میں لمبے عرصے سے پائی جا رہی ہیں، لیکن ابھی خبر ملی ہے کہ اہالیانِ حرمین شریفین نے حرمِ مکہ اور حرمِ مدینہ منورہ سے اس بدعت کو روک دیا ہے۔ اگر چہ شور وشغب کے بلند ہونے پر مبنی بڑے رذیل اور ٹٹ پونجیے جاہل اور بے وقوف صوفیوں کی آوازیں ہوں گی۔ بہر حال، الحمد للہ تعالیٰ، (مذکورہ رکاوٹ) صورتاً اور حکماً شریعتِ حقہ کے مطابق ہے۔ اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سماع کی مجالس میں حاضر اعیان میں سے کوئی جماعت عالی مقامات واحوال پر پہنچی ہو۔ لہٰذا ان لوگوں پر باطل کے ارتکاب کا اور خیر سے خالی جاہل کی صفات کے ساتھ اتصاف کا حکم کس طرح لگایا جا سکتا ہے، کیونکہ اس دور کے لوگوں کے سماع سے متعلق انکارِ سابق صادر ہوا ہے اور حق تعالیٰ نے سادات، علمائے امت اور اربابِ قلوبِ صادقہ کو اس قسم کی مجالس میں حاضر ہونے سے مبرا رکھا ہے، یہ دیکھو ان کے سیر وشمائل دواوینِ اسلام میں مدون ہیں، کیا ان میں اس طرح کا کوئی ایک بھی سنا یا دیکھا گیا ہے؟! ان لوگوں کا سماع یہ تھا کہ کسی اغیار سے خالی جگہ پر جمع ہوتے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتے تھے اور قرآن مجید کی تلاوت کرتے تھے۔ ان لوگوں میں سے، جو حق کے معاملے میں قدمِ صدق اور قلبِ صادق رکھتے تھے، کبھی تو کوئی دنیا سے بے رغبتی پیدا کرنے والے اور اللہ تعالیٰ کی ملاقات، اس کی محبت، اس کے خوف اور اس سے امید اور دارِ آخرت کی امید دلانے والے اشعار سے کچھ شعر پڑھتا تھا۔ نیز وہ ایسے اشعار پڑھتے تھے جو فترت وغفلت یا بعد وانقطاع یا فائت پر افسوس اور فارط کے لیے تدارک یا عہد کے وفا اور وعدے کی تصدیق اور انھی جیسے دیگر احوال، جو ان کے شایانِ شان تھے، پر آگاہی دینے والے تھے، ایسے شخص کو وہ حادی اور قوال کہتے تھے، ان کا یہ سماع دورِ حاضر کے سماع جیسا نہیں تھا۔

ومن يك وجده وجدا صحيحا فلم يحتج إلى قول المغني

''جس شخص کو صحیح وجد میسر ہو، اس کو مغنی (گانے والے) کے گانے کی ضرورت نہیں ہے۔''

له من ذاته طرب قديم وسكر دائم من غير دن

''اس کو اپنی ذات ہی سے (شراب کے) مٹکے کے (خالی کیے) بغیر ایک قدیم راحت ومسرت اور دائمی مستی حاصل ہے۔''

اس کے باوجود محققین غیر متمکن الحضور کو اس قسم کا سماع کرنے سے منع کرتے ہیں۔ نیز سیدِ طائفہ ابو القاسم جنید نے کہا ہے: جب تم مرید کو دیکھو کہ وہ سماع کا طلب گار ہے تو جان لو کہ اس کے اندر بے کاری کی عادت باقی ہے۔ فضیل بن عیاض نے اس سماع کا نام ''رقية الزنا'' رکھا ہے۔

کسانی کہ یزدان پرستی کنند بر آوازِ دولاب مستی کنند

''جولوگ یزداں پرستی کرتے ہیں وہ رہٹ اور چرخی کی آواز پر مستی کرتے ہیں۔''

نیز جب یہ ایک اختلافی مسئلہ رہا ہے تو مباح کرنے والے کا فعل مانع پر حجت نہیں بنے گا، باوجود اس کے کہ دو گروہوں میں سے ہر ایک گروہ میں ایسے علما و اولیا شامل ہیں جن کی شان و مقام کا انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس سماع کا انکار کرنے والے اس کو مباح اور جائز قرار دینے والوں سے تعداد میں کہیں زیادہ ہیں۔ اگر ان کو برابر بھی مان لیا جائے تو اس بارے میں ثابت شدہ قاعدہ بس اس کو دفع ہی کرنے والا ہے، یعنی جب افعال میں سے کسی فعل میں یا احوال میں سے کسی حال میں یا اذواق میں سے کسی ذوق میں اس طرح جھگڑا کھڑا ہو جائے کہ بعض اس کو صحیح اور بعض اس کو فاسد قرار دیں تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے نزدیک مقبول حجت کی طرف رجوع کرنا واجب ٹھہرے گا اور وہ مقبول حجت وحیِ الٰہی ہے، جس کی طرف پیش آمد احوال اور دلوں کے افعال، خیالات و وجدان لوٹائے جاتے ہیں۔ چنانچہ اس مسئلے کو بھی اس کی طرف لوٹاتے ہیں اور اس کے ذریعے اس کا وزن کرتے ہیں، چنانچہ جو راجح اور صحیح ہو وہ مقبول ہے اور جو باطل، فاسد اور بدعت ہو وہ مردود ہوتا ہے۔

ہر وہ شخص جو اپنے علم وسلوک کی بنیاد اس اصلِ اصیل پر نہیں رکھتا ہے، وہ ''لیس شیئ'' ہے، بلکہ وہ دھوکے میں مبتلا ہے، اگرچہ وہ بڑے مقام و مرتبے والا ہو، اللہ عزوجل کا فرمان ہے:

﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ [الشوریٰ: ١٠]

''اور وہ چیز جس میں تم نے اختلاف کیا، کوئی بھی چیز ہو تو اس کا فیصلہ اللہ کے سپرد ہے۔''

نیز فرمایا:

﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾

[النساء: ٥٩]

''پھر اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ، اگر تم اللہ اور یومِ آخر پر ایمان رکھتے ہو۔''

چنانچہ اللہ و رسول کی طرف لوٹانے کا مطلب کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ کی طرف لوٹانا ہے۔

جب مسئلۂ سماع کو کتاب و سنت کی طرف لوٹایا گیا تو ان دونوں میں سرے سے کوئی ایک بھی دلیل نہ ملی جو اس کے مباح ہونے کی شہادت دیتی ہو، بلکہ ان دونوں میں جو واضح اور صریح حجت ملتی ہے وہ اس کے باطل ہونے ہی کی شہادت دیتی ہے۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [لقمان: ٦]

''اور لوگوں میں سے بعض وہ ہے جو غافل کرنے والی بات خریدتا ہے، تاکہ جانے بغیر اللہ کے راستے سے گمراہ کرے اور اسے مذاق بنائے۔''

چنانچہ عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم اور مجاہد اور مکحول رحمہم اللہ نے کہا ہے: اس آیت میں ''لهو الحديث'' سے مراد گانا ہے، بلکہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس پر تین بار قسم کھائی۔ واحدی نے کہا ہے کہ اکثر مفسرین کا یہی قول ہے۔

نیز فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ ﴾ [بني إسرائيل: ٦٤] ''اور ان میں سے جس کو تو اپنی آواز کے ساتھ بہکا سکے بہکا لے۔'' مجاہد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس میں شیطانی ''صوت'' سے مراد گانا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿ وَالَّذِيْنَ لَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ ﴾ [الفرقان: ٧٢] ''اور وہ جو جھوٹ میں شریک نہیں ہوتے۔'' اس کے بارے میں محمد بن حنفیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس میں ﴿ الزُّوْرَ ﴾ سے مراد گانا ہے۔

نیز اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ اَفَمِنْ هٰذَا الْحَدِيْثِ تَعْجَبُوْنَ ﴿59﴾ وَتَضْحَكُوْنَ وَلَا تَبْكُوْنَ ﴿60﴾ وَاَنْتُمْ سٰمِدُوْنَ ﴾ [النجم: ٥٩، ٦١] ''تو کیا اس بات سے تم تعجب کرتے ہو؟ اور ہنستے ہو اور روتے نہیں ہو۔ اور تم غافل ہو۔'' عکرمہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ حمیر کی لغت میں سمود گانے کو کہتے ہیں۔

رہے سنت و حدیث سے سماع کے باطل ہونے کے دلائل تو وہ بہت زیادہ ہیں۔ من جملہ ان کے ایک حدیث وہ ہے جو ابو داود میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

((اَلْغِنَا يُنْبِتُ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ)) [1] ''گانا دل میں نفاق پیدا کرتا ہے۔''

سنن ترمذی میں ہے:

((نَهَيْتُ عَنْ صَوْتَيْنِ أَحْمَقَيْنِ فَاجِرَيْنِ)) [2] ''میں تم کو دو احمق و فاجر آوازوں سے منع کرتا ہوں۔''

چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں سے ایک آواز وہ بیان کی جو لہو و لعب اور مزامیرِ شیطان کے نغمے کے وقت ہو۔ صحیح بخاری میں ہشام بن عمار سے جزم کے صیغے کے ساتھ تعلیقاً اور مرفوعاً مروی ہے:

((لَيَكُوْنَنَّ فِيْ أُمَّتِيْ قَوْمٌ يَسْتَحِلُّوْنَ الحِرَ وَالْحَرِيْرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ)) [3]

''میری امت میں ضرور ایسے لوگ ہوں گے جو زنا کاری، ریشم، شراب اور آلاتِ موسیقی کو حلال ٹھہرائیں گے۔''

اس حدیث میں موجود لفظ ''معازف'' گانے کے آلے کو کہتے ہیں۔

مگر جو شخص سماع کو مباح قرار دیتا ہے وہ مذکورہ بالا آیات و احادیث کی مختلف تاویلیں کرتا ہے اور احادیث کو ضعیف قرار دیتا ہے اور باطل قسم کے دلائل کے ساتھ ان کا معارضہ اور ان کی مخالفت کرتا ہے۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٩٢٧) اس کی سند میں سلام بن مسکین کا شیخ مجہول ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٢٤٣٠)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٠٥)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢٦٨)

ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف بری ہیں، ہر اس فقیہ سے جو متساہل ہے، ہر اس صوفی سے جو جاہل ہے، ہر اس سالک سے جو حق سے بے کار و بے مشغلہ ہے اور ہر اس غافل متفقہ سے جو اپنے آپ کو حق پر گامزن گمان کرتا ہے، حالانکہ وہ گہرے باطل میں ڈوبا ہوا ہے، اتنا ضرور ہے کہ فقیہ اگرچہ بطالت میں انتہا کو پہنچ جائے تو وہ ضرر میں کم اور خطرے سے دور ہوتا ہے، وہ زیادہ سے زیادہ یہ کہے گا کہ وہ مستوی الطرفین مباح ہے۔ مگر جاہل صوفیہ ۔نعوذ باللہ من ضلالھم۔ تو اس سماع کو اللہ کے قریب کرنے والا شمار کرتے ہیں۔

جبکہ ہم رکن (حجرِ اسود) اور مقامِ (ابراہیم) کے درمیان لیلۃ القدر میں کھڑے ہو کر مباہلہ کرتے ہیں اور ہر قسم کی قسم اٹھاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کسی کے لیے گانے کو مشروع نہیں کیا ہے، نہ یہ اکیلا مشروع ہے اور نہ دف اور سرنا وغیرہ گانے کے آلات کے ساتھ، اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے قرب کا وسیلہ قرار دیا ہے اور نہ خیر کی طرف ذریعہ قرار دیا ہے اور نہ جنت کی طرف جانے والا راستہ قرار دیا ہے اور نہ حق کی طرف سیدھا راستہ قرار دیا ہے۔

ہر وہ شخص جو نبوی گھاٹ پر وارد ہونے والا اور اس کے صاف، خوش گوار اور مزے دار مشرب سے پینے والا ہے اس کے اور گانے وسماع کے درمیان مراحلِ بعیدہ اور منازلِ شاسعہ کا فاصلہ ہے۔ وہی شخص دائمی طور پر سماع کا عادی ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے در کو چھوڑ کر در در کی ٹھوکریں کھانے والا ہو، رقیق شعروں کو لازم پکڑنے والا وہی ہوتا ہے جو کلام اللہ سے کم ہی فائدہ اٹھانے والا ہو۔ ایسا کبھی بھی نہیں ہوتا کہ کوئی نوجوان گانے کا سماع کر کے راحت وسکون محسوس کرتا ہو مگر اس وقت جب وہ عشق وفسق میں مبتلا ہو۔

اے بہت سونے والے مغرور! ان باطل دعووں کو چھوڑ دے اور یہ مت کہہ کہ شیطانی وساوس تیرے اندر موثر نہیں ہیں۔ دور ہو اے نفس! تیرے یہ دعوے ابلیس کے بہت بڑے مکاید اور اس کے حیلے ہیں جن کو وہ تم پر تمام کر چکا اور ختم کر چکا۔ لہٰذا تجھے چاہیے کہ تو بیدار دانش مند اور ہوشیار ارجمند بن کے رہے۔ اپنے نفس کے عیب اور اس کے دھوکے ترک کر دے اور ان کے ترک کے لیے تو گھات لگا اور تو صوفیہ کی فریب کاریوں سے بچ اور ان کی ملمع ساز رخصتوں سے گریز کر۔ اے کاش! اگر چہرے سے پردہ ہٹائیں اور تجھے تیری اصلیت دکھائیں تو دین کے دشمنوں کی ساری بازی گریاں ختم ہو جائیں۔ اگر تیرے کان میں صور کی چیخ پڑ جائے تو تو لہو ولعب کے یہ تمام آلات فراموش کر دے۔ معاملہ واضح ہو جائے تو تجھے معلوم ہو جائے کہ اصل معاملہ کیا ہے اور اس کا صحیح فیصلہ کیا ہے۔ اس فساد کا اصل اور مادہ اذواق ومواجید کی تحکیم ہے اور اسی تحکیم کے ساتھ گمراہی واقع ہوئی ہے۔ ہر وہ شخص جو قوم کے صحیح طریق سے برگشتہ ہو گیا، جائز وممتنع اور صحیح و فاسد میں محاکمہ کیا اور علمِ حق کو اور کتاب وسنت کی برحق نصوص کو ترک کر دیا تو اس کے مصائب بڑھ گئے، ایمان کے معالم بجھ گئے اور چال الٹ گئی، فإنا للہ وإنا إلیہ راجعون. کسی نے کیا خوب کہا ہے ع

کسانیکہ زیں راہ برگشتہ اند　　برفتند و بسیار سرگشتہ اند

''جو لوگ اس راہ سے برگشتہ ہو گئے وہ بہت سرگرداں، حیران و پریشان ہوئے۔''

نیز من جملہ ان قواعد کے کہ فریقین کا کوئی عاقل اس میں شک نہیں کرتا ہے، ایک یہ ہے کہ جب کسی چیز کے بارے میں فیصلہ کرنا مشکل ہو تو اس کے نتیجے اور ثمرے کی طرف نظر دوڑائی جاتی ہے، اگر اس کا نتیجہ فساد اور خرابی کی صورت میں برآمد ہو تو اس کا اس شریعت سے ہونا محال ہے جو شریعت تمام شرائع سے اکمل اور اتم شریعت ہے۔ برطریقِ تنزل یوں کہا جا سکتا ہے کہ بعض عرفا کے حق میں سماع خرابی کا باعث نہیں ہوتا ہے، لیکن یہ محال ہے کہ سماع کی اس مجلس میں اکیلا یہ عارف ہو، بلکہ یہ ضروری ہے کہ اس عارف کے ساتھ سماع کی محفل میں باطل پرست لوگوں کی ایک بہت بڑی جماعت حاضر ہو۔ چنانچہ اس عارف کی خرابی اور فساد اس کی اصلاح سے زیادہ ہو گا۔ لہٰذا جنید رحمہ اللہ نے اخوان و احباب کے فقدان کے وقت سماع سے منع فرمایا اور کہا کہ وہ اصحاب و اخوان جن کے ساتھ ہم سماع کیا کرتے تھے وہ زیرِ زمین جا چکے ہیں۔

بالفرض ہم یہ تسلیم کر لیں کہ حاضرینِ مجلسِ سماع تمام احوال میں اہلِ کمال ہیں، لیکن لامحالہ جاہل لوگ ان کی اقتدا کریں گے۔ سماع کی رخصت دینے والوں کی کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں، جو بھی ان میں غور و فکر کرے گا وہ یہ جان لے گا کہ ان لوگوں کا سب سے زیادہ طاقتور اور قوی شبہہ (مبہم اور غیر واضح دلیل) جنید رحمہ اللہ کی اطاعت کرنا اور ان کے سامنے سر جھکانا ہے۔ اگر کہا جائے کہ تم ان جیسے نہیں ہو تو وہ اس سے یہ حجت قائم کر لیں گے کہ وہ اس کو ایک سال حلال اور ایک سال حرام ٹھہرائیں گے۔

بہرحال سماع فساد اور خرابی سے خالی نہیں ہے، خواہ وہ خرابی واقع ہو یا متوقع ہو۔

غرضیکہ اس معاملے میں صحیح اور درست بات یہی ہے کہ اس کی بنیاد کو ختم کیا جائے اور جزم کے ساتھ اس سے منع کر دیا جائے، خصوصاً اس عجیب زمانے میں اور غریب وقت کہ میں کوئی بھی اس سے توبہ کی راہ اختیار نہیں کرتا اور ہر شخص اپنے آپ کو صدیق سمجھتا ہے مگر اب صدیق کہاں؟!

لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: جس شخص نے بھی صبح کے وقت تصوف کو اختیار کیا تو وہ عصر سے پہلے پہلے بے وقوف ہو گیا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول اس دور کے کبار کے بارے میں ہے جو اصدقا سے بھرا ہوا تھا تو اس دور کا کیا حال ہو گا جس میں صوفیہ کا سرمایہ ساری مخلوق کو حقارت کی نگاہ سے دیکھنا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ سارے ہی پسِ پردہ ہیں اور اِس کے سوا کوئی بھی حاضر نہیں ہے۔ وہ اہلِ حق کو خشک سنی اور خشک مربوط ہونے کا نام دیتا ہے اور کہتا ہے یہ تیرا گھونسلا نہیں ہے لہٰذا یہاں سے اڑ جا، تیرا یہ مقام نہیں ہے تُو یہاں سے نکل جا، کمان اس کے تراشنے والے کو دے دے اور پانیوں کو ان کی گزرگاہوں سے حاصل کر۔

فللحروب رجال يعرفون بها وللدواوين كُتَّاب وحُسَّاب

''جنگوں کے لیے کچھ لوگ ہوتے ہیں جو ان کے ساتھ معروف ہوتے ہیں اور دواوین کے لیے حساب کتاب لکھنے والے اور قلم کار ہوتے ہیں۔''

ان باطل لغویات کا جواب یہ ہے:

اذا انسكبت دموع في خدود تبين من بكا ممن تباكا

''جب رخساروں پر آنسو گریں گے تو ظاہر ہو جائے گا کہ کون رویا اور کس نے رونے والی صورت بنائی۔''

نیز ان زٹلیات کا جواب درج ذیل اشعار ہیں:

فدع صاحب المزمار والدف والغنا وما اختاره عن طاعة الله مذهبا

''بانسری، دف اور گانے والے کو چھوڑ دو اور اس مذہب کو بھی چھوڑ دو جو اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کو ترک کر کے اختیار کیا ہے۔''

ودعه يعش في غيه وضلاله إلى الجنة الحمراء يدعى مقربا

''اس کو اپنی ضلالت و گمراہی میں بھٹکتا ہوا چھوڑ دو، جنتِ حمرا کی طرف تو مقرب ہی کو بلایا جاتا ہے۔''

سيعلم يوم العرض أي بضاعة أضاع وعند الوزن ما خف أو رَبا

''اللہ تعالیٰ کے ہاں پیشی کے روز وہ جان لے گا کہ اس نے کون سا متاع ضائع کیا اور وزن کے وقت کون سا عمل ہلکا ہوگا اور کون سا بھاری ہوگا۔''

ويعلم ما قد كان فيه حياته إذا حصلت أعماله كلها هبا

''وہ جان لے گا اس چیز کو جس میں اس کی حیات تھی، جب اس کے تمام اعمال گرد و غبار بن کر اڑ جائیں گے۔''

یہاں ایک قاعدہ اور بھی ہے اور وہ یہ کہ اگر سالک الی اللہ تعالیٰ کا شرعی علم، اس کے اس طریق میں قدم رکھنے سے لے کر رب تعالیٰ کی ملاقات کے دن تک، کتاب و سنت سے اخذ کردہ نہیں ہے تو اس کا یہ سارا سلوک غیرِ طریق پر تصور ہوگا اور ہدایت و فلاح کے دروازے اس پر بند ہوں گے۔ اس پر شیوخ عارفین کا اجماع ہے، اس کی مخالفت کرتا ہے تو وہی جو راہزن ہے اور ابلیس کا نائب اور چیلہ ہے۔

سید الطائفہ جنید رحمہ اللہ نے کہا ہے: مخلوق پر ساری راہیں بند ہیں مگر جو شخص رسول اللہ ﷺ کے نقشِ قدم پر چلا۔ انھوں نے مزید فرمایا: ہمارا یہ علم کتاب و سنت کے ساتھ مقید ہے، تو جس شخص نے قرآن یاد نہ کیا اور حدیث نہ لکھی تو اس معاملے میں اس کی اقتدا نہ کی جائے گی۔

ابو سلیمان درانی نے کہا ہے: میرے دل میں قوم کے نکات سے کوئی نکتہ وارد ہوتا ہے تو میں دو عادل گواہ کتاب وسنت کے بغیر اس کو قبول نہیں کرتا ہوں۔

ابو یزید نے کہا ہے: میں نے تیس سال مجاہدہ کیا تو مجھ کو علم اور اس کی متابعت سے کوئی اعلیٰ چیز نہ مل سکی۔

بہر حال اس موضوع پر ساداتِ صوفیہ کے اقوال بہت زیادہ ہیں۔ ابو القاسم قشیری کا رسالہ اسی موضوع پر لکھا گیا ہے۔

قصہ مختصر! جس شخص نے (کتاب وسنت کے) علم کے غیر کی طرف رخ موڑا تو اس نے کسی صوفی کے خیال یا فلسفی کے قیاس یا نفس کی رائے کی طرف رخ موڑا، جب کہ قرآن و حدیث سے اخذ کردہ شرعی علم کے بعد متکلمین کے شبہات، متصوفین کے خیالات اور متفلسفین کی آرا کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا ہے۔

واضح طریق اور راہِ حق تو وہی ہے جس کو رسول اللہ ﷺ لائے ہیں، اگر کسی کے ساتھ یہ علم نہیں ہے تو وہ ہلاکتوں میں پڑنے والا ہے۔

خبردار! اس شخص کی بات پر کان نہ دھرنا جو یہ کہتا ہے: جس نے ''خلاق'' سے سماع کیا وہ ''عبدالرزاق'' سے سماع کر کے کیا کرے گا؟! اسی طرح کسی دوسرے کا یہ قول کہ جب تم صوفی کو ''حدثنا'' اور ''أخبرنا'' میں مشغول دیکھو تو اس سے اپنے ہاتھ دھولو اور اسی طرح ایک کا یہ قول ہے کہ ہمیں خرق (عادت، یعنی انوکھی بات) کا علم ہے اور ان کو ورق (کاغذ) کا علم ہے۔ اور اسی طرح کے اقوال وکلمات جن کے بارے میں جو اچھی بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ کہنے والا بس جاہل ہے اور اپنی جہالت کی بنا پر معذور ہے۔ ورنہ اگر عبدالرزاق رحمہ اللہ اور ان جیسے حفاظِ شریعت نہ ہوتے تو اس مغرور (قائل) کو یہ تک معلوم نہ ہوتا کہ استنجا کیسے کرنا ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ نے مغرور قسم کے صوفیہ کے بارے میں کہا ہے: ان پر غرور وتکبر کس قدر غالب آ چکا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے علمِ معرفت، مقامات سے تجاوز کرنے اور قرب تک وصول کے دعوے دار ایک فرقے کا ذکر کیا اور کہا: ان کے الفاظ من گھڑت اور مصنوعی ہیں۔ مجالس میں وہ ان الفاظ کو بار بار دہراتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ الفاظ اولین و آخرین کے علوم سے اعلیٰ ترین ہیں اور وہ مفسرین، محدثین، فقہا اور مختلف قسم کے اہلِ علم کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں عام عوام کو کون کہے، (وہ تو حقیر ہیں ہی) حتی کہ کسان اور جولاہا اپنے پیشے کو ترک کر کے ان کا ہو رہتا ہے۔ وہ ان کے پسندیدہ کلمات کو اچک کر یوں دہراتا ہے، گویا وہ وحی کے ساتھ کلام کر رہا ہے اور راز کی خبر دیتا ہے۔ تمام لوگوں کو اور اہلِ علم کو ہلکا جانتا اور حقیر سمجھتا ہے اور اپنے متعلق وصول إلی الحق اور فنا في اللہ کا دعویٰ کرتا اور کہتا ہے کہ میں مقربین میں سے ہوں، حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں فاسق و فاجر منافقین میں سے ہے اور اربابِ قلوب کے نزدیک جاہل قسم کے احمقوں میں سے ہے۔ انتھی حاصله

اس موضوع پر گفتگو تفصیل کا مطالبہ کرتی ہے اور اس میں سخن سازی کا میدان خاصا وسیع ہے، لیکن:

إلى ديان رب الدين نمضي وعند الله تجتمع الخصوم

''ہم رب الدین دیان (فیصلہ کرنے والے) کی طرف ہی رجوع کرتے ہیں اور اللہ ہی کی طرف تمام مقدمات فیصلے کے لیے جمع ہوں گے۔'' والله يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون.

جہاں تک گانے کے موجد اور اس کے بانیِ اول کا تعلق ہے تو مسند فردوس میں مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«أَوَّلُ مَنْ نَاحَ وَأَوَّلُ مَنْ تَغَنّٰى إِبْلِيسُ»[1]

''سب سے پہلے جس نے نوحہ کیا اور سب سے پہلے جس نے گانا گایا وہ ابلیس تھا۔''

اگر یہ حدیث درجۂ صحت کو پہنچ جائے تو فبہا، ورنہ اس کا معنی و مفہوم کوئی بعید نہیں ہے، کیوں کہ یہ مناسب نہیں ہے کہ خسیس فعل ابلیس کے سوا کسی دوسرے سے ظاہر ہو۔ صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے کہ صدیقِ امت سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس (گانے) کو رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں شیطان کی بانسری قرار دیا اور آپ ﷺ نے اس نام کو برقرار رکھا، اس کا انکار نہ فرمایا اور پھر یہ بدخصلت دنیا میں ہمیشہ موجود رہی۔[2]

ابو ہلال عسکری نے کہا ہے: سب سے پہلے جس نے عربی گانا گایا، وہ طویس ہے، اس بنا پر کہ جب عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما نے کعبے کو گرایا تو ایرانی (معمار) اس کو تعمیر کرتے تھے اور اپنی سُر میں گیت گاتے تھے۔ عرب لوگ ان کے گیتوں کو نقل کرتے ہیں۔ اس مذموم فعل کی ابتدا طویس سے ہونا حد درجہ مناسب ہے، کیوں کہ طویس نامی یہ شخص منحوس ہے۔ یہ نبی مکرم ﷺ کی وفات کے دن پیدا ہوا۔ جس روز اس کا دودھ چھڑایا گیا، اس روز ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے وفات پائی۔ جس دن عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو شہید کیا گیا، اس روز اس کی شادی ہوئی اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے دن اس کے ہاں لڑکا پیدا ہوا، لہٰذا لوگوں نے اس کا نام طویس شوم (منحوس طویس) رکھا، اس کی نحوست کو پورا اور مکمل کرنے والی اس کی یہ بدعتِ شنیعہ ہے کہ زمانے کے پرانے ہونے کے باوجود اس کی جدت روز افزوں ہے، والله المستعان

معاذ اللہ یہ بدعت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی کی ایجاد کردہ نہیں ہے اور نہ ہی ان میں سے کسی نے اس کو اختیار کیا ہے، لہٰذا اس کا زمانۂ نبوت میں ہونا کس طرح درست ہوسکتا ہے، بلکہ اس کے موجد ایسے زندیق اور بے کار رہ کر کھانے پینے والے لوگ ہیں جو اپنی آرزوؤں اور اپنی خواہشات کی لگام ڈھیلی چھوڑے ہوئے ہیں، قطع نظر اس بات کے کہ رب تعالیٰ ان سے راضی ہو یا ناراض۔ حدیث، سیرت، اخبارِ صحابہ اور آثارِ صحابہ پر مشتمل کتابیں موجود ہیں۔ ان میں سے کسی ایک میں بھی بعینہٖ کوئی اثر و ذکر نہیں ملتا، جس سے ثابت ہوتا ہو کہ ان میں سے کسی نے ظاہری

---

[1] الفردوس للديلمي (٢٧/١) اس روایت کی کوئی اصل نہیں ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٤٤)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٩٣١)، صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٩٢)

طور پر یا مخفی طور پر اس کام کو اختیار کیا ہو۔ ان کے ہاں یہ بدعت معروف ہی نہیں تھی، بلکہ اگر وہ کسی شخص کو یہ فعل کرتا ہوا دیکھ لیتے تو لازمی طور پر وہ اس کو طریقہ مثلی سے الگ جانتے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ بعض آلاتِ موسیقی، مثلاً: بانسری وغیرہ موجود تھے، لیکن یہ آلات جانوروں کے چرواہوں اور اہلِ لہو ولعب کے پاس تھے، دین دار لوگ ان کے سننے سے کنارہ کشی کرتے تھے، حتی کہ بعض لوگ ان کی آواز سن کر کانوں میں انگلیاں ٹھونس لیتے تھے۔ راہ چلتے محض اپنے کانوں میں ان کی آواز پڑنے سے اپنی چال تیز کر لیتے تھے۔ وہ لوگ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کے کلامِ پاک کا سماع کرتے تھے جو دلوں کو علام الغیوب کے جوارِ رحمت کی طرف لے جانے والا روحوں کو بلادِ افراح کی طرف چلانے والا، خفتہ کو اعلیٰ مقامات کی طرف برانگیختہ کرنے والا اور ہر صبح و شام دلوں کو حي على الصلاة اور حي على الفلاح کی صدا پر بلانے والا ہے۔ چنانچہ وہی صحیح راہ پر چلنے والے ہیں اور تحقیقی طور پر وہی اللہ تعالیٰ کے چیدہ اور منتخب کردہ ہیں۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے:

فحي على جنات عدن فإنها　　منازلك الأولىٰ وفيها المخيم

''آؤ جناتِ عدن کی طرف وہی تمھاری پہلی منازل ہیں اور انھی میں خیمہ لگانے کی جگہ ہے۔''

ولكننا سبى العدو فهل ترى　　نعود إلى أوطاننا ونسلم

''اور لیکن ہم کو دشمنوں نے قیدی بنا لیا ہے، تو کیا تو سمجھتا ہے کہ ہم چھوٹ کر اپنے وطنوں کی طرف لوٹ پائیں گے۔''

رہی انس رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث کہ جبریل علیہ السلام نے حاضرِ خدمتِ نبوی ہو کر یہ خبر دی کہ فقرائے امت اس کے اغنیا سے پانچ سو سال پہلے ہی جنت میں چلے جائیں گے۔ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی ہے جو شعر پڑھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ شعر سنائے گئے:

قد لسعت حية الهوىٰ كبدي　　لا طبيب لها ولا راقي

''محبت کا سانپ میرے جگر کو ڈس گیا، اس کے علاج کے لیے کوئی طبیب ہے اور نہ کوئی دم کرنے والا۔''

إلا الحبيب الذي شغفت به　　عنده رقيتي وترياقي

''سوائے محبوب کے جس کی محبت میں میں گرفتار ہوں، اسی کے پاس میرا دم اور میرا تریاق و علاج ہے۔''

اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم وجد میں آ گئے، حتی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کندھے مبارک سے چادر گر گئی۔ نیز صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر بھی وجد طاری ہو گیا تو معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کا انکار کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((مَهْ يَا مُعَاوِيَةُ لَيْسَ بِكَرِيْمٍ مَنْ لَمْ يَهْتَزَّ عِنْدَ ذِكْرِ سَمَاعٍ))[1]

[1] تنزيه الشريعة لابن عراق (٢/٢٣٣)

''اے معاویہ! (اس انکار سے) رک جاؤ جو شخص سماع کر کے جھومتا نہیں ہے وہ کریم ومعزز نہیں ہے۔''

مگر یہ روایت بہت واضح جھوٹ اور ہذیان ہے اور یہ ابطل الباطلات ہے، چنانچہ ائمہ حدیث نے اس کے موضوع ہونے کی تصریح کی ہے، اگرچہ یہ بعض بے حیثیت کتابوں میں موجود ہے۔ ہر وہ شخص جو نبی اکرم ﷺ سے اس فعل کے صادر ہونے کو مانتا اور تسلیم کرتا ہے اس کو اپنی انتہائی جہالت پر رونا اور ماتم کرنا چاہیے۔

گھروں میں بجائے جانے والے طبل اور ڈھول یہ کب ایجاد ہوئے، اس کے بارے میں کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ ہاں فقہا نے جنگی طبل اور نقارۂ جنگ کا ذکر البتہ کیا ہے اور کہا ہے: یہ دشمن کو ڈرانے کے آلات میں سے ایک آلہ ہے۔ لیکن میرے نزدیک اگر نیت صحیح ہو اور ضرورت اس کی سخت متقاضی ہو تو یہ ایسی بدعات میں سے ہے جس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کو بدعت اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ آپ ﷺ کے غزوات میں سے کسی بھی موقعے پر کبھی طبل اور ڈھول نہیں بجایا گیا۔ اس بنا پر اگر کوئی شخص آپ ﷺ کا اتباع کرتے ہوئے طبل کو ترک ہی کر دے تو یہ اولیٰ وبہتر ہے، کیوں کہ تمام خیر وبھلائی رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور ترک کا اتباع کرنے میں ہے۔

بعض تفاسیر میں فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ طٰهٰ ۝ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰٓى ﴾ [طٰهٰ: ۱، ۲] کے تحت یہ لکھا ہوا ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ (طٰہٰ) اللہ تعالیٰ کی طرف سے مجاہدین کے طبلوں اور نقاروں کی قسم ہے، جب کہ غالب گمان یہ ہے کہ یہ قول صحیح نہیں ہے۔

رہی وہ حکایت جس میں ہے کہ بنو نجار کے پاس رسول اللہ ﷺ پر وجد طاری ہو گیا تھا تو وہ دروغِ بے فروغ ہے۔ عجب نہیں کہ اس حکایت کے ناقل پر معاویہ رضی اللہ عنہ کا سابقہ قصہ اس افسانے کے ساتھ مشتبہ ہو گیا ہو جس کا باطل ہونا بیان ہو چکا ہے۔ لہٰذا فقرا اس جنس سے نہیں ہیں کہ ان سے احادیث لی جائیں، مگر جو ان کے ہزار میں سے ایک جو صحیح اخبار کو سقیم (بیمار وکمزور) اخبار سے ممتاز کر کے ان کی جان پہچان رکھتا ہو۔

بعض اسلاف نے کہا ہے کہ میں نے صالحین کو احادیث سے زیادہ کسی چیز کے بارے میں جھوٹا نہیں دیکھا، یعنی وہ اپنے حسنِ ظن کی بنا پر ہر کس و ناکس سے حدیث لے لیتے ہیں اور وہ اتنے علم والے نہیں ہوتے کہ حق و باطل کے درمیان تمیز کر سکیں۔

ہم نے اس قسم کے بہت سے لوگوں کو دیکھا ہے کہ جب یہ فقہا سے کوئی حدیث سنتے ہیں یا کسی کتاب میں لکھی ہوئی پاتے ہیں تو اس کے صحیح ہونے کا قطعی فیصلہ دے دیتے ہیں اور اس کے ناقل پر حسنِ ظن کرتے ہوئے اس پر عمل کو مستحسن خیال کرتے ہیں، جب کہ یہ سخت غلطی، بری جہالت اور بہت بڑی گمراہی ہے، کیوں کہ کسی بھی چیز کو اس کے اصل مصادر سے اخذ کرنا چاہیے اور گھر میں اس کے دروازوں سے اندر جانا چاہیے نہ کہ پسِ پشت سے۔ عبداللہ

بن جعفر کا کثرت سے گانا گانا اگر ثابت ہو جائے تو یہ اس کے محاسن میں سے نہیں ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اس کو مباح جانتے ہوں، باوجودیکہ وہ غالبًا یہ گانے اپنی لونڈیوں سے سنتے تھے یا ایسے لوگوں سے جن کے بارے میں کسی قسم کا شک وشبہہ نہیں کیا جا سکتا اور وہ بھی بغیر آلات کے ہوتا تھا نہ کہ بانسریوں اور دیگر آلاتِ موسیقی کے ساتھ۔ درحقیقت یہ ان کے حق میں تسہیل امر ہے اور پہلے یہ بات گزر چکی کہ یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے، اس میں کسی ایک کا بھی قول دوسرے پر حجت نہیں ہے، کیوں کہ ہر ایک کا قول لیا بھی جاتا ہے اور ترک بھی کیا جاتا ہے، سوائے رسول اللہ ﷺ کے قول کے۔

رہا معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول: ''إن الكريم طروب'' ''یقیناً کریم مست اور وجد میں آنے والا ہوتا ہے۔'' تو برتقدیرِ صحت اس کا معنی ومفہوم یہ ہے کہ وہ طبع سلیم اور قلبِ منیب کا مالک ہوتا ہے۔ دل کو وجد میں لانے والی اور مست کرنے والی اشیا اس کو بغیر قصد و ارادہ جنبش میں لے آتی ہیں۔ لہٰذا ان کا یہ قول ہر اس حرکت اور جنبش سے بیزاری کے لیے ہے جو بغیر آہ وزاری کے ہو۔ باوجود اس کے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کے دشمن اور ان کی عیب جوئی کرنے والے لوگ بہت زیادہ ہیں، مگر ان میں سے کسی ایک نے بھی یہ بیان نہیں کیا ہے کہ وہ گانا سنتے تھے اور اس سے متاثر ہوتے تھے۔ جب کہ وہ اس کی بہت زیادہ قدرت اور طاقت رکھتے تھے۔ اور ہم بھی رقیق شعروں کے ساتھ نرم ونازک آواز کے سماع کی لذت کا انکار نہیں کرتے ہیں، بلکہ ہم اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ گانے کا سماع کرنا اور گانے کی جگہوں کا قصد و ارادہ کرنا انسان کے لیے ظاہر و باطن میں ضرر رساں ہے۔ بہت سے عقلا لذیذ اور مزیدار چیزوں کو اس بنا پر ترک کر دیتے ہیں کہ اس سے ضرر میں واقع ہونے کا خدشہ ہوتا ہے۔

مساجد میں گانے اور اس کے سماع کا سوال عجیب ہے۔ اس بات کا خیال بھی نہیں گزرتا کہ ادنیٰ سے ہوش وحواس رکھنے والے عقل مند شخص کے تصور میں بھی یہ معنی ومفہوم آئے گا۔ کبھی سنا گیا ہے کہ یہود ونصاریٰ میں سے کسی نے اس طرح کے قبیح طریقوں سے عبادت کی ہے اور ان رسوا کن اشیا میں سے کسی چیز کو گرجے میں ادا کیا ہو؟ تو ان گھروں میں (یعنی مساجد میں) یہ کس طرح ممکن ہے کہ اس طرح کی لغویات ادا ہوں جن گھروں میں اللہ تعالیٰ نے اپنا ذکر بلند کرنے کی اجازت دی ہے؟ نیز فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا ﴾ [الجن: ١٨]

''اور یہ کہ بلاشبہہ مساجد اللہ کے لیے ہیں، پس اللہ کے ساتھ کسی کو مت پکارو۔''

لیکن اس بدعتی ٹولے نے یہ گمان کیا ہے کہ سماع من جملہ عبادات کے ہے اور وہ اس کو بلند و بالا مقام دیتے ہیں۔ قبحهم الله من قوم يحملهم الجهل على هذا النبأ العظيم، والخطب الجسيم، ويجري

منهم الشيطان الرجيم، مجرى الداء العضال في بدن السقيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب.

یہ جواب افادۂ شیخ علامہ ابراہیم بن جماعہ شافعی رحمہ اللہ کا خلاصہ ہے، جو انھوں نے ۷۷۲ھ میں مسجد اقصیٰ کے دار الخطابہ میں تحریر کیا تھا۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے شرح منتقی میں لکھا ہے: جب دونوں فریقوں کے دلائل سے، جو ہم نے تحریر کیے ہیں، یہ ثابت ہوگیا تو ناظر پر یہ بات مخفی نہیں رہتی کہ محلِ نزاع اگر حرام کے دائرے سے نکل بھی گیا تو وہ اشتباہ کے دائرے سے خارج نہیں ہوا اور مومن وہ ہوتے ہیں جو شبہات سے بھی بچنے والے ہوتے ہیں جس طرح صحیح حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے کہ جس نے ان شبہے والی چیزوں سے اجتناب کیا، اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کو بچا لیا اور جو چراگاہ کے اردگرد منڈلاتا رہے گا، ہوسکتا ہے کہ وہ اس کے اندر واقع ہو جائے۔ خصوصاً جب وہ سماع جس میں (محبوباؤں کے) قد و قامت، ان کے رخساروں، ان کے حسن و جمال، ان کے نخروں اور ان کے ہجر و وصال کا ذکر ہو، نیز اس میں شراب کے دور چلنے کا تذکرہ ہو اور اس میں شرم و حیا اور عزت و وقار کو بالائے طاق رکھ دیا گیا ہو تو اس طرح کے سماع میں ملوث شخص کسی فتنے سے محفوظ نہیں رہ سکتا، اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں اتنا ٹھوس اور سخت موقف رکھتا ہو جو بیان سے باہر ہو۔ اس شیطانی وسیلے کے کتنے ہی ایسے مقتول ہیں جن کا خون رائیگاں جاتا ہے اور کتنے ہی غموم و ہموم کے اسیر ہیں جن کے پاؤں میں عشق و محبت کی بیڑیاں پڑی ہوئی ہیں۔ نسأل الله السداد والثبات.

جو شخص اس مسئلے میں پوری بحث اور تحقیق جاننے کا ارادہ رکھتا ہے وہ میرے اس رسالے کا مطالعہ کرے جس کا نام میں نے "إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع" رکھا ہے۔ انتہٰی

اس میں کوئی شک نہیں بانسریوں کے بغیر مطلق سماع فی نفسہٖ مباح ہے نہ کہ حرام، لیکن نفسِ سماع جو ضمیماتِ منکرات سے خالی ہو، معلوم نہیں کہ وہ کسی دور میں، خصوصاً اس مسئلے میں بحث کی ابتدا سے، کسی کی جانب سے پایا گیا ہو، حتی کہ ان (ضمیماتِ منکرات) سے بچنا گویا محال ہے اور کسی بھی حال میں مباح چیز پر یہ سارا غلو اور مبالغہ کیوں محال نہیں ہوگا، آخر مباح کو چھوڑنے والا اور اپنے دین اور عزت کو بچانے والا قابلِ تعریف ہے جس طرح اس کا مخالف قابلِ مذمت ہے، خوب سمجھ لو۔ والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.



42

شیخ عبدالوہاب نجدی کے عقائد کا بیان اور نجد کا تعارف

سوال وہ عبدالوہاب نجدی جس کی طرف وہابی لوگ منسوب ہیں، وہ کون تھا؟ آیا اس کے عقائد و مقالات اہلِ سنت و جماعت کے مذہب کے موافق تھے یا نہیں اور کیا نجد کے بارے میں کتبِ حدیث میں کوئی خبر وارد ہوئی ہے یا نہیں؟

جواب عام نسبت کرنے والوں نے اس نسبت میں غلطی کی ہے، کیوں کہ عبدالوہاب نے نجد وغیرہ میں کسی مذہب کی طرف دعوت نہیں دی ہے۔ اپنے ملک میں اور اس سے متصل دیگر علاقوں میں اتباعِ سنت، مذاہب کی تقلید کے ترک، شرکیہ کفریہ رسوم اور بدعات و محدثات کے قلع قمع کرنے کی طرف دعوت دینے والے ان کے بیٹے شیخ محمد بن عبدالوہاب تھے، لہٰذا ان کی طرف نسبت تو محمدیہ بنتی ہے نہ کہ وہابیہ۔

چنانچہ صاحبِ نجد شیخ محمد بن عبدالوہاب بن سلیمان بن علی بن محمد بن احمد بن راشد بن یزید بن محمد بن یزید بن مشرف قبیلۂ مضر سے ہیں یا بنوتمیم سے۔ ان کی ولادت ۱۱۱۵ھ میں بلادِ نجد کے عیینہ مقام پر ہوئی۔ انھوں نے وہیں نشوونما پائی۔ قرآن مجید پڑھا اور اپنے والد سے علوم وفنون کا کسبِ فیض کیا۔ ان کا گھرانہ فقہ حنابلہ کا گھرانہ ہے۔ علمی کمالات حاصل کرنے کے بعد حرمین کو روانہ ہوئے، حج کیا اور مدینہ منورہ کی زیارت کی۔ مدینہ منورہ میں ان کو ابو المواہب بعلی دمشقی کے شاگرد اور اہلِ نجد کے عالم شیخ عبداللہ بن ابراہیم مل گئے، چنانچہ انھوں نے ان سے کافی استفادہ کیا اور کسبِ فیض کیا۔ انھوں نے اپنے والد بزرگوار کے ساتھ (۱۱۲۹ھ میں) نجد ہی کے ایک علاقے حریملا کی طرف نقل مکانی کی۔ وہاں ان کے والدِ محترم (۱۱۵۲ھ میں) انتقال کر گئے اور جوارِ رحمتِ الٰہی میں جا سوئے۔ محمد بن عبدالوہاب عیینہ آئے اور چاہا کہ وہاں اسلام کی دعوت کی نشر و اشاعت کا کام کریں، مگر اہلِ عیینہ اس دعوت کی نشر و اشاعت پر راضی نہ ہوئے۔ وہاں سے نکلے، درعیہ کا رخ کیا اور وہاں اقامت اختیار کی۔ امیر درعیہ محمد بن سعود نے، جو آلِ مقرن یا قبیلہ بنوحنیفہ یا بنوربیعہ سے تھا، ان کی اطاعت اختیار کر لی۔ یہ ۱۱۵۹ھ کے لگ بھگ کی بات ہے۔ چنانچہ ان کی دعوت نجد اور بلادِ عرب کے شرق میں عمان تک پھیل گئی۔ وہ ۱۲۰۰ھ کے آگے پیچھے حجاز و یمن کی طرف گئے۔ وہ ۱۲۰۶ھ میں وفات پا گئے۔

یہ محمد بن عبدالوہاب ایک متبع سنت عالم تھے۔ سنتِ مطہرہ کا اتباع ان کے نفس پر غالب تھا۔ ان کے تحریر کردہ رسائل معروف و مشہور ہیں، لیکن دیارِ ہند میں ان کی تالیفات، اِلا ما شاء اللہ تعالیٰ، نہیں پائی جاتیں، ان کے رسائل میں مقبول و مردود دونوں ہی قسم کے اقوال پائے جاتے ہیں۔ ان کے منکرات میں دو خصلتیں زیادہ مشہور ہیں:

① محض ایسے مغالطوں کی بنا پر جن کی کوئی دلیل نہ ہو، اہلِ زمین کو کافر قرار دینا۔

② بلا حجت و دلیل معصوم جانوں کا خون بہانے کی جرأت کرنا۔[1]

رہیں وہ جزئیات جو ان دو خصلتوں کی تابع ہیں وہ حقیر ہیں، اصلاح و تصحیح کے پیشِ نظر ان سے صرفِ نظر کیا جا سکتا ہے۔ ان کے ہم عصر اہلِ علم اور ان کے بعد کے دور کے آج تک کے اہلِ علم کی غالب رد و قدح ان کی انھی دو خصلتوں کے بارے میں ہے۔

سید داود بن سلیمان بغدادی نے ان کے معرضِ رد میں ایک رسالہ لکھا اور اس کا نام ''صلح الاخوان'' رکھا اور اس میں ان کے تلامذہ، اہلِ نجد، عروض اور عمان سے ان کے متبعین پر تنقید کی ہے۔ چونکہ اس رسالے میں مقبول و مردود اور راجح و مرجوح دونوں ہی تھے، لہٰذا قاضی محمد بن علی شوکانی رحمہ اللہ کے شاگرد محدث علامہ شیخ محمد بن ناصر حازمی رحمہ اللہ نے داود اور محمد کے درمیان محاکمہ کرتے ہوئے رسالہ ''فتح المنان في ترجيح الراجح وتزئيف الزائف من صلح الاخوان'' تحریر کیا اور حق کو باطل سے اور درست کو غلط سے جدا کرتے ہوئے کہا:

محمد بن عبدالوہاب رحمہ اللہ کا طریقہ شیخ الاسلام ابو العباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن تیمیہ رحمہ اللہ کے اتباع کے طریقے پر مبنی ہے جو ساتویں صدی ہجری کے اعاظم حفاظ اور افاضل ائمۂ ہدی سے ہیں۔ نیز شیخ شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر بن قیم الجوزیہ کے طریقے میں مقصور ہے جو حافظِ عصر تھے۔ یہ دونوں ہی بزرگ پختہ علم والے باعمل عالم تھے۔ نیز وہ متقی پرہیزگار اور صاف ستھرے کردار کے مالک عادل و منصف تھے۔ انھوں نے اپنی جان کو جوکھوں میں ڈال کر اپنی ذمے داری کو ادا کیا۔ مخلوقِ خدا میں سے جس کسی نے بھی ان دونوں کا اتباع کیا، ان کے اور ان کے علاوہ ان سے پہلے اور ان کے بعد کے علما کے اقوال پر عمل کیا، تو وہ اسی چیز کا اتباع کرنے والا شمار ہوگا جو خاتم النبیین اور سید المرسلین قول، فعل اور تقریر کی شکل میں وحی متلو اور غیر متلو لے کر آئے۔ چنانچہ متبع کے لیے اتنا ہی کافی ہے: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨] ''ہم نے کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں چھوڑی۔'' اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو کتاب و سنت کے بعد کسی چیز کا محتاج نہیں کیا ہے۔

[1] مولف محترم کے زمانے میں اہلِ بدعت کی طرف سے شدید پروپیگنڈے کے زیرِ اثر عام اذہان میں ان کے ان کے متعلق یہ غلط فہمیاں موجود تھیں جس کی طرف مولف نے اشارہ کیا ہے کہ ان کے متعلق یہ دو باتیں ''مشہور'' ہیں جبکہ حقیقت میں یہ محض پروپیگنڈہ تھا۔

فثبتنا الله الكريم بدينه سبيل سواء المصطفى المتثبت

''اللہ کریم نے اپنے دین کی بدولت ہمیں منتخب، ثابت شدہ اور سیدھے راستے پر ثابت قدم رکھا۔''

ومن ظن أن الأمر ليس بممكن وأن ليس إلا اتباع لفرقة

''اور جس نے یہ گمان کیا کہ یہ امر تو ممکن نہیں ہے اور یہ تو صرف ایک فرقے کا اتباع کرنا ہے۔''

فأحباره أربابه دون ربه وقبلته ليست إليه بوجهة

''حقیقی رب کو چھوڑ کر اس کے علما اس کے رب ہیں، اور اس کا اتجاہ قبلہ کی طرف نہیں ہے۔''

وقد كرر الله الحليم منبها بتفسيره القرآن في غير مرة

''اللہ تعالیٰ نے بارہا قرآن مجید میں اس کی وضاحت کی ہے۔''

وبسنة خير المرسلين علومها مسهلة للأخذ في كل بلدة

''خیر المرسلین کی سنت میں بھی اس کی وضاحت ہے جس کے علوم ہر جگہ بہ آسانی حاصل کیے جا سکتے ہیں۔''

چنانچہ یہ دونوں بزرگ (ابن تیمیہ و ابن القیم ﷬) علمائے حنابلہ کے افضل علما میں سے ہیں۔ ان میں سے ایک دوسرے کا اتباع کرتا ہے۔ کچھ اقوال و اختیارات میں یہ دونوں منفرد ہیں، جن کے بعض میں یہ انصاف کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ انصاف ہی کو پسند کرتا ہے اور ان میں سے بعض کی وجہ سے وہ آزمایش میں مبتلا ہوئے۔ رحمهما الله تعالىٰ.

ان دونوں کے حالاتِ زندگی کتاب ''إتحاف النبلاء'' میں مفصل مرقوم ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذاہبِ اربعہ کے علما نے اپنے اپنے دور میں ان کی تعریفیں کی ہیں۔ نیز یہ کہ وہ ان کے اجتہاد کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہونے اور ولایت و ہدایت کے بلند مقام پر پہنچے ہوئے ہونے کے قائل تھے۔

غرضیکہ صاحبِ نجد نے اپنے طریقے کو ان دونوں بزرگوں کے طریقے پر اختیار کیا اور اپنی زبان و بیان اور سیف و سنان کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کیا اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا اہتمام کیا۔ چونکہ اکثر لوگوں کے دل خواہش پرست اور بدعات میں مبتلا تھے، لہٰذا ان میں سے اکثر پر یہ طریق گراں گزرا۔ چنانچہ دنیا طلب علمائے سوء اور عام جہلا ان کے خلاف زبانی طور پر مدافعت کرتے ہوئے لڑنے کو اٹھ کھڑے ہوئے۔ مختلف قسم کے جھوٹ گھڑ کر اور بہتان بازی کرتے ہوئے ان کو بدنام کیا اور لوگوں کو ان کے اقوال و افعال اختیار کرنے سے سختی سے منع کیا۔ انھوں نے عوام کے ذہن میں یہ بات بٹھا دی کہ ان کا طریقہ ایک نیا مذہب ہے اور ان کا مختار مذہب ایک نادرست طریقہ ہے، جب کہ نفس الامر میں بات ایسی نہیں ہے، کیوں کہ وہ دراصل حنبلی المذہب تھے اور حنابلہ اتباعِ سنت میں تمام امت سے پیش قدم ہیں، جس طرح ان کے امام جناب امام احمد بن حنبل سنیوں کے امام الائمہ تھے اور ان کا

مذہب یہ ہے کہ سنت کے ساتھ تمسک کیا جائے، خواہ وہ ضعیف حدیث کے ذریعے سے ثابت ہو اور لوگوں کی تقلید کو چھوڑ دیا جائے، خواہ ان کی رائے کتنی قوی ہو۔ لہٰذا انھوں نے اپنی کوئی تالیف وتصنیف نہیں کی اور لوگوں کو اپنے فتاویٰ جمع کرنے سے روک دیا۔ معتزلہ کے ساتھ ان کے معرکے میں ان سے جس قسم کی استقامت کا مشاہدہ کیا گیا وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے علاوہ کسی کی جانب سے وہ استقامت دیکھنے کو نہیں ملتی ہے، حتی کہ مورخین نے کہا ہے کہ اگر احمد بن حنبل رحمہ اللہ نہ ہوتے تو دنیا میں اہلِ سنت کا مذہب باقی نہ رہتا۔ ان کے اہلِ مذہب میں ہمیشہ مجتہد گزرے ہیں۔ ابن تیمیہ اور ابن القیم رحمہما اللہ بھی من جملہ ائمہ مجتہدین کے ہیں۔ انھوں نے سنت کی ترویج اور گمراہ فرقوں کی بدعات کے قلع قمع میں بہت سی جہود اور کوششیں کیں۔ چنانچہ چاروں مذاہب کے مقلدین نے علم وعمل میں ان کے بلند مرتبہ ہونے کی شہادت دی ہے اور اپنی کتابوں میں ان سے نقل و روایت کی ہے۔ ہر مذہب کے وہ متعصب لوگ جو کتاب وسنت کے علوم سے بہرہ مند نہ ہوئے، نری تقلید کرتے رہے، لوگوں کی آرا کے پیچھے لگے رہے اور شارع کے اتباع کی حلاوت وشیرینی سے دور پڑے رہے، ان کے علاوہ محدثین ومفسرین علما، محققین فقہا اور عارفین صوفیہ میں سے کسی ایک نے بھی ان کے حق میں کوئی حقارت آمیز لفظ نہیں بولا ہے، بلکہ ان کے دواوین ان دو بزرگوں کی مدح سرائی میں ایسے بھرے ہوئے ہیں کہ انھوں نے قدیماً وحدیثاً اہلِ علم میں سے کسی دوسرے کے حق میں اس طرح کی مدح وتعریف کم ہی کی اور لکھی ہے۔

چنانچہ محمد بن عبدالوہاب رحمہ اللہ نے بھی ان کی روش اختیار کی۔ مخلوقِ خدا کو اتباع کی طرف کھینچا۔ امت کو اتباع کی طرف دعوت دینا فی نفسہ ایک محمود امر ہے، تاکہ ہر کسی کو اس (اتباع) کی توفیق نصیب ہو اور وہ اس سعادتِ عظمیٰ سے بہرہ مند ہو۔ اس دعوت کے لشکریوں کے مابین جو اقوال و افعال خلافِ سنت واقع ہوئے، جیسے: اہلِ ارض کی عمومی تکفیر اور مخالفین کی خون ریزی تو بلاشک وشبہہ یہ غلطی ہے، لیکن امیرِ لشکر جب تک اس سے واقف اور اس پر راضی نہ ہو، وہ زیرِ عتاب و ملامت نہیں آتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ترکِ تکفیر ہی زیادہ قوی دلیل اور زیادہ واضح سبیل ہے، اگرچہ کوئی قائل اس کا قائل بن جائے۔ چنانچہ اس بارے میں شیخ محمد بن عبدالوہاب رحمہ اللہ اور ان کے متبعین پر ولاء و براء کے بارے میں کلام مختلط ہو گیا، جب کہ ان دونوں کے درمیان فرق صاف ظاہر ہے، کیونکہ کسی شخص کے دائرۂ اسلام میں رہتے ہوئے بھی اس سے براءت واقع ہو جاتی ہے، جب کہ کافر اس دائرے سے باہر جا چکا ہوتا اور اسلام کا پٹہ اپنی گردن سے اتار چکا ہوتا ہے۔ قواطع کی مخالفت تکفیر کا ماخذ نہیں ہے، بلکہ اس کا ماخذ سنداً و دلالتاً سمعی اور قطعی دلائل کی مخالفت ہے۔

اس موضوع پر مختصر بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَآدُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَوْ كَانُوْٓا اٰبَآءَهُمْ اَوْ اَبْنَآءَهُمْ اَوْ اِخْوَانَهُمْ اَوْ عَشِيْرَتَهُمْ ؕ اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ وَاَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِّنْهُ ؕ وَيُدْخِلُهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ؕ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ ؕ اُولٰٓئِكَ حِزْبُ اللّٰهِ ؕ اَلَآ اِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]

''تو ان لوگوں کو جو یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، نہیں پائے گا کہ وہ ان لوگوں سے دوستی رکھتے ہوں جنھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی، خواہ وہ ان کے باپ ہوں، یا ان کے بیٹے، یا ان کے بھائی یا ان کا خاندان۔ یہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اس نے ایمان لکھ دیا ہے اور انھیں اپنی روح کے ساتھ قوت بخشی ہے اور انھیں ایسے باغوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی، ان میں ہمیشہ رہنے والے ہیں، اللہ ان سے راضی ہو گیا اور وہ اس سے راضی ہو گئے۔ یہ لوگ اللہ کا گروہ ہیں، یاد رکھو! یقیناً اللہ کا گروہ ہی وہ لوگ ہیں جو کامیاب ہونے والے ہیں۔''

چنانچہ یہ آیت اسی موضوع کے قواعد میں سے ایک قاعدہ ہے اور اس موضوع کی مراد کی محافظت کی طرف دواعی میں سے ایک داعیہ ہے۔ اسی طرح حدیث: ((اَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ)) [1] ''(جنت میں) آدمی اس کے ساتھ ہوگا جس سے وہ (دنیا میں) محبت رکھتا ہے۔'' صحیح اور بلا خلاف ہے۔ چنانچہ اس کے شواہد اور طرق بہت زیادہ ہیں۔ سنن میں ابوذر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث ہے:

((أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ الْحُبُّ لِلّٰهِ وَالْبُغْضُ لِلّٰهِ)) [2]

''اعمال میں سے افضل عمل اللہ کے لیے محبت کرنا اور اللہ ہی کے لیے بغض رکھنا ہے۔''

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً مروی ہے، جسے امام حاکم رحمہ اللہ نے اپنی مستدرک میں تفسیر سورت آل عمران میں بیان کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے:

((اَلشِّرْكُ فِيْ هٰذِهِ الْأُمَّةِ أَخْفیٰ مِنْ دَبِيْبِ النَّمْلِ وَأَدْنَاهُ أَنْ تُحِبَّ عَلیٰ شَيْئٍ مِنَ الْجَوْرِ وَتُبْغِضَ عَلیٰ شَيْئٍ مِنَ الْعَدْلِ وَهَلِ الدِّيْنُ إِلَّا الْحُبُّ فِي اللّٰهِ وَالْبُغْضُ فِي اللّٰهِ)) [3]

''شرک چیونٹی کے رینگنے سے بھی زیادہ مخفی طریقے سے اس امت میں در آتا ہے اور اس کا ادنیٰ درجہ یہ

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٥٨١٦) صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٦٤٠)

[2] سنن أبي داود، رقم الحدیث (٤٥٩٩) اس کی سند میں یزید بن ابی زیاد ضعیف، مدلس اور مختلط ہے اور ''رجل'' مجہول ہے۔ لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔ البتہ اس موضوع پر دیگر صحیح روایات موجود ہیں۔

[3] المستدرك للحاکم (٣١٩/٢) ضعیف الجامع (٣٤٣٢) اس کی سند میں عبدالاعلیٰ راوی ضعیف ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحادیث الضعیفة (٣٧٥٥)

ہے کہ تم ظلم میں سے کسی چیز پر محبت کرو اور عدل میں سے کسی چیز پر بغض رکھو، جب کہ دین تو صرف اللہ کے لیے محبت کرنے اور اسی کے لیے بغض رکھنے کا نام ہے۔''

مسند احمد میں صحیح سند کے ساتھ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کہتے ہیں کہ ہم نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((أَيُّ عُرَى الْإِسْلَامِ أَوْثَقُ؟)) قَالُوْا: اَلصَّلَاةُ، قَالَ: ((حَسَنَةٌ، وَمَا هِيَ بِهَا؟)) قَالُوْا: اَلزَّكَاةُ، قَالَ: ((حَسَنَةٌ، وَمَا هِيَ بِهَا؟)) قَالُوْا: صِيَامُ رَمَضَانَ، قَالَ: ((حَسَنٌ، وَمَا هُوَ بِهِ؟)) قَالُوْا: اَلْحَجُّ، قَالَ: ((حَسَنٌ، وَمَا هُوَ بِهِ؟)) قَالُوْا: اَلْجِهَادُ، قَالَ: ((حَسَنٌ، وَمَا هُوَ بِهِ؟)) قَالَ: ((إِنَّ أَوْثَقَ عُرَى الْإِسْلَامِ أَنْ تُحِبَّ فِيْ اللّٰهِ وَتُبْغِضَ فِيْ اللّٰهِ عَزَّوَ جَلَّ)) [1]

''اسلام کا کون سا کڑا (حصہ) زیادہ مضبوط و محکم ہے؟ انھوں (صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) نے عرض کی: نماز، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اچھی ہے (یہ نماز)، اس کے ساتھ اور کون سا حصہ؟'' انھوں نے کہا: زکات، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''(وہ بھی) اچھی ہے، پھر اس کے بعد کون سا حصہ؟'' انھوں نے کہا: حج، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اچھا ہے (وہ حج) مگر اس کے ساتھ اور کون سا حصہ؟'' انھوں نے عرض کی: جہاد، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''وہ (جہاد بھی) اچھا ہے، پھر اس کے ساتھ اور کون سا حصہ؟'' (پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ہی) فرمایا: ''اسلام کا زیادہ مضبوط و محکم حلقہ (حصہ) یہ ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کے لیے محبت کرو اور اللہ عزوجل ہی کے لیے بغض رکھو۔''

یہ تمام احادیث اس محبت کے بارے میں ہیں جو محبت دین، ایمان، اسلام اور توحید کو اختیار کرنے، شرک، بدعت اور تقلید کے ترک اور سنت کو اخذ کرنے اور اتباع کو اختیار کرنے کے ساتھ مومنوں، متقیوں، مسلمانوں، موحدوں اور اتباع کرنے والوں کو دل کی اتھاہ گہرائیوں سے ہوتی ہے۔

جہاں تک دوسروں کو نفع پہنچانا، اچھے اخلاق سے پیش آنا، بھلائی کرنا، غصے کو پی جانا اور مہمان کی عزت کرنا، جیسے اچھے اخلاق کا تعلق ہے تو تمام مخلوق کے ساتھ ان اخلاقیات کا مظاہرہ کرنا مستحب ہے، سوائے اس کے جو کسی فساد یا خرابی کا باعث بنتے ہوں، جیسے: ذلت و رسوائی، چنانچہ صرف دشمن کے ساتھ ان کو نہ کرنا چاہیے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيٰرِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَيْهِمْ ۭ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ ﴾ [الممتحنة: ٧]

''اللہ تمھیں ان لوگوں سے منع نہیں کرتا جنھوں نے نہ تم سے دین کے بارے میں جنگ کی اور نہ تمھیں

---

[1] مسند أحمد (٢٨٦/٤) مسند الطيالسي (١٠١/١) شواہد کی بنیاد پر یہ روایت حسن کے درجے میں پہنچ جاتی ہے۔

گھروں سے نکالا کہ تم ان سے نیک سلوک کرو اور ان کے حق میں انصاف کرو، یقیناً اللہ انصاف کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔''

رہا تقیہ تو وہ ایسے شخص کے حق میں جائز ہے جو ظالم حکمران کے ظلم سے ڈرتا ہو۔

اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ ان (دشمنوں) کے لیے مال خرچ کرنا اور ان کو نفع پہنچانا جائز ہے اور اس کو مدارات، مداہنت اور مخالقت سے تعبیر کرتے ہیں اور ہر وہ کام جو دنیا داری کے لیے ہو، وہ حرام ریاکاری ہے۔ یہاں کئی اقوال کے ساتھ بحث ہوسکتی ہے مگر اس طرح بات طول پکڑ جائے گی۔

چنانچہ اگر کوئی شخص کفر حقیقی صریح کے درمیان اور کفرِ مجازی محتمل کے درمیان فرق کرنے کا طریقہ اختیار کرے تو یہ اختلاف لفظی ہے، تباین کا موجب نہیں ہوگا، کیوں کہ کفر کی اصل حقیقت کتاب اللہ کی کسی معتمد چیز کو جھٹلانا یا اللہ کے رسولوں -علی نبینا وعلیھم الصلاۃ والسلام- میں سے کسی نبی کی تکذیب کرنا یا شرائع میں سے کسی چیز کو جھٹلانا ہے جس کا دینِ اسلام سے ہونا لازمی طور پر معلوم و معروف ہو۔ لہٰذا اس معنی و مفہوم میں خود ائمہ میں سے کسی امام کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف و اشکال جو اس قابل ہے کہ اس سے ڈرتے ہوئے پرہیز کیا جائے تو وہ اس شخص کے حق میں ہے جو منصوص علیہا ارکانِ اسلام پر قائم ہے اور اس کا اسلام منصوص علیہ ہے، آیا اس پر صریح کفر کا اطلاق کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

اگر وہ دین میں لازمی طور پر معلوم و معروف بعض یا اکثر مسائل میں اختلاف کرتا ہے اور اس کے احوال کے قرائن سے یہ معلوم ہوا ہے کہ اس اختلاف سے اس کا مقصود ان بعض یا اکثر مسائل کی تکذیب کرنا نہیں ہے اور اس کی حالت ہم پر ملتبس ہوگئی ہے۔ وہ تمام انبیا اور کتبِ ربانیہ کی تصدیق کا اظہار کرتا ہے، البتہ اعتقاد اور سمعاً وعقلاً ادلہ جلیلہ سے ٹکرانے و اختلاف میں سخت غلطی کا مرتکب نہیں ہوتا ہے، اور خالص مجبرہ، یعنی جہمیہ اور قدریہ کی طرح کے زنادقہ کے رتبے کو نہیں پہنچا ہے، اگر وہ تقدیر کی تفسیر سابق علمِ غیب کے ساتھ کرتا ہے۔

اور اگر وہ تقدیر کی تفسیر جبر اور اختیار و تمکین کی نفی کے ساتھ کرتا ہے، اس کے ساتھ وہ اللہ تعالیٰ کی تمام کتابوں اور تمام رسولوں یا ان کے اعیان و اسما کے ساتھ ایمان رکھتا ہے اور انبیا کی تصدیق کرنے کی وجہ سے بہت بڑی مشقتوں کو برداشت کر رہا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت و بندگی بجا لاتا ہے، تو بعض صفات میں اس کی غلطی اس کو عبادت سے خارج کرنے والی ہے اور نہ اس کو بتوں کی پوجا کرنے والا گردانتی ہے، کیوں کہ بعض صفات، جیسے: مدرک، وصف اخص، مرید، بلکہ سمیع و بصیر وغیرہا، میں اختلاف علم کلام میں مشہور ہے۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ جو شخص بھی رسول اللہ ﷺ کی رسالت کی شہادت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں، البتہ جسد یا نسب شریف کی بعض صفات میں وہ غلطی کرتا ہے تو اس سے وہ قطعی طور پر کافر نہیں ہو جاتا۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ غلطی کرنے والا انکار کرنے والے کے حکم میں نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ سلف و خلف سے اہلِ علم اور حاملینِ حدیث و آثار کا اسی قول پر اتفاق تھا۔ قبیح بدعات کا قلع قمع کرنا، محدثات کا انکار کرنا اور بدعتیوں پر انکار کرنا ان کا مذہب ہے۔

مگر ہم ایسے تکفیری کا انکار کرتے ہیں[1] جو سخت بدعتی پر کفر کا فتویٰ لگاتا ہے، بلکہ ہم تو ایسے شخص کو اس کے حال پر چھوڑتے ہیں: ﴿ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى ﴾ [النساء: ١١٥] ہم اس معاملے میں توقف کرتے ہیں۔ ہم اس کے علم کو اور اس کے بارے میں اپنے حکم کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں اور ایسا ہم چند وجوہ کی بنا پر کرتے ہیں:

① کفر کا فتویٰ لگانے پر وارد ہونے والی سخت وعید کا ڈر اور خوف، جیسا کہ صحاح میں کثرتِ طرق، کئی ایک شواہد اور تواتر کے ساتھ یہ وعید پانچ صحابیوں سے مروی ہے۔ بخاری و مسلم میں سیدنا ابوذر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے:

((مَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكُفْرِ أَوْ قَالَ: عَدُوَّ اللّٰهِ! وَلَيْس كَذلك إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ))[2]

''جس شخص نے کسی کو کافر کہہ کر پکارا یا اسے اللہ کا دشمن کہا (حالانکہ وہ ایسا نہیں ہے) تو یہ (الزام) اسی (کہنے والے) کی طرف لوٹ جائے گا۔''

② نصوص سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا ثبوت، خصوصاً سیدنا انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے:

((ثَلَاثٌ مِنْ أَصْلِ الْإِيْمَانِ: اَلْكَفُّ عَمَّنْ قَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ أَنْ لَّا تَكَفِّرَهُ بِذَنْبٍ وَلَا تُخْرِجَهُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِعَمَلٍ)) (أخرجه أبو داود في الجهاد وأبو يعلىٰ وابن عدي)[3]

''تین باتیں ایمان کی اصل ہیں: جس شخص نے لا الٰہ الا اللہ کا اقرار کیا، اس کے درپے نہ ہو جاؤ، اسے کسی گناہ کی بنا پر کافر نہ کہو اور نہ کسی عمل کی وجہ سے اسے ایمان سے نکالو۔''

امام طبرانی رحمہ اللہ کی المعجم الکبیر میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً آیا ہے:

((كُفُّوْا عَنْ أَهْلِ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، لَا تُكَفِّرُوْهُمْ بِذَنْبٍ، مَنْ كَفَّرَ أَهْلَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ فَهُوَ إِلَى الْكُفْرِ أَقْرَبُ))[4]

''لا الٰہ الا اللہ پڑھنے والوں کے درپے نہ ہو جاؤ، ان کو کسی گناہ کی بنا پر کافر نہ کہو، جس شخص نے لا الٰہ الا اللہ

---

[1] کتاب کی عبارت میں نفی ہے، مگر سیاق اثبات کا متقاضی ہے۔ (لیث محمد)

[2] الأدب المفرد (ص: ١٥٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦١)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٥٣٢) مسند أبي يعلىٰ (٢٨٧/٧) ضعيف الجامع (٢٥٣٢) اس کی سند میں یزید بن ابی نشبہ راوی مجہول ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔ یہ حدیث کم از کم حسن درجے کی ہے۔

[4] المعجم الكبير (٢٧٢/١٢) ضعيف الجامع (٤١٩٢) اس کی سند میں متہم اور ضعیف راوی ہیں، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٠٩٧)

پڑھنے والوں کو کافر کہا تو وہ خود کفر کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔''

چنانچہ سات صحابیوں سے متفرق عبارات کے ساتھ مختلف کتابوں میں مرفوعاً روایات وارد ہوئی ہیں، جن میں سے ایک یہ ہے:

«أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ أَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ، مَا تَصْنَعُ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ؟»[1]

''(آپ ﷺ نے فرمایا) کیا تو نے اس کو لا الہ الا اللہ پڑھنے کے بعد بھی قتل کر دیا؟ تو لا الہ الا اللہ کا کیا کرے گا؟''

یہ روایت مذکورہ بالا روایات سے الگ ہے اور صحابہ کا اس پر عمل تھا۔ سیدنا جابر رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ کسی نے ان کو کہا کہ کیا اہلِ قبلہ میں سے کسی کو تم مشرک کہتے تھے؟ انھوں نے کہا: معاذ اللہ اور وہ اس پر پریشان ہو گئے۔ اسے امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الکبیر میں نیز ابو یعلیٰ نے بیان کیا ہے۔

④ شارع علیہ السلام کا خطا سے درگزر کرنا۔ چنانچہ اس باب میں بہت سی آیات و احادیث وارد ہوئی ہیں جن کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ اہلِ تاویل خطا کار ہیں۔ خطا کاروں کے عمداً خطا کرنے کا علم نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کا تعلق باطنی علم سے ہے جس کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

⑤ ایک دفعہ ایک خارجی نے رسول اللہ ﷺ سے کہا: اے محمد! عدل کیجیے، اللہ کی قسم! اس تقسیم میں اللہ کی رضا کو پیشِ نظر نہیں رکھا گیا ہے۔[2] چنانچہ اس نے بڑا برا کلام کیا اور بہت بڑی بدگمانی کی، پھر بھی آپ ﷺ نے اس کو کافر نہیں کہا۔ اگر آپ ﷺ اس کو کافر کہتے تو اس کا قتل واجب ہو جاتا، کیوں کہ وہ شہادتِ حق پر باقی تھا، اس نے تو صرف ایک معصوم ہستی پر گناہ کا جواز ثابت کیا تھا۔

اسی طرح حاطب بن ابی بلتعہ کو آپ ﷺ نے کافر نہیں کہا، باوجود اس کے کہ ان میں اہلِ کفر کے ساتھ مودت پائی گئی تھی، حالانکہ نصِ قرآنی: ﴿ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ ﴾ [الممتحنة: ١] سے ان کی دوستی مودت کے ساتھ ثابت ہو چکی تھی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ بالاجماع موالاتِ محرمہ وہ ہے کہ کافر سے کفر کی جہت سے اور عاصی سے عصیان کی جہت سے بلا عذر و مصلحت دوستی کی جائے۔

⑤ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابِ عزیز میں تفرق و اختلاف کے حرام ہونے پر نص فرمائی ہے۔ کتاب اللہ اور سنتِ مطہرہ میں بہت سی عبارات اس بارے میں وارد ہوئی ہیں اور اختلاف پیدا کرنے والی کوئی چیز اس سے زیادہ سخت نہیں ہے کہ ایسے احتمالی دلائل کے ساتھ کسی کو کافر کہا جائے جن کا ان جیسے دلائل کے ساتھ معارضہ ممکن ہے اور ان

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٠٢١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٦-٩٧)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٩٦٩، ٢٩٨١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٦٣)

کے ذریعے اتفاق کی صورت نکالی جا سکتی ہے اور نہ کوئی چیز نفرت پھیلانے میں، دشمنیاں پالنے میں اور اختلاف پیدا کرنے میں اس سے بڑی ہے اور اس میں اسلام کو ضعف پہنچتا ہے، مسلمانوں کی تعداد کم ہوتی ہے اور امر دین کی توہین ہوتی ہے، چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ﴿۱۰۲﴾ وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا ۠ وَاذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖٓ اِخْوَانًا ۚ وَكُنْتُمْ عَلٰى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَاَنْقَذَكُمْ مِّنْهَا ۭ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اٰيٰتِهٖ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ﴾ [آل عمران: ۱۰۲، ۱۰۳]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اللہ سے ڈرو، جیسا اس سے ڈرنے کا حق ہے اور تم ہرگز نہ مرو، مگر اس حال میں کہ تم مسلمان ہو۔ اور سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑ لو اور جدا جدا نہ ہو جاؤ اور اپنے اوپر اللہ کی نعمت یاد کرو، جب تم دشمن تھے تو اس نے تمھارے دلوں کے درمیان الفت ڈال دی تو تم اس کی نعمت سے بھائی بھائی بن گئے اور تم آگ کے ایک گڑھے کے کنارے پر تھے تو اس نے تمھیں اس سے بچا لیا۔ اس طرح اللہ تمھارے لیے اپنی آیات کھول کر بیان کرتا ہے، تاکہ تم ہدایت پاؤ۔''

ان دو آیتوں کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ تَفَرَّقُوْا وَاخْتَلَفُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ ۭ ﴾ [آل عمران: ۱۰۵]

''اور ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جو الگ الگ ہو گئے اور ایک دوسرے کے خلاف ہو گئے، اس کے بعد کہ ان کے پاس واضح احکام آ چکے۔''

اور قرآن کریم میں اس مضمون کی آیات بہت زیادہ ہیں، مزید کچھ آیات درج ذیل ہیں:

﴿ وَلَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَتَذْهَبَ رِيْحُكُمْ ﴾ [الأنفال: ٤٦]

''اور آپس میں مت جھگڑو، ورنہ بزدل ہو جاؤ گے اور تمھاری ہوا چلی جائے گی۔''

﴿ اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ ۭ ﴾ [الشوریٰ: ۱۳]

''یہ کہ اس دین کو قائم رکھو اور اس میں جدا جدا نہ ہو جاؤ۔''

﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ فَرَّقُوْا دِيْنَهُمْ وَكَانُوْا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِيْ شَيْءٍ ۭ ﴾ [الأنعام: ۱۵۹]

''بے شک وہ لوگ جنھوں نے اپنے دین کو جدا جدا کر لیا اور کئی گروہ بن گئے تو کسی چیز میں بھی ان سے نہیں۔''

نیز فرمانِ رسول اللہ ﷺ ہے کہ آپس کے میل جول اور روابط کو بہتر بنانا عام نماز اور روزے سے افضل ہے (اور اس کے برعکس) آپس کے میل جول اور روابط میں پھوٹ ڈالنا مونڈ دینے والی خصلت ہے۔ اس سے بالوں کا

مونڈا جانا نہیں، بلکہ دین کو مونڈا جانا مراد ہے۔[1]

⑥ تعارض اور اشتباہ کے وقت تکفیر میں توقف کرنا زیادہ بہتر اور مبنی بر احتیاط ہے، کیوں کہ خطا اور غلطی کے موجود ہونے کی صورت میں اس میں توقف کرنے کی غلطی کرنا غني حمید، واسع العفو، اسمح الغرماء، أرحم الرحماء اور أحکم الحکماء تعالیٰ شانہ کے حقوق میں سے ایک حق میں کوتاہی ہوگی اور تکفیر کی غلطی کرنا مسلمانوں اور مومن بندوں کے خلاف ایک بہت بڑا جرم ہوگا اور اللہ تعالیٰ کی محبت اور نصرت کو واجب کرنے والے عمل کے خلاف ہوگا۔ چنانچہ اس موضوع پر کافی احادیث مروی ہیں۔

⑦ غلطی سے معاف کر دینا غلطی سے سزا دے ڈالنے سے بہتر ہوتا ہے۔ قرآن عظیم سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے خطا کار کی مذمت نہیں کی ہے، جس طرح داود اور سلیمان علیہما السلام کے قصے میں آیتِ کریمہ: ﴿ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ ﴾ [الأنبياء: ٧٨] اس پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح ابراہیم اور لوط علیہما السلام کے قصے میں ہے: ﴿ يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا ﴾ [هود: ٧٦] عیسیٰ علیہ السلام کے قصے میں ہے: ﴿ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ [المائدة: ١١٨] نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا منافقین کی نمازِ جنازہ ادا کرنا اور ان کے حق میں استغفار کرنا، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ اسلام کا طریقہ اس شخص کے حق میں توقف کرنا ہے جس کی بدعت سخت ہو کر کفر کے قریب پہنچ چکی ہو۔ نہ اس سے دوستی رکھنا درست ہے اور نہ اس کے حق میں رحمت و مغفرت کی دعا کرنا لائق ہے۔ سوائے اس کے جو مسلمان اللہ کے دشمنوں سے بچنے کے لیے دلی طور پر ان سے گریز کرتے ہیں۔

ہم اللہ سے پناہ مانگتے ہیں کہ ہم اس سبحانہ و تعالیٰ کے دشمنوں کو دوست بنائیں، بلکہ ہم ان کی بدعت کا انکار کرتے ہیں اور جہاں تک ہو سکے اس سے نہی، کراہت اور براءت کا اظہار کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ اس پر گواہ ہے اور وہ عالم الغیب اس سے آگاہ ہے کہ ہم اس کے دشمنوں کے دوست نہیں ہیں، بلکہ ہم ان کے دشمن ہی ہیں، وہ کوئی بھی ہوں، خواہ ہم ان کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں۔ فرمانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

((اَللّٰهُمَّ مَا صَلَّيْتُ مِنْ صَلَاةٍ فَعَلٰى مَنْ صَلَّيْتُ، وَمَا لَعَنْتُ مِنْ لَعْنٍ فَعَلٰى مَنْ لَعَنْتُ))

(أخرجه أحمد والحاكم وصححه)[2]

''اے اللہ! میں نے جو بددعا کی تو وہ اسی کے خلاف ہے جس کے خلاف میں نے بددعا کی اور میں نے جو بھی لعنت کی تو وہ اسی کے خلاف ہے جس کے خلاف میں نے لعنت کی۔''

یہ حدیث اجمالی اعتقاد اور اس کے نفع کے صحیح ہونے پر گواہ ہے۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٩١٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٥١٠)

[2] مسند أحمد (١٩١/٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٠٨٧) المستدرك للحاكم (٦٩٧/١) ضعيف الترغيب والترهيب (١٠٠/١)

قصہ کوتاہ! عمومی اہلِ زمین کو کافر کہنا اور اس بنا پر معصوم جانوں کا خون کرنا ایک مذموم حرکت ہے اور ایسا غیر محمود کام ہے جو شرع شریف سے ثابت نہیں ہے اور اگر اس سلسلے میں محمد بن عبدالوہاب کے بعض لشکریوں سے زیادتی ہوئی ہے تو یہ خطا اور غلطی ہے، لیکن ایسا کرنا ان کا مذہب ہے اور نہ ان کا مختار۔ چنانچہ ان کے عقائد و مقالات سبھی اہلِ سنت و جماعت کے موافق ہیں، بلکہ ان کو سلفِ امت اور ان کے ائمہ کا اتباع کرنے کی فضیلت حاصل ہے ان لوگوں پر جو لوگوں کی آرا کے مقلد ہیں اور وہ امت کے خلاف ہیں۔ ان کی دعوت نے نجد، حجاز اور یمن میں شریعت کے بعض اعمال کا احیا کیا اور بہت سی باطل رسوم کا قلع قمع کیا۔ تجاوز الله عنه فيما أخطأ فيه وجزاه بأحسن ما عمله.

عوام الناس اور دنیا طلب علمائے سو کی ایک ایسی ہی جماعت نے جن کو ان کے احوال کے حقائق کی اطلاع نہ تھی اور انھوں نے محض ان کے دشمنوں کی زبانی باتوں پر اعتماد کر لیا، بغیر کسی حجت و دلیل کے ان کے اور ان کے متبعین کے کافر اور گمراہ ہونے کا فتویٰ دیا۔ دراصل ایسے لوگ نفسِ امارہ اور تلبیسِ ابلیس کے اغوا شدہ ہیں، عفا الله تعالیٰ عنا وعنهم. چنانچہ عبداللہ بن محمد بن عبدالوھاب کا وہ رسالہ اس پر شاہدِ عدل ہے جو انھوں نے امیر محمد بن سعود کے ہمراہ حرمین کی فتح کے وقت لکھا تھا کہ وہ اور ان کے والدِ محترم ان افتراءات و اباطیل سے بری ہیں جو ان کے عقائد پر باندھے گئے اور ان پر ان تمام زلازل و قلاقل کی بنیاد رکھی گئی۔ چنانچہ ان کا مذہب عین ائمہ محدثین اور سلف صالحین والا مذہب ہے، جیسا کہ میں نے اپنی کتاب ''اتحاف النبلاء'' میں مذکورہ بالا رسالے کی عبارت درج کر دی ہے، وہاں یہ عبارت دیکھ لینی چاہیے۔

لہٰذا ان کے ان فاسد عقائد سے انکار کرنے کے باوجود اسلام کے طریقے اور سلف کی روش کی مخالفت کرنا اور ان کے دامن پر نیا دین یا نادرست مذہب ایجاد کرنے کی تہمت لگانا، عرب و عجم کے ہر متبع کو ان کا تابع اور ان کے مذہب کو رواج دینے والا شمار کرنا اور ان کا نام وہابیہ رکھنا یہ انصاف پر ستم ڈھانے، ناحق خون بہانے اور جھوٹ اور بہتان کا بوجھ اپنے اوپر لادنے کے مترادف ہے۔ نعوذ بالله من جميع ما كره الله.

اللہ تعالیٰ نے سچ ہی فرمایا ہے جو یہ فرمایا ہے:

﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾ [یونس: ۳۹]

''بلکہ انھوں نے اس چیز کو جھٹلا دیا جس کے علم کا انھوں نے احاطہ نہیں کیا، حالانکہ اس کی اصل حقیقت ابھی ان کے پاس نہیں آئی تھی۔''

سبحان اللہ! وہ شخص جو اللہ تعالیٰ اور رسولِ مقبول ﷺ کی اطاعت اور کتابِ عزیز و سنتِ مطہرہ کی اقتدا کو تمام ادیان و مذاہب سے مقدم جانتا ہے اور وہ منصوصات کے خلاف ائمہ مجتہدین کی تقلید پر راضی ہو جانے کو پسند نہیں

کرتا ہے وہ محمد بن عبدالوہاب کی تقلید کیوں کر اختیار کرے گا۔ اس دینِ مبین میں ان کا کیا رتبہ ہوسکتا ہے جس دین میں اللہ و رسول کے سوا کوئی سماتا ہی نہیں ہے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ محمد بن عبدالوہاب سے پہلے لاکھوں لوگ گزرے اور ایسے ہی ان کے بعد بھی گزرے، تقلید کے عدمِ وجوب میں جو ان سب کا حکم ہے وہی حکم محمد بن عبدالوہاب کی تقلید کے بارے میں ہے۔

ان کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک مردِ صالح اور متبع عالم تھے، ان کے احوال کی تحقیق کرنے والے بحکم ''الحب للّٰہ والبغض للّٰہ'' غائبانہ طور پر ان سے محبت رکھتے ہیں نہ کہ وہ حق کو انھی کے طریقے میں منحصر سمجھتے ہیں اور نہ ان کی تقلید ہی کو واجب جانتے ہیں اور ان کے علاوہ لوگوں کو گمراہ اور کافر سمجھتے ہیں۔ العیاذ باللّٰہ.

رہے وہابیۂ ہند تو ان کے اور ان کے مخالفین کے حالات مت پوچھو کہ ان مخالفین کے حصے میں عجیب جہلِ مرکب آیا ہے جس سے مدتِ دراز گزرنے کے باوجود جان چھوٹنے کی نہیں ہے۔ مختصراً ان کا ماجرا کچھ اس طرح ہے کہ جب ہندوستان میں اسلام پہنچا تھا تو اس وقت یہاں کے لوگ بحکم ''الملك والدین توامان'' ''بادشاہ اور دین آپس میں توام (جڑواں بچے) کا رشتہ رکھتے ہیں۔'' اور ''الناس علی دین ملوکھم'' ''لوگ اپنے بادشاہوں کے دین پر ہوتے ہیں۔'' خالص حنفی تھے۔ اس حالت پر صدیاں گزر گئیں۔ سلاطینِ تیموریہ کے دور میں علم نے زیادہ رواج پایا۔ ہر علاقے کے علما و فضلا کو طلب کر کے قضا و افتا کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز کیا گیا اور اس ریاست میں بیرونی لوگوں نے اقامت اختیار کرنے کی طرح ڈالی۔ طالبِ علم ہر طرف سے جوق در جوق جمع ہونے لگے اور علومِ نقلیہ اور فنونِ عقلیہ کا بازار گرم ہوگیا، حتی کہ عالم گیر بادشاہ کے عہدِ حکومت میں اس کے نام سے فتاویٰ ہندیہ تالیف ہوا۔ بشمول شیخ عبدالرحیم دہلوی والدِ بزرگوار شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اہلِ علم کی ایک جماعت نے اس کام کو سرانجام دیا۔ یہ کتاب مفتیان و قاضیان کا دستمال (سرمایہ) بن کے رہ گئی۔ ہندوستان سے یہ کتاب عرب اور روم میں پہنچی اور عالمگیر ہوگئی۔ جب یہ دور ختم ہوا تو شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے جو عرب و عجم میں علم و عمل میں اپنا کوئی ہمسر نہ رکھتے تھے اور ان کا خاندان عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی اولاد سے حنفی المذہب تھا، اپنی تالیف میں تخریج و تفریع کو مقرر کیا اور تفریع کو تخریج کے تابع کیا اور اسی بنا پر مسائلِ اعتقادیہ اور احکامِ فروعیہ میں ضعیف اقوال کو قوی اقوال سے جدا کیا، تمام اہلِ اسلام کی اتباع کی طرف راہنمائی کی۔ مگر غیر منصوص مسائل میں وہ حنفیہ کے تابع رہے۔ انھوں نے چھلکے کو گودے سے جدا کر دیا اور انھوں نے احکامِ سنن کو مقدم کرتے ہوئے مذاہبِ اربعہ میں تطبیق و توفیق کا راستہ اختیار کیا۔

ان کے بعد ان کے بیٹے بھی اسی نہج پر چلے، چنانچہ وہ فتویٰ و قضا میں اتباعِ سنت کو مقدم رکھتے تھے۔ حق تعالیٰ

نے ان کو علمِ کامل کے ساتھ عقلِ شامل بھی مرحمت فرمائی تھی۔ انھوں نے اپنا کام کیا تو درمیان سے نزاع ختم ہو گیا۔

۱۳۰۰ھ کے اوائل میں جب زمانے کا رنگ بدلا۔ خصوصاً ہندوستان میں سلطنتِ اسلام کے ختم ہو جانے اور طوائف الملو کی شروع ہو جانے، علم کے کم ہو جانے، جہالت اور جھوٹ کے عام ہو جانے، طرائقِ متصوفہ کے رواج پا جانے، صرف فنونِ عقلیہ کو پڑھ لینے پر اکتفا کرنے اور ان میں منہمک ہو جانے اور علومِ سنیہ کی پروانہ کرنے کے نتیجے میں عجیب وغریب قسم کا اسلام کا ضعف اور کفریہ، شرکیہ اور بدعیہ رسوم کی قوت پیدا ہو گئی تو حق تعالیٰ نے محمد اسماعیل بن عبدالغنی بن ولی اللہ محدث دہلوی، ان کے اصحاب، احباب، تلامذہ اور متبعین کو مخلوق کی ہدایت کے لیے توفیق بخشی۔ چنانچہ انھوں نے خلقِ خدا کو اس دینِ حنیف کی طرف دعوت دی جو مرورِ دہور کے ساتھ مٹ چکا تھا اور اس کے بجائے شرک و بدعت جا گزین ہو چکے تھے۔ شریعتِ حقہ کی ترویج و اشاعت میں جو جدوجہد درکار تھی انھوں نے زبان و بیان اور کتب و رسائل کی تالیف کے ذریعے اس کا حق ادا کیا۔ اہلِ زمان کی نظروں میں حدیث پر عمل کو جلوۂ استحسان عطا کیا۔ چنانچہ ان کے خلوصِ نیت اور ان کے سراپائے رحمت و امنیتِ وعظ سے خلقِ خدا فوج درفوج ان کے متبع بن گئے۔ وہ شرک کے مقابلے میں توحید سے اور بدعت کے مقابلے میں سنت سے شناسا ہوئے۔ کفر کے آثار مٹ گئے، مساجد و مدارس عبادت وعلم کے ساتھ آباد ہو گئے، جس کی برکت ہندوستان کے در و دیوار سے آج بھی نمایاں ہے اور اہلِ ایمان کے دلوں پر اس کی بوندا باندی ہو رہی ہے۔

علمائے سوء، دنیا طلب، پیرزادگان، مکھی (پر مکھی مارنے کی) فطرت وطبیعت رکھنے والے اور بدعقیدہ لوگوں کی ایک جماعت جن کی معیشت میں عقائدِ عامہ کی اصلاح سے فتور پیدا ہوتا تھا، انھوں نے جب اپنی شان وعزت کم ہوتی دیکھی اور اپنا مقام ومرتبہ گرتا ہوا دیکھا تو وہ ان کی مخالفت میں اٹھ کھڑے ہوئے۔ انھوں نے عوام کے جذبات کو بھڑکانے کے لیے اور لوگوں کو گمراہ کرنے کے لیے اس جماعت کو وہابیہ کا نام دے کر بدنام کرنے کی کوشش کی۔ جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ یہ لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ محمد بن عبدالوہاب کا خاندان علمِ حنابلہ کا گھرانہ تھا اور ان (محمد اسماعیل مذکور) کا خاندان علمِ حنفیہ کا گھرانہ ہے، چنانچہ ان کا ان (محمد بن عبدالوہاب) کے ساتھ تلمذ یا عقیدت یا ہم وطنی یا صحبت یا معرفت کا کبھی بھی کوئی تعلق نہیں رہا ہے، لہٰذا ہند کی اس جماعت کو اہلِ نجد کی جماعت کے ساتھ ملانا کیوں کر اور کیسے صحیح اور درست ہو سکتا ہے، بلکہ اس کا عہدِ سعادت مہد گزرنے کے باوجود اہلِ نجد کی کوئی کتاب یا رسالہ ہند میں اور بالخصوص اس جماعت میں مروج نہیں ہے۔ ہند سے نجد تک فاصلہ کئی منازل پر محیط بہت دور دراز کا فاصلہ ہے۔ ان دونوں کے درمیان بحرِ محیط حائل ہے۔ ایک دوسرے کی طرف آنے جانے کا راستہ بند ہے اور اسی طرح ہر دو جماعتوں کے اخلاق اور معاشی ومعادی عادات میں واضح فاصلہ اس کے علاوہ ہے۔ (ہند کی) اس جماعت

نے کبھی بھی تقریراً وتحریراً اپنے وہابی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا ہے اور نہ ہی کبھی یہ کہا ہے کہ اہلِ نجد کے طریقے میں حق کا انحصار ہے۔ نہ کبھی یہ کہا ہے کہ ہم اور اہلِ نجد ایک مذہب کے لوگ ہیں۔ جس کو اس میں شک ہو تو علمائے دہلویہ کی تصانیف موجود ہیں، وہ ان میں نظر دوڑائے اور ان میں سے کوئی دلیل پیش کرے، تاکہ اس کا جواب دیا جائے۔ مجرد دعویٰ اور محض افترا ان کے مدعا کے لیے مفید نہیں ہے۔ مگر وہ اس دعوے سے آگے نہ بڑھے۔ جنھوں نے قدم آگے بڑھایا، ان کی کتابیں بدایوں اور خیر آباد کے جھوٹوں اور فریب کاروں اور ان کے شاگردوں سے جب جمع کی گئیں، وہ علم، عمل، تقویٰ، زکاوتِ طبع، خلوصِ ارادہ اور طہارتِ نیت میں ہر موافق ومخالف کے اتفاق کے ساتھ ان کے دسویں حصے کو بھی نہیں پہنچیں، بلکہ خود ان کے اسلاف علمائے دہلی کے خاندان کے علم وفضل کے دستر خوان کے خوشہ چین رہے ہیں، ان کا ان کے ساتھ کیا مقابلہ ہے۔ شاگردوں کا امرِ حق میں استادوں کی مخالفت کرنا عین بوجھ اور کفرانِ نعمت ہے۔ لہٰذا آپ نے دیکھا اور سنا ہوگا کہ اس مخالف جماعت میں کوئی وہ بھی تھا جو مبتدعین کی جماعت کا سرخیل اور اشراک کا حامی تھا، وہ آخری عمر میں اندھا ہو کر مر گیا: ﴿ وَمَنْ كَانَ فِيْ هٰذِهٖٓ اَعْمٰى فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمٰى وَاَضَلُّ سَبِيْلًا ﴾ [بني إسرائيل: ٧٢] ''اور جو اس میں اندھا رہا تو وہ آخرت میں بھی اندھا ہوگا اور راستے سے بہت زیادہ بھٹکا ہوا ہوگا۔''

چو میرد مبتلا میرد جو خیزد مبتلا خیزد

''جب مرتا ہے تو (کسی آفت میں) مبتلا ہو کر مرتا ہے اور جب اٹھے گا تو بھی مبتلا ہی ہو کر اٹھے گا۔''

اسی طرح ان کے باقی ماندہ مخالفین غالباً بلکہ سارے ہی علمِ دین سے جاہل، قوانینِ عقل کے عارف، خواہش پرست اور دنیا کو دین پر ترجیح دینے والے لوگ ہیں: ﴿ فَاللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيْمَا كَانُوْا فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ ﴾ [البقرة: ١١٣].

اس مقام پر خالص حق اور انصاف محقق یہ ہے کہ امتِ مرحومہ میں سے کوئی بھی ان کا یا ان کے اسلاف ومشایخ کا، بلکہ روئے زمین کے تمام علما کا اتباع کرنے کا مامور نہیں ہے۔ آرائے رجال کی عدمِ تقلید کے بارے میں تمام اہلِ علم کی نسبت احادِ امت اور افرادِ امت کے ساتھ ایک ہے۔ وہ جس کی اطاعت تمام مخلوق پر فرضِ عین اور اس سے اختلاف رکھنا عین رین (زنگ) وشین (عیب) ہے، وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ ہیں، ان دونوں کے ساتھ کوئی تیسرا نہیں ہے، وہ کوئی ہو، کہیں ہو اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کی اطاعت کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ کو تھامنے سے عبارت ہے، خواہ وہ کسی ایک کے موافق اور کسی دوسرے کے مخالف ہو۔ ہم پر محمد بن عبدالوہاب کا اتباع لازم ہے اور نہ محمد اسماعیل کی اقتدا حتمی طور پر واجب ہے۔

ان لوگوں کے تالیف شدہ احکام میں بھی ان کو کتاب وسنت پر پیش کرنا پیشِ نظر ہے۔ لہٰذا دوسرے اہلِ علم کے

ساتھ جو معاملہ ہوگا، وہی معاملہ ان کے ساتھ ہوگا۔ دین میں ان کی طرف سے حرب وضرب کرنا اور اپنے آپ کو ان کی طرف منسوب کرنا بغیر کسی فرق کے عام لوگوں کے اپنے آپ کو ائمۂ مجتہدین کی طرف منسوب کرنے کی طرح ہے اور یہ دونوں ہی نسبتیں بلا حجت ہیں۔

ان سب سے بالا تر بات یہ ہے کہ امصارِ ہندیہ کی ہر جگہ میں وہابیت کا معنی ومفہوم الگ الگ لیا جاتا ہے، مثلاً: دوآب کے علاقے میں وہابی اس کو کہتے ہیں جو گور پرستی، تعزیہ داری، اولیا سے استعانت، تصورِ شیخ، مجلسِ میلادِ دنیوی، ندائے رسول ﷺ اور اس جیسے دیگر کام نہ کرتا ہو۔ حیدر آباد میں وہابی اس کو کہا جاتا ہے جو کھجور کا رس نہیں پیتا، نصف پنڈلی تک شلوار رکھتا ہے، ڈاڑھی نہیں کٹاتا اور صوم وصلاۃ کا پابند ہوتا ہے وغیرہ۔ بندر ممبئی میں وہابی وہ کہلاتا ہے جو حنبلی المذہب شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ کے کائنات میں متصرف ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا اور موالید کی محافل کے انعقاد کا انکار کرتا ہے۔ بلادِ شرقیۂ ہند کے باشندوں اور اہلِ حرمین شریفین کے نزدیک وہابی وہ ہے جو خیر القرون کے بعد ایجاد ہونے والے مذاہبِ اربعہ میں سے کسی خاص مذہب کی تقلید نہیں کرتا اور سنت پر عمل کرتا ہے۔ ایک جماعت کے نزدیک وہابی اس شخص کا نام ہے جو ان تمام خصال کا جامع ہو۔ ہندوستان میں وہابیہ کا لفظ مبتدعہ لقب کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے اور مبتدعہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو کسی مذہب کی تقلید کرنے میں تعصب کا مظاہرہ کرتے ہیں، حدیث پر عمل کو جائز نہیں جانتے اور مشائخ واولیا کی تعظیم کرتے ہیں اور مردوں کی ارواح سے استفادے کی غرض سے ان کے مزارات کی زیارت کرتے ہیں اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ عالم ناسوت میں تصرف کرتے اور غیبی امور پر اطلاع رکھتے ہیں۔ انواع واقسام کے شرک اور بدعات ان کا مقول ومعمول ہیں۔ دونوں فریقوں کے جاہلوں کے ہاں مختلف قسم کا تعصب وتشدد پایا جاتا ہے اور ایک دوسرے پر کفر اور گمراہی کے فتوے لگانے کا کام روز افزوں ہے۔ جس سے زلازل وقلاقلِ بوقلموں پیدا ہوتے ہیں۔ اس حیص وبیص میں حقِ بحث اور صدقِ صرف پنہاں ومخفی رہتا ہے۔ إلا ما شاء اللّٰه تعالیٰ[1]

فرقۂ مبتدعہ کے مفاسد اور اس قوم کے مکائد میں سے سب سے بڑا فساد اور مکر یہ ہے کہ انھوں نے ہندوستان کے موجودہ بادشاہوں انگریز حکام کے اذہان میں یہ بات بٹھا کر پختہ کر دی ہے کہ وہابیہ نام کی جماعت تمھاری دشمن ہے اور یہ تمھیں قتل کرنے کی فکر میں رہتے ہیں۔ یہ لوگ تمھاری حکمرانی کو دل سے پسند نہیں کرتے۔ جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ اگر بہ فرضِ محال یہ وہابی ہیں، تاہم اس کے معنی ومفہوم میں سچائی کی بو بھی نہیں پائی جاتی، کیوں اس طرح تو وہابیہ کے نزدیک ہندوستان دار الحرب ہوگا نہ کہ کوئی اور دار۔ عین دار الحرب میں اقامت اختیار کرنے کے دوران وہاں پر جہاد اور غزوہ کرنا تو ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ جو لوگ ہندوستان کے ساتھ غداری کرتے ہوئے جہاد

کے نام سے جنگ کرنے کے لیے کمر بستہ ہوئے وہ سخت غلطی کے مرتکب ہوئے، کیوں کہ انھوں نے کتاب وسنت کے مطابق جہاد کی شرائط کو پورا نہیں کیا۔ اگر آپ سچ پوچھیں تو ان میں سے اکثر کا مقصود جہاد و دین پرستی نہیں تھا۔ ان کا سودای خام حکومت لینا اور سرداری قائم کرنا تھا۔ إلا من رحمه الله تعالیٰ.

رہی وہ چھوٹی سی جماعت جنھوں نے خلوصِ نیت اور حسنِ عاقبت کے ساتھ اس عام بلوہ اور آزمایش میں اپنی جان فنا کر دی، وہ اشتباہ اور اجتہادی خطا میں گرفتار ہو گئے۔ والعلم عند اللہ تعالیٰ.

قصہ مختصر! ہندوستان میں کوئی وہابی نہیں ہے۔ رہا اہلِ اتباع کا نام وہابیہ رکھنا تو یہ صرف اور صرف ایسا حکم لگانا ہے جو غرور، دھوکے، جھوٹ، تکلف اور ظلم پر مبنی ہے۔ اتباعِ سنت ہر گز فساد کا حکم نہیں دیتا اور اب بلادِ ہند میں جہاد کا فتویٰ نہیں دیتا۔ باقی رہا کفار سے نفسِ جہاد اور اس کی فضیلت تو وہ شرعِ اسلام میں ثابت ہے اور وہ اس وقت تک ملتوی ہے جب تک اس کی شرائط پوری نہ ہولیں۔ چنانچہ کوئی مقلد، متبع، وہابی اور مبتدع اس کی مخالفت نہیں کر سکتا۔ غزوے اور جہاد کے حکم کو منسوخ ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ شریعت میں کسی بھی حکم کا ثبوت اور اس کی صحت عقلاً اور شرعاً اس کے وقوع کو مستلزم نہیں ہے۔

غرض کہ اس مبتدع ٹولے کی طرف سے انگریز حکام کے ذہنوں میں اس قسم کے وساوس پیدا کرنا اور ڈالنا نفوسِ امارہ کی خواہشات کو پورا کرنا، راست باز اور درست کردار مسلمانوں کی توہین کرنا، اپنے لیے اس دنیائے فانی کا فائدہ اٹھانا اور دوسروں کو تمتع مستعار سے محروم کرنا ہے۔

حکامِ وقت جو دینِ اسلام اور اس ملت کے احکام سے واقف نہیں ہیں، اگر انھوں نے ان لوگوں کے کہنے اور لکھنے سے مومنوں کی جماعت اور متبعین کے گروہ کو پکڑا یا پکڑ رہے ہیں تو وہ اس میں معذور ہیں، لیکن اس بدعتی ٹولے کو اس جھوٹ اور بہتان کا انجام اور بہت بڑی آفت کا وبال معلوم ہے، بلکہ آپ نے کئی دفعہ دیکھا اور سنا ہو گا کہ یہ اپنے بدکردار کی پاداش اور اپنے برے فعل کی سزا اسی ناپائیدار دنیا میں پا لیتے ہیں اور جو بوتے ہیں، وہی کاٹتے ہیں:

تو ہم شب را بسر کی می بری ای شمع کم فرصت   گرفتم سوختی پروانۂ آتش بجانی را

”اے تھوڑے وقت کی شمع! تو رات بھر کہاں جلے گی، مانا کہ تجھ پر قربان ہونے والے پروانے کو جلا دے گی۔“

کسی نے کیا خوب کہا ہے:

دیدی کہ خونِ ناحق پروانہ شمع را   چنداں امان نداد کہ شب را سحر کند

”تو دیکھتا ہے کہ پروانے کا خونِ ناحق شمع کو اتنا موقع نہیں دیتا کہ سحر ہونے تک رات بھر جلے۔“

اور ان لوگوں کو آخرت کی سزائیں اور اس جہان کی مصیبتیں تو ابھی دیکھنا اور جھیلنا باقی ہیں۔ نسأل اللہ سبحانه و تعالیٰ العافية والسلامة في الدنيا والآخرة.

ہاں ہند کے موحدینِ عوام میں ایک خصلت دیکھی جاتی ہے جو حکمِ شرع کے مطابق ہے اور نہ غیرتِ شرافت کے موافق۔ اور اس کے بہت عام ہونے کی بنا پر اس سے باز آنا مشکل محسوس ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک جماعت واعظین کے روپ میں، ایک گروہ طلبائے علم کے لباس میں اور ایک گروہ اتباع اور ترکِ تقلید کے دعوے کے روپ میں اور توحید میں اپنے رسوخ کے اظہار کے ذریعے لوگوں سے اموال کا سوال کرتے ہیں اور سوال بھی چمٹ کر کرتے ہیں۔ اپنے ہاتھوں سے محنت کر کے اور اپنے جوارح کو استعمال میں لا کر مال کمانے اور اپنی معیشت کو حاصل کرنے کو ترک کیے ہوئے ہیں۔ یہ گدائی سے کوئی عار محسوس کرتے ہیں نہ مانگنے کی ذلت و رسوائی اور اپنی آبرو ریزی ہی سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ اپنے فقر و فاقے کا اظہار کر کے مسئولین کو تنگ کرتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ شرع شریف میں بڑے زور دار انداز میں (بلاوجہ و بلا جواز) سوال کرنے کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ مانگنے اور اپنی معیشت کے حصول میں مشغول ہونے کے ترک کی مذمت کے بارے میں کئی ایک احادیث مروی ہیں۔ اپنے لیے اور اپنے اہل و عیال کے لیے رزق کی طلب میں جدوجہد کرنا فرض ہے۔ دور دراز کے سفر کر کے اور مال دار لوگوں سے اصرار کرتے ہوئے چمٹے رہنے کے ساتھ سوال کرنے اور مانگنے پر قناعت کرنا حرام ہے۔ یہی کام اس گروہ کی زیادہ تر بدنامی کا باعث بنا ہے اور اس صحیح عقائد والوں کی ایک بہت بڑی جماعت کے علم و شرافت کی آبرو ریزی کا موجب ٹھہرا ہے۔ گویا کہ انھوں نے نفسِ تصدیقِ توحید اور اتباع کو کمائی کا پیشہ، رزق کے دروازے کو کھولنے کی چابی اور سوال کے دروازے کو کھولنے کا ذریعہ بنا رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے حرام کردہ کاموں پر اقدام کیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ان لوگوں کا علم صحیح ہے اور ان کا عمل فاسد اور فاسد بھی کیسا، جیسا کسی نے کہا ہے:

بئس المطاعم حين الذل تكسبها القدر منتصب والقدر مخفوض

”برے ہیں وہ کھانے جن کو ذلت کے ساتھ کمایا جائے، (جن کو پکانے والی) ہنڈیا تو چڑھی ہوئی ہے مگر قدر و منزلت گر گئی ہے۔“

هدانا الله وإياهم إلى صالح الأعمال وصاننا وإياهم عما يوجب مقت الله ورسوله عليه الصلاة والسلام في الحال والمآل.

اب ہم اس طرف آتے ہیں کہ نجد کا لغوی معنی کیا ہے اور احادیث میں اہلِ نجد سے کون لوگ مراد ہیں۔ جان لینا چاہیے کہ (نون کی) زبر کے ساتھ نجد لغت میں پست زمین کے مقابلے میں بلند زمین کو کہتے ہیں، غیاث اللغۃ میں کہا ہے: نجد ایک عرب ملک کا نام ہے، جو حجاز و عراق کے درمیان اور بصرہ و مکہ کے درمیان ہے جس کی زمین یمامہ اور حجاز کی بہ نسبت بلند ہے، انتھٰی. یہ ملک اقلیم سوم میں حجر، مدین اور تبوک کے اردگرد واقع ہے۔

منتهیٰ الإرب میں کہا ہے: نجد زبر کے ساتھ بلند زمین کو کہتے ہیں۔ اس کی جمع أَنْجُدُ ہے، جیسے: أَفْلُسُ، نیز انجاد و نجاد جیسے کتاب۔ و نجود و نجد، جیسے کتب جمع۔ نیز نجد روشن اور بلند راستے کو کہتے ہیں، یہ بلادِ عرب سے ہے۔ نجد کے برعکس غَوْر ہے جو پست زمین کو کہتے ہیں جو تہامہ کا علاقہ ہے۔ کبھی اس کی جیم پر پیش بھی پڑھی جاتی ہے۔ بالائی نجد، تہامہ اور یمن ہے اور نشیبی نجد عراق و شام ہے۔ حجاز کی جانب سے اس کے علاقے کا آغاز ذاتِ عرق سے ہوتا ہے۔ انتھٰی

قاموس میں کہا ہے: نجد بلند زمین کو کہتے ہیں۔ نیز واضح اور بلند راستے کو نجد کہا جاتا ہے جس کے مقابلے میں غور (پست) ہے اور وہ تہامہ کا علاقہ ہے۔ کبھی نجد کے جیم پر پیش بھی پڑھی جاتی ہے، یہ مذکر لفظ ہے۔ اس کا بالائی علاقہ تہامہ اور یمن ہے اور اس کا نشیبی علاقہ عراق و شام ہے۔ حجاز کی جانب سے اس علاقے کا آغاز ذاتِ عرق سے ہوتا ہے۔ اقصائے یمن میں بلادِ مہرہ کی زمین بھی نجد کہلاتی ہے۔ نیز نجدِ مربع، نجدِ خال، نجدِ عفر اور نجدِ کبکب، یہ جگہوں کے نام ہیں۔ اس طرح نجد العقاب دمشق میں ہے، نجد الود بلادِ ہذیل میں ہے، نجدِ برق یمامہ میں ہے اور نجدِ اجا بنو طی کے ایک سیاہ پہاڑ کا نام ہے۔ اس طرح نجد الشریٰ بھی ایک جگہ کا نام ہے۔[1] انتھٰی

مجمع البحار میں لکھا ہے: نجد بلند سرزمین کو کہتے ہیں۔ یہ حجاز سے آگے عراق سے متصل سرزمین کا نام ہے۔ قرآن میں آتا ہے: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠] ''اور ہم نے اسے دو واضح راستے دکھا دیے۔'' اس میں ''النجدین'' سے مراد خیر و شر کی دونوں راہیں ہیں۔ یا اس سے مراد عورت کے دو پستان ہیں۔ کہا جاتا ہے: ''لا منجد ولا متھم'' یعنی وہ جگہ جو نہ ساری کی ساری نجد سے ہے اور نہ ساری کی ساری تہامہ سے ہے، بلکہ ان دونوں کے درمیان ہے۔ انتھٰی

صراح میں کہا گیا ہے: نجد بلند زمین کو کہتے ہیں۔ نجاد زیر کے ساتھ نجود اور انجد اس کی جمع ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے: ''طلاع أنجد'' ''باہمت و بلند مقاصد انسان'' نجد بلادِ عرب میں سے ایک علاقہ ہے۔ نجد (بلند زمین) کا لفظ غور (پست زمین) کے برخلاف اور اس کی ضد ہے۔ اور یہ علاقہ تہامہ ہے۔ سرزمینِ عراق تک تہامہ کا جتنا بھی بلند علاقہ ہے وہ نجد ہے۔ یہ لفظ مذکر ہے، اسی سے یہ کہا جاتا ہے: ''أنجدنا'' یعنی ہم نے نجد میں سکونت اختیار کی۔ نیز کہا جاتا ہے: ''أنجد فلان الدعوۃ'' اس نے دعوت کے لیے آواز بلند کی۔ اسی طرح کہا جاتا ہے: ''رجل نجد في الحاجة'' یعنی وہ باہمت آدمی جو تیزی سے کام کر گزرنے والا ہو۔ ''نجدات'' خوارج کے ایک گروہ کو کہتے ہیں جو نجدۃ بن عامر الحنفی کے اصحاب ہیں، انتھٰی حاصلہ.

[1] القاموس المحیط (١/ ٤١٠۔٤١١)

لغت کی کتاب "الصحاح" میں ہے: نجد بلند زمین کو کہتے ہیں۔ اس کی جمع نجاد، نجود اور انجد آتی ہے۔ نیز بلند راستے کو بھی نجد کہتے ہیں۔ "رجل منجذ" ذال اور دال دونوں کے ساتھ مستعمل ہے، یعنی وہ مجرب آدمی جس کو زمانے نے آزما کر اور پرکھ کر جانا ہو۔ نجد بلادِ عرب کا ایک علاقہ ہے۔ نجد کا لفظ غور کی ضد ہے اور غور تہامہ کا علاقہ ہے۔ ارضِ عراق تک تہامہ کا جو علاقہ بلند ہے، وہ نجد کہلاتا ہے۔ یہ مذکر لفظ ہے "رجل ذو نجدة" جنگ جُو بہادر و دلیر آدمی کو کہتے ہیں، انتہٰی ملخصاً[1]

مذکورہ بالا تمام عبارات لفظ و معنی کے اعتبار سے قریب قریب ہیں۔ اس جگہ نجد سے مراد وہ علاقہ ہے جو بلادِ عرب کا حصہ ہے جو حجاز سے آگے عراق کے ساتھ متصل ہے۔ محمد بن عبدالوہاب نجدی وہیں کے رہنے والے تھے۔ مگر علما و مشائخ کے روپ میں نجد کا کوئی شخص ہند میں قدیماً و حدیثاً نہیں آیا اور نہ ہند کا کوئی شخص ان سے سلسلۂ تلمذ یا ارادت طے کرنے کے لیے وہاں گیا ہے۔ لہٰذا ہند کے محقق علما اور متبعین کی جماعت کو نجدیہ اور وہابیہ کے نام سے پکارنا کسی لحاظ سے درست نہیں ہے۔ یہ تو محض تعصب اور نرا تکلف ہے۔ لغوی اعتبار سے بھی نجد کے معنی و مفہوم میں مذمت کا کوئی عنصر اور پہلو نہیں پایا جاتا ہے۔ نہ ہی نجد کا لفظ وہابیہ لقب سے معروف نجد محمدیہ میں منحصر ہے، بلکہ نجد تو کئی ہیں، جیسا کہ گذشتہ سطور سے یہ روزِ روشن کی طرح واضح ہے۔

جہاں تک نجد کے حق میں وارد احادیث کا تعلق ہے تو صحیح بخاری میں سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی ہے:

«هُنَاكَ الزَّلَازِلُ وَالفِتَنُ وَبِهَا يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ»[2]

"وہاں زلزلے اور فتنے برپا ہوں گے، نیز شیطان کا گروہ بھی وہیں ہوگا۔"

شارحینِ حدیث نے اس حدیث میں مذکور زلزلوں اور فتنوں کو عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے واقعے، جمل و صفین کے واقعات، خوارج کے ظہور، دجال و یاجوج و ماجوج کے خروج اور ترکوں کے فتنوں وغیرہ پر محمول کیا ہے۔ اس کی تائید امام خطابی رحمہ اللہ کے اس بیان سے ہوتی ہے: اس حدیث میں نجد سے مشرق کی جانب واقع نجد مراد ہے، جو شخص مدینے میں ہو تو اس کا نجد عراق اور اس کے گرد و نواح کا صحرا ہے، کیوں کہ اہلِ مدینہ کے مشرق میں وہی صحرا آتا ہے۔

کرمانی رحمہ اللہ نے شرح بخاری میں لکھا ہے: جو شخص مدینہ طیبہ میں ہو، اس کا نجد عراق اور اس کے گرد و نواح کا صحرا ہے۔ چنانچہ مدینے والوں کا مشرق یہی بنتا ہے۔ مذکورہ بالا حدیث میں مذکور "قرن الشیطان" سے شیطان کا گروہ اور ٹولہ مراد ہے۔ علامہ عینی کا بھی یہی قول ہے۔ کعب نے کہا ہے کہ دجال عراق سے نکلے گا۔

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علاقے میں فتنوں کے ظہور کی خبر دی

---

[1] الصحاح للجوهري (١٠٤/٣)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٩٩٠)

ہے اور امرِ واقع میں بھی ایسے ہی ہوا ہے۔ چنانچہ ان فتنوں سے مراد جنگِ جمل اور صفین کے واقعات ہیں۔ پھر ان کے بعد نجد، عراق اور اس کے پیچھے کے علاقوں میں خوارج کا ظہور بھی ایک فتنہ ہے۔ مسلمانوں کے آپس میں اختلاف و فساد کی چابی کی حیثیت رکھنے والا بڑا فتنہ عثمان رضی اللہ عنہ کا قتل ہے۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بارے میں خبر دیا کرتے تھے اور اس کے وقوع سے پہلے اس کو بیان کرتے تھے۔ یہ پیشین گوئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت کی سچائی کے من جملہ دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے ان الفاظ کو سپردِ قرطاس کیا ہے: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (مذکورہ حدیث میں) یہ خبر دی ہے کہ ان کے علاقے کی طرف سے فتنے سر اٹھائیں گے، جیسا کہ جنگِ جمل و صفین اور ظہورِ خوارج کا واقعہ نجد، عراق اور اس کے پاس کے ان علاقوں میں پیش آیا جو مشرق کی جانب ہیں۔ اسی طرح دجال اور یاجوج و ماجوج کے خروج کا واقعہ بھی اسی علاقے سے وقوع پذیر ہوگا۔

امام نووی رحمہ اللہ شرح مسلم میں یوں خامہ فرسائی کرتے ہیں: اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ مشرق کا علاقہ شیطان کے اضافی تسلط اور کفر کے ساتھ مختص ہے، جیسا کہ ایک اور حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے: ((رَأْسُ الْكُفْرِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ)) [1] ''کفر کی ریاست مشرق کی طرف ہے۔'' آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور ہی میں ایسا ہوا اور پھر مشرق کی جانب سے دجال کے خروج کے وقت ایسا ہوگا، جب کہ ان دونوں کے درمیان بڑے بڑے فتنے رونما ہوں گے اور سخت جنگجو، سرکش اور تاریک رو کافر بھڑک اٹھیں گے اور بغاوتیں کریں گے۔ انتھیٰ

ان روایات سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث جو مذکورہ جماعت کے فساد کی طرف اشارہ کرتی ہے، یہ احتمال کی بنیاد پر ہے، اس کا کوئی متعین مورد نہیں ہے۔ حدیث کا مصداق وہ شخص ہے جو فتنوں کے ایجاد کا منشا بنا نہ کہ وہ جو سنتوں کے احیا کا منشا ہوا، لہٰذا اس حدیث کو محمد بن عبدالوہاب کے واقعے پر محمول کرنا متعین بلکہ ممکن نہیں ہوسکتا۔ حال و قال کا صدق اس کا انکاری ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں بدعات کے پھوٹ پڑنے کی خبر دی ہے نہ کہ سنتوں کے ظہور کی، جب کہ محمد بن عبدالوہاب مذکور کی دعوت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کی طرف تھی نہ کہ اس کے خلاف۔ وہ بعینہٖ سلف صالحین کے طریقے پر گامزن تھے، نہ کہ اہلِ بدعت کے طریقے پر، جیسا کہ ان کے احوال کے محققین اور واقفین کو یہ معلوم ہی ہے۔ لہٰذا وہ اس حدیث کا مصداق ہرگز نہیں بن سکتے ہیں۔ إن قال به قائل تعصباً لا إنصافاً.

حق کی باطل کے ساتھ تلبیس کی انواع میں سے ایک قسم یہ ہے کہ حدیث میں جس چیز کی طرف اشارہ ہوا ہے اس کو غلط تاویل کے ساتھ کسی دوسری چیز پر منطبق کرتے ہیں، جیسے رافضی اس حدیث کو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرے پر

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١٢٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٢)

چسپاں کرتے ہیں، محض اس بنا پر کہ وہ مشرق کی جانب واقع ہے۔ اگر نفسانی تعصب کے ساتھ ہر خلط ملط تاویل صحیح ہو سکتی ہے تو ہند کے بدعتی بھی اس حدیث کا مصداق بن سکتے ہیں، کیوں کہ ہند مدینہ طیبہ کے مشرق ہی میں واقع ہے، گویا کہ آپ ﷺ کا فرمان: ((رَأْسُ الْكُفْرِ بِالْمَشْرِقِ)) ''کفر کی ریاست مشرق کی طرف ہے۔'' ہند کے بارے میں وارد ہوا ہے، متبعین بھی مخالف کے گمان کے مطابق مذکورہ خبر کے مصداق ہوں گے:

شادم کہ از رقیبان دامن فشان گذشتی گو مشتِ خاک ماہم برباد رفتہ باشد

''اس بات پر کہ تو رقیبوں کے پاس سے دامن جھاڑ کر گزر گیا، میں خوش ہوا، اگرچہ میرا وجود بھی برباد ہونے والا ہے۔''

اس طرح تو ہر فریق ہر جگہ اپنے مقابل فریق کی گمراہی پر قطعی حجت قائم کر سکتا ہے، باوجود اس کے کہ نجد اور اس کے گرد و نواح میں ائمہ کی ایک ایسی جماعت گزری ہے کہ موافق و مخالف ان کی تعریف میں یک زبان ہیں۔ نجد کا بالائی علاقہ تہامہ اور یمن ہے، جب کہ اس کا نشیبی علاقہ عراق ہے۔

سرزمینِ عراق و یمن سے اتنے اہلِ علم پیدا ہوئے ہیں جو کسی دوسری جگہ میں کم ہی پائے جا سکتے ہیں، بلکہ یمن کے بارے میں تو کئی ایک صحیح احادیث بھی وارد ہوئی ہیں جن میں سے ایک حدیثِ مبارکہ یہ ہے:

((اَلْإِيْمَانُ يَمَانٍ وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ))[1] ''ایمان یمن والوں کا ہے اور حکمت بھی یمن والوں کی ہے۔''

چنانچہ اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ کی طرف سے نجد کے بالائی علاقے یمن کے لوگوں کے ایمان کی شہادت و گواہی ہے، سرزمینِ نجد و یمن محدث خیز اور مفسر خیز زمین ہے۔ وہاں کے اہلِ علم کا منہج اور طریقہ غالباً اپنے اجتہاد پر عمل کرنا اور قرآن و حدیث کا اتباع کرنا ہے۔

نجد کی مذمت وارد ہونے سے، جس کا مقصود آپ ﷺ کے دور کے مخالفین ہیں یا زمانہ قربِ قیامت کے مخالفین، یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ وہاں پر اہلِ حق نہیں ہوں گے، ورنہ تو مدینہ منورہ کے لوگوں کی مذمت میں بھی احادیث وارد ہوئی ہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَمِنْ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ مَرَدُوْا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١]

''اور کچھ اہلِ مدینہ میں سے بھی جو نفاق پر اڑ گئے ہیں تو انھیں نہیں جانتا، ہم ہی انھیں جانتے ہیں۔''

اور اس کے علاوہ آیتیں جو معظم و مکرم جگہوں کے مخالفین کے حق میں نازل ہوئیں، جیسے اہلِ مکہ ہیں، لہٰذا مبتدعین کا استشہاد باطل ٹھہرا۔

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٣٠٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٢)

اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے بعض اہلِ نجد کے حق میں ان کی فلاح و کامیابی کی شہادت و گواہی دی ہے۔

چنانچہ صحیح بخاری و مسلم میں طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مروی حدیث میں ہے:

جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد فإذا هو يسأل عن الإسلام... إلى قوله:

فقال رسول الله ﷺ: «أَفْلَحَ الرَّجُلُ إِنْ صَدَقَ» [1]

''یہ آدمی فلاح پا گیا اگر اس نے سچ کر دکھایا۔''

صحیح بخاری و مسلم ہی میں سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ ایک بدوی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اس کے آخر میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

«مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلىٰ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلىٰ هٰذَا» [2]

''جسے اس بات سے خوشی ہو کہ وہ ایک جنتی آدمی کو دیکھے تو وہ اسے دیکھ لے۔''

اس حدیث کے الفاظ پہلی کی نسبت زیادہ بلیغ اور صریح ہیں۔

اگر آپ عدل و انصاف پر مشتمل بات سننا چاہیں تو وہ یہ ہے کہ ہم عصر لوگوں کی یہ عادت رہی کہ وہ اپنے ہر مخالف کو ہر بات میں کوئی نہ کوئی لقب دیتے ہیں، اپنے موافق سے خوش اور اپنے مخالف سے ناراض ہوتے ہیں۔ حافظ محدث ابو القاسم عبدالرحمان بن مندہ نے اس موضوع پر کیا ہی اچھی بات فرمائی ہے: قریب والوں اور دور والوں کے ساتھ اپنے حال پر مجھ کو تعجب ہوا تو میں نے جن علاقوں کا بھی قصد و ارادہ کیا اور وہاں جن موافق و مخالف لوگوں سے میں ملا ان میں سے اکثر کو میں نے اس حال میں پایا کہ وہ اپنی تائید اور اس قول کی جانب دعوت دیتا ہے، جس کا وہ قائل ہے۔ وہ اسی اپنے قول کی تصدیق اور اپنے فعل کے حق میں گواہی اور اس کے قبول و رضا کا خواہاں ہے۔ پھر اگر میں نے اس کی تصدیق کر دی تو اس نے میرا نام موافق رکھا، اگر میں نے اس کے اقوال میں سے کسی قول یا اس کے کسی فعل پر توقف کیا تو اس نے میرا نام مخالف رکھا۔ اگر میں نے کہیں یہ کہہ دیا کہ اس کا کوئی قول یا فعل کتاب و سنت کے مخالف ہے تو اس نے میرا نام خارجی رکھا۔ اگر میں نے توحید پر کوئی حدیث بیان کی تو اس نے مجھے مشبہہ کہا، اگر توحید کے بیان پر مشتمل وہ حدیث رویت کے بارے میں تھی تو اس نے میرا نام سالمی رکھا، جب کہ میں کتاب و سنت کے ساتھ تمسک کیے ہوئے ہوں اور میں تشبیہ، تمثیل، ضد، ند، جسم، اعضا، آلات ہر وہ چیز جو میری طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس کا میرے بارے میں دعویٰ کیا جاتا ہے تو میں ان تمام سے اللہ کی طرف سے بری ہوں، نیز میں اس سے بیزار ہوں کہ میں ان میں سے کوئی چیز اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کروں یا میں وہ بات کہوں یا وہ سمجھوں

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٣٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤)

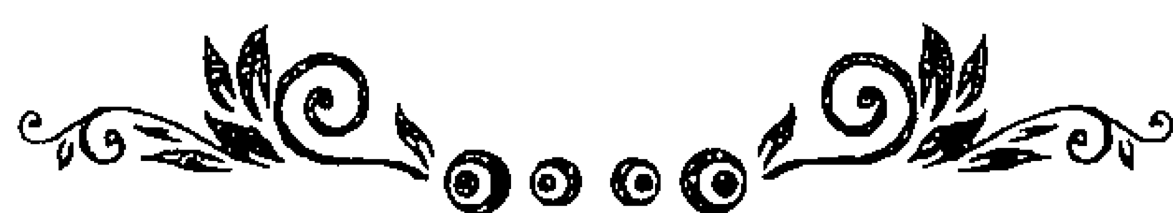
یا اس کا وہم رکھوں یا اس کا دعویٰ کروں۔ انتہٰی [1]

لہٰذا جب قرونِ اولیٰ کا یہ حال تھا تو اس دور کے بارے میں کیا کہا جا سکتا ہے، کیوں کہ حافظ ابو القاسم عبدالرحمان بن مندہ مذکور کی وفات ۴۷۰ھ میں ہوئی۔ ان کو گزرے ہوئے آٹھ سو سال سے زیادہ کی مدت ہو رہی ہے۔ سو اس بنا پر کتاب و سنت کو مضبوط تھامنے والوں اور قرآن و حدیث کا اتباع کرنے والوں کو اگر نا آشنا و بے اصل القاب و اسما کے ساتھ ملقب اور مسمیٰ کیا جائے تو یہ کوئی قابلِ تعجب بات نہیں ہے، بلکہ یہ امت کے سلف اور اس کے ائمہ کی عین سنت ہے، ہمارے لیے ان میں ایک اچھا اسوہ ہے:

وتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم   إن التشبه بالكرام فلاح

''اگرچہ تم ان کی طرح نہیں ہو، پھر بھی ان کی مشابہت اختیار کرو، کیوں کہ معزز لوگوں کی مشابہت میں فلاح کا راز پنہاں ہے۔''

قصہ کوتاہ! اس جھگڑے کا فیصلہ ہونا اور اس اختلاف کا رفع دفع ہونا اس دنیا میں ممکن نہیں ہے۔ اس کا فیصلہ اور دفعیہ ہوگا تو قیامت کے دن جس دن اللہ رب العالمین کے سامنے پیشی ہوگی۔ اس دن اسی کی بادشاہی ہوگی اور اسی کا فیصلہ ہوگا۔ وباللہ التوفیق وھو المستعان



[1] المستخرج للأصفهاني (ص: ٤٢، ٤٣)

43

مرتد کے اعمال

سوال کسی کے مرتد ہونے سے اس کے عمل ضائع ہو جاتے ہیں یا صرف ارتداد پر موت واقع ہونے کی صورت میں عمل برباد ہوتے ہیں؟

جواب اس مسئلے میں اہلِ علم کے دو قول ہیں اور وہ دونوں ہی امام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہیں۔ اگر وہ کہتے ہیں کہ ردت بذاتِ خود اعمال کو ضائع کر دیتا ہے تو چاہیے کہ جب وہ دوبارہ اسلام قبول کرے تو وہ روزہ و حج اعمال کو نئے سرے سے شروع کرے۔ اس اسلام لانے سے پہلے اس نے جو اعمال کیے تھے وہ سب تباہ ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ ردت پر موت واقع ہونے ہی سے اعمال ضائع ہوتے ہیں، لہٰذا جب وہ دوبارہ اسلام قبول کرے گا تو اس کے اعمال کا ثواب اس کی طرف لوٹ آئے گا۔ اسی طرح جب کوئی بندہ نیکی کرتا ہے، پھر وہ کوئی گناہ کر لیتا ہے تو گناہ اس نیکی کو ضائع کر دیتا ہے۔ پھر جب وہ اس گناہ سے تائب ہو جاتا ہے تو اس پہلی نیکی کا ثواب اسے پھر مل جاتا ہے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الوابل الصيب من الكلم الطيب" میں لکھا ہے: اس مسئلے کے بارے میں میرے دل میں ہمیشہ کھٹکا ہی رہا اور میں اس کی درست صورت معلوم کرنے کا حریص ہی رہا۔ میں نے کسی شخص کو اس میں مطمئن نہیں دیکھا۔ ویسے تو اللہ ہی بہتر جانتا ہے، مگر مجھ کو جو بات درست معلوم ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ نیکیاں اور گناہ باہم مقابل اور برسرِ پیکار رہتے ہیں اور ان میں سے غالب آنے والے فریق کا حکم معتبر ہوتا ہے اور وہ مغلوب فریق پر مسلط ہو کر اپنا حکم نافذ کرتا ہے، حتی کہ مغلوب کالعدم ہو کر رہ جاتا ہے۔ جب بندے پر نیکیاں غالب آ جاتی ہیں تو اس کی بہت سی نیکیاں اس کے گناہوں کو دور کر دیتی ہیں۔ جب وہ گناہ سے توبہ کر لیتا ہے تو اس گناہ سے اس کی توبہ پر نیکیاں مرتب ہوتی ہیں اور وہ اس نیکی کی بنا پر بڑھتی اور زیادہ ہوتی رہتی ہیں، جو نیکی گناہ کی وجہ سے ضائع ہو گئی تھی۔ جب پکی اور سچی تہ دل سے توبہ ہوتی ہے تو وہ گذشتہ تمام گناہوں کو مٹا دیتی ہے، گویا کہ وہ تھے ہی نہیں، کیونکہ فرمانِ نبوی کے مطابق گناہ سے توبہ کرنے والا ایسے ہوتا ہے جیسے اس نے گناہ ہی نہیں کیا۔ [1]

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٢٥٠) صحيح الجامع (٣٠٠٨)

حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے شرک کی حالت میں اپنے غلام آزاد کرنے، صلہ رحمی کرنے اور نیکی کا کوئی دیگر کام کرنے کے بارے میں سوال کیا کہ کیا اس پر ثواب ملے گا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا: ''تم سابقہ خیر و بھلائی والی حالت پر اسلام لائے ہو۔''[1] چنانچہ یہ حالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان کا یہ اسلام قبول کرنا ان پر ان نیکیوں کا ثواب لوٹا دے جو نیکیاں شرک کی وجہ سے باطل تھیں۔ پھر جب اس نے شرک سے توبہ کر لی تو اس کو سابقہ نیکیوں کا ثواب مل گیا۔ ایسے ہی جب بندہ پکی اور سچی توبہ کر لیتا ہے تو وہ اس کے سابقہ گناہوں کو بھسم کر دیتی ہے اور اس کو اس کی سابقہ نیکیوں کا ثواب واپس دلوا دیتی ہے۔

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ گناہ قلبی امراض ہیں، جس طرح بخار اور درد بدنی امراض ہیں۔ جب مریض اپنے مرض سے مکمل شفایاب ہو جاتا ہے تو اس کی قوت بحال ہو جاتی ہے، اس سے بھی بہتر حالت ہو جاتی ہے اور وہ یوں ہو جاتا ہے، جیسے وہ کبھی کمزور ہوا ہی نہیں تھا۔ لہٰذا یہ مذکورہ قوت نیکیوں کے مقام پر ہے، مرض گناہوں کی جگہ پر ہے اور صحت و عافیت توبہ کے مقام پر برابر برابر ہوتی ہے اور جس طرح مریضوں میں سے کوئی مریض ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کی عافیت کے ضعف کی وجہ سے اس کی صحت مکمل بحال نہیں ہوتی، جب کہ بعض کی صحت پہلے جیسی حالت پر مکمل بحال ہو جاتی ہے، اس لیے کہ اس کے اسباب قوی اور ان کی قوتِ مدافعت مضبوط ہوتی ہے اور اس طرح اس کا بدن پہلے کی طرح کامل صحت کی طرف لوٹ کر آتا ہے۔ کوئی مریض ایسا بھی ہوتا ہے جو پہلے سے زیادہ صحت مند، زیادہ طاقت ور اور زیادہ چست و ہوشیار ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس کی عافیت کے اسباب قوی ہوتے ہیں اور وہ ضعف و مرض کے اسباب پر غالب آ جاتے ہیں، حتی کہ بعض اوقات اس کا مرض اس کی صحت و عافیت کا سبب بن جاتا ہے، جیسا کہ متنبّی نے کہا ہے:

لعل عتبك محمود عواقبه ... وربما صحت الأجسام بالعلل

''شاید تیری سختی ایسی ہو کہ اس کے عواقب قابلِ ستایش ہوں، بعض اوقات بیماریوں ہی سے جسم صحت یاب ہو جایا کرتے ہیں۔''

اسی طرح بندہ توبہ کے بعد انہی تین منازل پر ہوتا ہے۔[2] والله الموفق لا إله غيره ولا رب سواه، انتهٰى.

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں آیتِ کریمہ:

﴿ وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِى الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ ۚ وَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ﴾ [البقرة: ٢١٧]

''اور تم میں سے جو اپنے دین سے پھر جائے، پھر اس حال میں مرے کہ وہ کافر ہو تو یہ وہ لوگ ہیں جن کے

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٦٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٣)

[2] الوابل الصيب من الكلم الطيب (١/١٢، ١٣)

اعمال دنیا اور آخرت میں ضائع ہو گئے اور وہ لوگ آگ والے ہیں، وہ اس میں ہمیشہ رہنے والے ہیں۔''

کے تحت لکھا ہے: ردت کا معنی ہے اسلام سے کفر کی طرف لوٹ جانا۔ اللہ تعالیٰ کا اس کو اپنے قول: ﴿ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ ﴾ کے ساتھ مقید کرنا اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ مرتد ہونے والے کے اعمال اسی وقت ضائع ہوں گے جب اس کی کفر پر موت واقع ہو گی۔ ﴿حبط﴾ کا معنی ہے باطل اور فاسد ہو گیا۔ اس آیت میں مسلمانوں کے لیے ایک ڈانٹ اور جھڑک ہے، تاکہ وہ دینِ اسلام پر ثابت قدم ہو جائیں۔ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾ کا معنی یہ ہے کہ دنیا میں اس کا حکم مسلمانوں والا حکم نہیں رہے گا۔ لہٰذا وہ کوئی ایسی چیز نہ لے سکے گا جس کے صرف مسلمان لوگ مستحق ہیں۔ وہ اسلام کے حصوں میں سے کوئی حصہ نہ لے سکے گا اور نہ آخرت ہی میں اس کو کوئی اجر و ثواب ملنے کا ہے جس اجر کو واجب کرنے والا اسلام ہے اور جس کے مستحق مسلمان ہیں۔ اہلِ علم نے ردت کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ کیا صرف مرتد ہو جانے ہی سے عمل ضائع ہو جاتے ہیں یا وہ صرف کفر پر موت واقع ہونے کی صورت میں ضائع ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس سلسلے میں واجب یہ ہے کہ اس آیت کے سوا جن دیگر آیات میں ردت کے ساتھ اعمال کے ضائع ہونے کو مطلق بیان کیا گیا ہے اس کو اس آیت میں مذکور تقیید پر محمول کیا جائے۔ انتہیٰ [1]

خازن نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے: آیت کا ظاہری مفہوم یہ تقاضا کرتا ہے کہ ارتداد سے کئی احکام نکلتے ہیں جب مرتد کفر پر فوت ہو جائے، لیکن جب وہ مرتد ہونے کے بعد دوبارہ اسلام قبول کر لے تو اس پر ردت کے احکام میں سے کوئی ثابت نہ ہو گا۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کے اس موقف کی دلیل ہے کہ مرتد کے ردت پر مرنے ہی سے اس کے اعمال ضائع ہوتے ہیں، جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ردت ہی سے اعمال حبط ہو جاتے ہیں، اگرچہ مرتد دوبارہ اسلام قبول کر لے۔ انتہیٰ [2]

جار اللہ زمخشری تفسیر کشاف میں یوں رقم طراز ہیں: اس آیت سے امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ دلیل پکڑی ہے کہ مرتد جب تک ردت پر فوت نہ ہو اس کے اعمال ضائع نہیں ہوتے، جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ردت ہی سے ضائع ہو جاتے ہیں، اگرچہ وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے۔ انتہیٰ [3]

تفسیر الخطیب میں ہے: ردت کو موت کے ساتھ مقید کرنا اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اگر مرتد اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کے عمل ضائع نہیں ہوں گے، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ برخلاف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے، کیوں کہ انھوں نے کہا ہے کہ ردت مطلق طور سے اعمال کو تباہ کر دیتا ہے، اس لیے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

---

[1] فتح القدير للشوكاني (١/٣٣١)

[2] تفسير الخازن (١/١٤٧)

[3] الكشاف (١/١٥٩)

﴿ وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ ﴾ [المائدة: ٥]

''اور جو ایمان سے انکار کرے تو یقیناً اس کا عمل ضائع ہو گیا۔''

لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دونوں دلیلوں پر عمل کرتے ہوئے اس کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ لہٰذا اس کے ذمے اس حج کا دوبارہ کرنا واجب نہیں ہوگا جو وہ ردت سے پہلے ادا کر چکا ہے۔ یہی معاملہ دوسرے اعمال کا بھی ہوگا، لیکن ان کا ثواب باطل ہو جائے گا، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے یہ ثابت ہے، اگرچہ بعض متاخرین نے اس کی مخالفت کی ہے۔ انتہیٰ

تفسیر مدارک میں کہا ہے: اسی سے امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ دلیل پکڑی ہے کہ ردت سے اعمال ضائع نہیں ہوتے، جب تک اس ردت پر موت واقع نہ ہو، جب کہ ہم (احناف) کہتے ہیں کہ اعمال کے ضائع ہونے کو نفسِ ردت کے ساتھ معلق کیا گیا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ ﴾[المائدة: ٥]

ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا، جب کہ ان (امام شافعی رحمہ اللہ) کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے اور وہ اس بنا پر ہے۔ انتہیٰ

تفسیر جلالین میں لکھا گیا ہے: ردت کو موت کے ساتھ مقید کرنا اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ اس کی طرف لوٹ آئے تو اس کے اعمال ضائع نہیں ہوں گے، اس کو ان کا ثواب ملے گا اور اس کو گذشتہ اعمال لوٹانے کی ضرورت نہ ہوگی، مثلاً: حج وغیرہ، امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔[1]

سلیمان جمل نے کہا ہے: (تفسیر جلالین والے کا) یہ کہنا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے، لیکن یہ ضعیف ہے، جب کہ ان کا قابلِ اعتماد مذہب یہ ہے کہ اس کو (ردت سے پہلے کے) ان گذشتہ اعمال کا ثواب نہ ملے گا، بلکہ مرتد کے ردت کے بعد دوبارہ اسلام قبول کرنے سے اس کے اعمال ثواب سے خالی ہو کر اس کی طرف لوٹیں گے۔ رہا یہ سوال کہ اس کو ایسے اعمال کا فائدہ ہی کیا ہے جو ثواب سے خالی ہوں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی طرف اس کے اعمال کے لوٹ آنے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ ان اعمال کی قضا کا مکلّف نہ ہوگا۔ انتہیٰ

نظام رحمہ اللہ کی تفسیر نیساپوری میں ہے: آگاہ رہو! ردت حکماً کفر کی سب سے غلیظ اور سخت قسم ہے۔ کبھی تو یہ کفر کرنے والے کے قول سے ثابت ہوتا ہے، جیسے: مجمع علیہ اور متفق علیہ مسئلے کا انکار کرنا اور جیسے کسی نبی کو گالی دینا وغیرہ اور کبھی یہ ردت اس شخص کے فعل سے ثابت ہوتا ہے جو صراحتاً دین کا مذاق اڑاتا ہے، جیسے: سورج اور بت کو

[1] تفسیر الجلالین (٤٦/١)

سجدہ کرنا اور مصحف کو گندگی میں پھینکنا وغیرہ۔ اسی طرح وہ کسی ایسی چیز کے وجوب کا اعتقاد کرے جو واجب نہ ہو۔ ردت کے صحیح ثابت ہونے کے لیے مرتد کا مکلّف ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا بچے اور مجنون کی طرف سے ردت ثابت نہیں ہو گی، کیوں کہ وہ مکلّف نہیں ہیں۔

یہاں پر ایک اصولی بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ متکلمین کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ ایمان اور کفر کی صحت کی شرط موافات کا حاصل ہونا ہے۔ لہٰذا ایمان اس وقت تک معتبر ایمان نہ ہو گا، جب تک مومن کی موت ایمان پر نہ ہو گی۔ اسی طرح کفر، کفر نہیں ہو گا، جب تک کافر کی کفر پر موت نہ ہو گی، کیوں کہ جو شخص ایمان لائے، پھر (العیاذ باللہ) وہ مرتد ہو جائے۔ اگر وہ ظاہری ایمان ہی حقیقی ایمان ہو تو وہ اس پر دائمی ثواب کا مستحق ہو گا، پھر کافر ہو جانے کے بعد ابدی عذاب کا مستحق ہو گا۔ اب یا تو دونوں استحقاق باقی رہیں گے جو محال ہے یا یہ کہا جائے گا کہ جو موجود ہے وہ سابق کو ختم کر دیتا ہے، جب کہ یہ بھی محال ہے، کیوں کہ یہ دونوں متنافی ہیں۔ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے اثر انداز ہونے میں اولیٰ نہیں ہے، بلکہ سابق دفع میں اُولیٰ ہے لاحق سے اس رفع میں، اس لیے کہ دفع رفع سے زیادہ آسان ہے۔ نیز طاری کے طاری ہونے کی شرط سابق کا زوال ہے۔ پھر اگر ہم سابق کے زوال کو طاری کے طاری ہونے کے ساتھ معلل کریں تو دور لازم آتا ہے اور وہ محال ہے۔

یہاں پر ایک فرعی بحث بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلمان جب نماز پڑھے اور پھر مرتد ہو جائے، پھر اسی وقت مسلمان ہو جائے تو امام شافعی کے نزدیک اس کو وہ نماز دہرانا واجب نہیں ہے، کیوں کہ اعمال کے ضائع ہونے کی شرط یہ ہے کہ مرتد کی موت کفر پر واقع ہو جائے، اس لیے کہ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ ﴾ کا عطف شرط پر ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر وہ نماز دہرانا لازم ہو گا، ایسے ہی حج ہے، کیونکہ دوسری جگہ مطلقاً بیان ہوا ہے:

﴿ وَلَوْ اَشْرَكُوْا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ﴾ [الأنعام: ٨٨]

"حبط" کا لغوی معنی یہ ہے کہ اونٹ کوئی ایسی ضرر رساں چیز کھا لے جس سے اس کا پیٹ پھول جائے اور وہ ہلاک ہو جائے، حدیث میں آیا ہے:

((وَإِنَّ مِمَّا يُنْبِتُ الرَّبِيعُ مَا يُقْتَلُ حَبَطاً أَوْ يُلِمُّ)) [1]

''موسم بہار میں جو سبزہ اگتا ہے اس سے جانور اپھارے کا شکار ہو کر مر جاتا ہے یا مرنے کے قریب ہو جاتا ہے۔''

اعمال کے باطل ہونے کو "حبط" کے نام سے اس لیے تعبیر کیا گیا کہ یہ بطلان کسی چیز پر مفسد کے وارد

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٩٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٥٢)

ہونے کے سبب فاسد ہونے کی طرح ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ عمل کے حبط ہونے سے نفسِ عمل کا باطل ہونا مراد نہیں ہے، کیوں کہ عمل ایک ایسی چیز ہے کہ جس طرح یہ وجود میں آتا ہے، اسی طرح یہ فنا اور زائل بھی ہو جاتا ہے، جب کہ معدوم چیز کا اعدام محال ہے۔ لہٰذا احباط وتکفیر کو ثابت کرنے والوں نے کہا ہے کہ ردتِ حادثہ پر عقاب اور اس کی سزا سابق ایمان کے ثواب کو زائل کر دیتی ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ یا تو یہ موازنے کی شرط کے ساتھ ہوتا ہے، جیسا کہ ابو ہاشم اور معتزلہ میں سے جمہور متاخرین کا مذہب ہے یا یہ موازنے کی شرط کے ساتھ نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ ابو علی کا مذہب ہے۔ جبکہ احباط کے منکرین کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب میں وارد ہونے والے احباط سے مراد یہ ہے کہ مرتد جب ارتداد اختیار کرتا ہے تو ردت کا یہ عمل ہی حبط کرنے والا ہے، کیوں کہ اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ اس کے بدلے میں کوئی عمل کرے جس کے ساتھ وہ ثواب کا مستحق بن جائے۔ تو اس کے عمل کے حبط ہونے کا معنی یہ ہوا کہ اس نے ایک ایسے باطل عمل کا ارتکاب کیا جس کا کوئی فائدہ نہیں ہے، بلکہ اس کا بہت بڑا نقصان ہے یا اس سے مراد یہ واضح کرنا ہے کہ اس کے سابقہ اعمال اس (ردت) کے ساتھ شرعاً مقید نہ تھے۔ انتھٰی کلام النیسا بوري.[1]

اس طرح کا کلام امام فخر الرازی کی تفسیر میں اس کی قدرے تفصیل کے ساتھ ہے۔ انھوں نے یہ اضافہ بھی کیا ہے: یہ نہیں کہا جائے گا کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہے، کیوں کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ مطلق ومقید کے باب سے نہیں ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جس شخص نے ایک حکم کو دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا اور اس کو ایک شرط کے ساتھ بھی معلق کیا تو جس تعلیق کے ساتھ بھی وہ پایا گیا، اسی پر حکم لگ جائے گا، جیسے کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ جب جمعرات کا دن آئے گا تو تو آزاد ہو گا اور جب جمعرات اور جمعے کا دن آئے گا تو تو آزاد ہو گا، تو ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی باطل نہ ہو گی، بلکہ جب جمعرات کا دن آئے گا وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ اگر اس مالک نے اس غلام کو بیچ دیا، پھر جب جمعرات کا دن آیا تو وہ اس کی ملکیت ہی میں نہیں تھا، پھر اسی مالک نے اس غلام کو خرید لیا، پھر جب جمعے کا دن آیا تو وہ اس کی ملکیت میں تھا تو وہ پہلی تعلیق کے سبب آزاد ہو جائے گا، ان کے اس قول تک: الجواب: بلاشبہہ یہ مطلق ومقید کے باب سے ہے نہ کہ ایک شرط اور دو شرطوں کے ساتھ معلق کرنے کے باب سے، کیوں کہ ایک اور دو شرطوں سے معلق کرنا تو صرف اس وقت صحیح ہو گا، جب اس کی ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلیق اس کی دوسری کے ساتھ تعلیق سے مانع نہ ہو۔ ہمارے اس مسئلے میں اگر ہم خالی ردت کو ہی اعمال کے حبط ہونے میں موثر بنا دیں تو اوقات میں سے کسی وقت میں اعمال کے حبط ہونے میں ردت پر موت کا سرے

[1] تفسير النيسابوري (٢/٢٨-٢٩)

سے کوئی اثر ہی باقی نہ رہے گا۔ تو ہم کو یہ معلوم ہو گیا کہ یہ ایک اور دو شرطوں کے ساتھ تعلیق کے باب سے نہیں ہے، بلکہ یہ مطلق ومقید کے باب سے ہے، جب کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ردت اعمال کے حبط ہونے کو ردت پر موت کی شرط کے ساتھ واجب کرتی ہے۔ اسی طرح وہ آگ میں ہمیشہ رہنے کو ردت پر موت کی شرط کے ساتھ واجب کرتی ہے تو اس بنا پر یہ سوال ساقط ہو جاتا ہے۔[1] انتھٰی ملخصاً

شامی نے درمختار کے حاشیے ردالمحتار میں "باب قضاء الفوائت" کے ذیل میں کہا ہے: جواب کا حاصل یہ ہے کہ فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ ۚ وَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ﴾ [البقرة: ٢١٧]

"اور تم میں سے جو اپنے دین سے پھر جائے، پھر اس حال میں مرے کہ وہ کافر ہو تو یہ وہ لوگ ہیں جن کے اعمال دنیا اور آخرت میں ضائع ہو گئے اور وہ لوگ آگ والے ہیں، وہ اس میں ہمیشہ رہنے والے ہیں۔"

میں دو عملوں کا ذکر ہے: ایک ردت اور دوسرا ردت پر موت، یعنی موت تک ردت پر قائم رہنا۔ اسی طرح اس آیت میں دو عملوں کے دو ہی جزاؤں کا لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر ہے۔ چنانچہ اعمال کا حبط ہونا ردت کی جزا ہے اور جہنم میں ہمیشہ رہنا ردت پر موت کی جزا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی آیت میں عمل کے حبط ہونے کو صرف اس چیز کے ساتھ کفر کرنے پر معلق کیا گیا ہے جس چیز پر وہ ایمان لایا تھا۔ اس کی ایک مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ وَلَوْ اَشْرَكُوْا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ﴾ [الأنعام: ٨٨]

"اور اگر یہ لوگ شریک بناتے تو یقیناً ان سے ضائع ہو جاتا جو کچھ وہ کیا کرتے تھے۔"

اس کے بعد صاحبِ شامی نے کہا ہے: ہمارے نزدیک دنیا اور آخرت میں ردت کی جزا اور بدلے کے طور پر اعمال کا حبط ہونا، اگرچہ ردت پر اس کی موت واقع نہ ہوئی ہو، اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اگر وہ دوبارہ اسلام قبول کر لے تو اس کی نیکیاں واپس نہ لوٹیں، ورنہ یہ ردت اور ردت پر موت کی بیک وقت جزا و بدلہ ہوگا، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ کہا ہے۔ البحر والنہر میں "باب المرتد عن التتار خانیہ" سے تتمتے تک منسوب کرتے ہوئے ہے: اگر مرتد توبہ کر لے تو ہمارے اصحاب میں سے ابو علی اور ابو ہاشم نے کہا ہے کہ اس کی نیکیاں واپس لوٹ آئیں گی، جب کہ ابو القاسم الکعبی نے کہا ہے کہ وہ واپس نہیں آئیں گی۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کا باطل ہونے والا ثواب تو نہیں لوٹے گا، لیکن اس کی وہ سابقہ اطاعت واپس آ جائے گی جو بعد میں ثواب کے اندر موثر ہو گی۔ انتھٰی

شاید بعد میں ثواب میں موثر ہونے کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو اس کے اسلام کی طرف لوٹ آنے کے

[1] تفسير الرازي (٨٨٢/١)

بعد اس کی نیکیوں پر ثواب عطا کرے گا جو اس ثواب کے علاوہ ہو گا جو پہلے باطل ہو چکا ہے یا یہاں ثواب ان نیکیوں کے شمار و اعتبار کرنے کے معنی میں اور ان کو دوبارہ نہ کرنے کے معنی میں ہے، اگر چہ ہم ان کے بطلان کا حکم لگا چکے ہوں، کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہے۔ فتأمل

باقی رہا یہ معاملہ کہ کیا ردت سے پہلے کی ہوئی نافرمانیاں اس کے اسلام قبول کرنے سے ساقط ہو جائیں گی؟ تو تاتارخانیہ کے حوالے سے ہم نے جو کچھ نقل کیا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ساقط نہ ہوں گی، چنانچہ کثیر محققین کا یہی قول ہے، جب کہ عام لوگوں (اہلِ علم) کے نزدیک وہ ساقط ہو جائیں گی، جیسا کہ قہستانی نے ''باب المرتد'' میں اس کو بسط و تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، نیز حدیث: «اَلْإِسْلَامُ یَجُبُّ مَا قَبْلَهُ» ''اسلام پہلے کے تمام گناہ ختم کر دیتا ہے۔'' کا ظاہری مفہوم بھی یہی ہے اور یہ حدیث اپنے عموم کے ساتھ مرتد کے اسلام کو بھی شامل ہے، لیکن لائق یہ ہے کہ اس نے اسلام میں جو کچھ چھوڑا ہے اس کی قضا کے لزوم میں اختلاف نہ ہو۔ اختلاف تو صرف دین میں تاخیر اور ٹال مٹول کے گناہ کے ساقط ہونے کے بارے میں ہے جو حقوق العباد سے تعلق رکھتا ہے، ان شاء اللہ اس کی تحقیق بیان ہو گی۔ انتھیٰ [1]

درمختار کے مصنف نے ''باب المرتد'' میں کہا ہے: اسلام میں اس نے جو عبادت ترک کی اس کی وہ قضا کرے گا، کیوں کہ نماز و روزے کا ترک معصیت ہے اور معصیت ردت کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ [2]

شامی نے کہا ہے کہ تاتارخانیہ میں اس سے پہلے شمس الائمہ الحلوانی سے مع تعلیل نقل ہو چکا کہ قہستانی نے شامی سے کہا: اور تمر تاشی نے ذکر کیا کہ عام لوگوں کے نزدیک حالتِ ردت اور اس سے قبل واقع ہونے والی نافرمانیاں ساقط ہو جاتی ہیں، جب کہ کثیر محققین کے ہاں وہ ساقط نہیں ہوتیں۔ انتھیٰ

میں کہتا ہوں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ عام لوگوں کے نزدیک توبہ کرنے اور اسلام کی طرف لوٹ آنے سے وہ ساقط ہو جاتی ہیں، کیوں کہ حدیث میں آیا ہے: «الإسلام یجب ما قبله» رہی حالتِ ردت تو اس کے دوران یا جو کچھ اس سے قبل کیا ہو گا وہ باقی رہے گا، جب اس کی موت ردت ہی پر واقع ہو جائے، اس لیے کہ ردت کے ساتھ تو وہ اس سے کہیں زیادہ بڑھ جاتی ہے تو وہ ان کو مٹانے والی کیسے ہو سکتی ہے، بلکہ ظاہری مفہوم یہ ہے کہ اس کی وہ معاصی بھی لوٹ آتی ہیں جن سے اس نے توبہ کی تھی، کیوں کہ توبہ تو طاعت ہے اور اس کی طاعتیں حبط ہو چکی ہیں، تاتارخانیہ میں جو سراجیہ سے منقول ہے وہ اس کے حق میں دلالت کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہو گیا، پھر اس نے اسلام قبول کیا، پھر کافر ہو گیا اور مر گیا تو اس سے کفرِ اول اور کفرِ ثانی دونوں کا مواخذہ ہو گا اور سزا ہو گی

[1] رد المحتار (٣٤١/٥_٣٤٢)

[2] الدر المختار (٢٥١/٤)

اور یہ فقیہ ابو اللیث کا قول ہے۔ انتھیٰ [1]

پھر یہ بھی مخفی نہ رہے کہ بلاشبہہ یہ حدیث عام لوگوں کے قول کی تائید کرتی ہے۔ اس نے جو نماز، روزہ ترک کیا اس کی قضا کا وجوب اور حقوق العباد کا مطالبہ اس کے منافی نہیں ہے، کیوں کہ ان تمام کی قضا اس کے ذمے ثابت ہے۔ وہ نفسِ معصیت نہیں ہے، معصیت تو عبادت کو اس کے وقت سے نکالنا ہے اور بندے کے خلاف جرم کا ارتکاب کرنا ہے۔ پھر جب یہ معصیت ساقط ہو گئی تو اس کے ذمے ثابت شدہ حق کا ساقط ہونا ہرگز لازم نہیں آئے گا، جیسا کہ بعض محققین نے اس کے ذریعے اس قول کا جواب دیا ہے کہ حجِ مبرور کبائر کا کفارہ بن جاتا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ أعلم

درمختار میں ہے کہ اس نے اس دوران میں جو کچھ کیا وہ باطل ہو جائے گا، وہ حج کے سوا کسی عبادت کی قضا نہیں کرے گا، کیوں کہ وہ ردت کے ساتھ اصل کافر کی طرح ہو گیا، پھر جب وہ اسلام لایا، درآنحالیکہ وہ غنی ہے تو اس کے ذمے صرف حج کرنا واجب ہے۔ [2]

شامی نے تاتارخانیہ میں تتمہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسے کہا گیا کہ اگر وہ (مرتد) توبہ کر لے تو اس کی نیکیاں واپس لوٹ آئیں گی؟ انھوں نے کہا کہ یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے، چنانچہ ابو علی، ابو ہاشم اور ہمارے اصحاب کے نزدیک یہ ہے کہ وہ لوٹ آئیں گی، جب کہ ابو القاسم الکعبی کے نزدیک وہ نہیں لوٹیں گی، ہم کہتے ہیں کہ اس کا باطل شدہ ثواب نہیں لوٹے گا، لیکن اس کی سابقہ طاعات لوٹ آئیں گی جو بعد میں ثواب میں موثر ہوں گی۔ انتھیٰ من البحر [3]

محقق تفتازانی کی شرح المقاصد کی توبہ کی بحث میں ہے: پھر معتزلہ نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ جب توبہ کے ذریعے معصیت پر سزا کا استحقاق ساقط ہو جائے تو کیا اس طاعت کے ثواب کا استحقاق واپس آئے گا جس طاعت کو اس معصیت نے باطل کر دیا تھا؟ چنانچہ ابو علی اور ابو ہاشم نے کہا ہے: نہیں، کیوں کہ طاعت فی الحال منعدم ہے، صرف ثواب کا استحقاق باقی رہتا ہے اور وہ ساقط ہو چکا اور ساقط واپس نہیں آتا ہے، جب کہ الکعبی نے کہا ہے کہ ہاں طاعت کے ثواب کا استحقاق واپس پلٹ آتا ہے، کیوں کہ کبیرہ گناہ طاعت کو زائل نہیں کرتا۔ وہ تو صرف اس کے حکم کو منع کرتا ہے اور وہ مدح و تعظیم ہے تو اس کا ثمرہ زائل نہیں ہوتا ہے۔ تو جب وہ توبہ کے ساتھ (زائل) ہو جائے تو وہ ایسے ہو جائے گا کہ طاعت کا ثمرہ ظاہر نہیں ہوا، جیسے سورج کی روشنی جب بادل چھٹ جائے۔ بعض نے کہا ہے اور یہی متاخرین کا مختار قول ہے: اس کا سابقہ ثواب تو واپس نہیں آئے گا، لیکن اس کی سابقہ طاعت واپس آئے

---

[1] رد المحتار (۳۳۹/۱٦)

[2] الدر المختار (۲۵۱/٤_۲۵۲)

[3] رد المحتار (۳۳۹/۱٦_۳٤۰)

گی جو اس کے ثمرات کے استحقاق میں موثر ہے اور وہ مستقبل میں مدح و ثواب ہے جو اس درخت کے قائم مقام ہے جس کی ٹہنیاں اور پھل آگ کے ساتھ جل گئے ہوں، پھر جب آگ بجھ جائے تو درخت کی جڑ اور اس کی رگیں اس کی سبزی اور اس کے پھل کی طرف عود کر آئے۔ انتہیٰ [1]

اس سے یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ ابو علی اور ابو ہاشم اور الکعبی کے درمیان اختلاف اس اختلاف کے برعکس ہے جو پہلے گزرا ہے۔ اختلاف تو کبیرہ گناہوں کے طاعات کو حبط کرنے کے بارے میں ہے، کیوں کہ معتزلہ کی ایک جماعت کے نزدیک کبیرہ گناہ اپنے مرتکب کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے، لیکن وہ اس کو کفر میں داخل نہیں کرتا ہے اور اگرچہ وہ آگ میں ہمیشہ رہے گا۔ اس کے ایمان سے خارج ہونے سے اس کی طاعات کا حبط ہونا لازم آتا ہے۔ لہٰذا اس کے نزدیک اس جہت سے کبیرہ گناہ ہمارے نزدیک جو ردت ہے اس کی جگہ پر ہے، لہٰذا مذکور اختلاف کو ردت کی طرف نقل کرنا صحیح ہو گا۔ فتأمل

رہا اس کا یہ کہنا مگر حج، کیوں کہ اس کا سبب بیت المکرّم ہے اور وہ دیگر عبادات، جو اس نے ادا کیں، کے برخلاف اپنی جگہ پر باقی ہے اور دیگر عبادات کا سبب خارج ہو چکا ہے، لہٰذا انھوں نے کہا ہے کہ مثلاً: جب اس نے ظہر کی نماز ادا کی، پھر وہ مرتد ہو گیا، پھر ظہر کے بعد اس کے وقت میں تائب ہو گیا تو اس پر بقائے سبب کی وجہ سے جو کہ وقت ہے اس کا اعادہ واجب نہ ہو گا، لہٰذا وہ حج کے ذکر پر اکتفا کرنے اور اس کا نام قضا رکھنے کے درپے ہوا ہے، بلکہ وہ اعادہ ہے، کیوں کہ سبب خارج نہیں ہوا ہے۔ انتہیٰ کلام الشامي [2]

میں کہتا ہوں: ہم نے اپنی کتاب "الحطة بذكر الصحاح الستة" کی فصل "علم أسماء الرجال" میں اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تفسیر روح البیان میں مذکورہ آیتِ کریمہ کے تحت کہا ہے: ارتداد کا معنی پیچھے پھرنا ہے۔ اس (آیتِ کریمہ) میں ارتداد سے خبردار کیا گیا ہے۔ اس میں ارتداد کے بعد اسلام کی طرف لوٹ آنے کی ترغیب ہے۔ رہے وہ لوگ جو موت تک ارتداد پر مصر رہے تو ان کے وہ اعمال باطل ہو گئے جو انھوں نے حالتِ اسلام میں کیے تھے اور ضائع بھی اس طرح ہوئے کہ جس کی وہ قطعاً تلافی نہیں کر سکتے ہیں۔

آیتِ کریمہ کا ظاہری مفہوم اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مذکورہ احکام کے ثابت ہونے کے لیے ردت پر موت واقع ہونا شرط ہے اور وہ احکام دنیا و آخرت میں اعمال کا حبط ہونا ہے۔ نیز یہ کہ مرتد جب ردت کے بعد اسلام لے آئے تو ان احکام میں سے کوئی حکم بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ ردت کا سبب عدمِ یقین ہے، ورنہ موحد حقیقی کے اردگرد شیطان

---

[1] رد المحتار (١٦/٣٣٩۔٣٤٠)

[2] رد المحتار (١٦/٣٤١)

اور شرک کیسے منڈلا سکتے ہیں، درآنحالیکہ وہ رکاوٹوں اور قیود سے بچ کر ربِ معبود تک پہنچ چکا ہو۔ انتہٰی حاصلہ [1]

تفسیر مظہری میں لکھا ہوا ہے: امام شافعی رحمہ اللہ کا اس آیت کے ذریعے اس پر استدلال کرنا کہ مرتد جب تک کفر کی حالت میں مر نہ جائے اس کے عمل حبط نہیں ہوتے ہیں۔ لہٰذا مثلاً ایک شخص ظہر کی نماز ادا کرے، پھر (نعوذ باللہ منه) مرتد ہو جائے، پھر وہ اسی نماز کے وقت باقی ہوتے ہوئے اسلام لے آئے تو اس پر اس نماز کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔ ایسے ہی جس نے حج کیا، پھر وہ مرتد ہو گیا، پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس پر حج واجب نہیں ہوگا، یہ مفہومِ صفت کے ساتھ احتجاج کرنا ہے اور وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس پر نماز کا دہرانا واجب ہے اگر وہ نماز کا وقت باقی ہوتے ہوئے دوبارہ مسلمان ہو جائے۔ اسی طرح اس پر حج واجب ہے، اس میں ہماری دلیل یہ ہے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ ﴾ [المائدة: ٥]

''اور جو ایمان سے انکار کرے تو یقیناً اس کا عمل ضائع ہو گیا۔''

یہ آیت مطلق ہے اور ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے۔ [2] انتہٰی

میں کہتا ہوں: مطلق کو مقید پر محمول کرنا یا اس پر محمول نہ کرنا ایک اصولی بحث ہے۔ اس بحث میں حق امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ ہے، یعنی مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا درست ہونا اور اس کا لازم ہونا ہے، نہ کہ حنفی مذہب کے ساتھ جو کہ عدمِ محمول کا مذہب ہے، جیسا کہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''إرشاد الفحول'' اور ''نيل الأوطار'' میں اور راقم الحروف نے ''حصول المامول'' اور ''مسك الختام'' میں تحقیق کی ہے۔ ہم جس مسئلے پر بحث کر رہے ہیں، اس تقدیر پر امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب راجح ہے، یعنی اعمال کا حبط ہونا ارتداد کی حالت میں موت آنے پر موقوف ہے، نہ کہ کچھ اور۔ چنانچہ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ کا مختار مذہب بھی یہی ہے، جیسا کہ ہم اس سے پہلے اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔ ان تفسیری اور فقہی کتابوں میں، جن کی نقول یہاں پر پیش کی گئی ہیں، کسی نے بھی اس مسئلے میں حنابلہ اور مالکیہ کے مذاہب کو پیش نہیں کیا۔ بظاہر یہی درست معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں فریق اس مسئلے میں امام شافعی رحمہ اللہ کے موافق ہیں۔ والله أعلم.



[1] تفسير روح البيان (١/٢٧٥)

[2] التفسير المظهري (١/٤٩٤)

44

حیدرآباد اور بھوپال جیسی ہندوستانی ریاستیں دار الاسلام ہیں یا دار الحرب؟

سوال بلادِ ہندوستان میں واقع ریاست ہائے اسلامیہ، جیسے: حیدرآباد اور بھوپال، دار الاسلام ہیں یا دار الحرب؟ وہاں حدود و قصاص کا اجرا جائز ہے یا نہیں؟ از روئے فقہ حنفی معتبر کتب کی روایات کے حوالے سے جواب عنایت فرمائیں۔

جواب اس مسئلے کی تحقیق کا جواب اس سے پہلے ''حلِ سوالاتِ مشکلہ'' کے ذیل میں لکھا جا چکا ہے، نیز اس کے متعلق اس کتاب میں مذکور بعض جوابوں میں کچھ کلام ہو چکا ہے، لیکن جب سائل اس سوال میں مذہب حنفی کی قید لگا رہا ہے، تو اس کا جواب مروج فقہ حنفی کی معتبر کتابوں سے لکھا جائے گا۔

شامی نے درمختار کے حاشیے میں کہا ہے: معراج الدرایہ میں مبسوط کی روایت ہے کہ وہ ممالک اور علاقے جو کفار کے قبضے میں ہیں وہ بلادِ الاسلام ہیں نہ کہ بلاد الحرب، کیوں کہ انھوں نے ان ممالک میں حکمِ کفر کو ظاہر و شائع نہیں کیا، بلکہ وہاں کے قاضی اور والی مسلمان ہی ہیں، وہ بضرورت یا بدون ضرورت ان کی اطاعت کرتے ہیں، ہر وہ ملک جس میں ان (مسلمانوں) کی طرف سے کوئی (مسلمان) والی مقرر ہو تو اس کے لیے جمعہ، عیدین، حدود اور قاضیوں کی تقرری جائز ہے، کیوں کہ مسلمان ان پر استیلاء و فوقیت رکھتا ہے۔ اور اگر وہاں کے والی کفار ہوں تو مسلمانوں کے لیے جائز ہے کہ وہ جمعہ قائم کریں اور مسلمانوں کی باہم رضا مندی سے قاضی مقرر ہو اور ان پر واجب ہے کہ وہ مسلمان والی تلاش کریں، انتہی. نیز اس سے ملتی جلتی عبارات الملتقط، شرح مجمع البحرین، فصول العمادیه، خزانة المفتین اور فتاویٰ إبراهیم شاهیه میں پائی جاتی ہیں۔

اسی طرح جامع الفصولین، البحر الرائق اور التتار خانیه وغیرہ میں ہے: ہر وہ ملک جس میں کفار کی طرف سے مسلمان والی مقرر ہو تو اس کے لیے جمعہ اور عیدین قائم کرنا، خراج لینا، قضاۃ کی تقرری کرنا اور بے نکاحوں کی شادی کرنا جائز ہے، کیوں کہ مسلم کو ان پر استیلا حاصل ہے۔ رہی کافروں کی اطاعت تو وہ محض مصالحت اور پرامن رہنے کے لیے ہے۔ رہے وہ ممالک جہاں کافر والی مقرر ہیں تو مسلمانوں کے لیے جمعہ اور عیدین قائم کرنا جائز

ہے۔ نیز قاضی مسلمانوں کی باہم رضا مندی سے مقرر ہو گا۔[1] انتہیٰ

حاشیہ طحاوی میں کفایۃ المبتدین اور ہدایۃ الامیین سے روایت ہے کہ امام علاء الدین اور امام نجم الدین زاہدی سے اس مسلمان کے بارے میں سوال ہوا جس کو کفار کے امیر نے دیار میں والی مقرر کیا کہ کیا وہ جمعہ اور عیدین قائم کرنے کے لیے والی بن جاتا ہے؟ تو ان دونوں نے لکھا کہ وہ جمعہ اور عیدیں قائم کرنے کے لیے والی بن جائے گا۔ انتہیٰ

جب ان روایات کا مفاد و حاصل یہ ہے کہ ہر وہ ملک جہاں پر کافروں کے حکام قابض اور متصرف ہو چکے ہوں اور انھوں نے ایک مسلمان کو وہاں کا حاکم مقرر کر دیا ہو تو ملک دار الاسلام ہے نہ کہ دار الحرب۔ لہٰذا وہ ملک جہاں پر پہلے سے مسلمانوں ہی کی حکومت چلی آتی ہو اور ان کے درمیان کوئی معاہدہ و موادعہ قرار پا چکا ہو تو وہ بالاولیٰ دار الاسلام ہو گا۔

دار الاسلام کے دار الحرب بننے کی چند شرطیں ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ غیر اہلِ اسلام غالب آ چکے ہوں اور تمام وجوہ سے امن و امان ختم ہو چکا ہو، کوئی ذمی یا مسلمان وہاں پر باقی نہ ہو مگر اس کو اپنی جان کا خوف اور فکر دامن گیر ہو، جیسا کہ قاضی خان، عالمگیریہ، درمختار، شروحِ کنز، شرح مجمع البحرین اور فقہ کی دیگر کتابوں میں لکھا ہوا ہے، جبکہ یہ شرط موجودہ ریاستِ اسلامیہ میں موجود نہیں ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہاں کے باشندوں پر کفار کے احکام کھلے عام جاری اور نافذ ہوں، جب کہ یہ شرط بھی مذکورہ بلادِ اسلامیہ میں نہیں پائی جاتی ہے، بلکہ وہاں پر اہلِ اسلام حکام کے احکام اور ان کی فرماں روائی پائی جاتی ہے۔

حاشیہ شامی اور طحطاوی میں لکھا ہے: ان کے قول "بإجراء أحكام أهل الشرك" کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اہلِ شرک کے احکام کا اجرا کھلے عام ہو اور اس میں ہندی اہلِ اسلام کے حکم کے ذریعے فیصلہ نہ کیا جائے۔ اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے احکام اور اہلِ شرک کے احکام جاری و نافذ ہوں تو وہ دار الحرب نہ ہو گا۔[2]

فصولِ عمادیہ میں کہا گیا ہے: بعض قرائن کے زائل ہو جانے سے دار الحرب دار الاسلام بن جاتا ہے اور وہ اس طرح کہ اس میں احکام الاسلام جاری ہو جائیں گے۔ انتہیٰ

فتاویٰ ابراہیم شاہی اور ملتقط وغیرہما میں لکھا ہے: احکامِ اسلام کے اجرا سے دار الحرب دار الاسلام بن جاتا ہے۔ علائقِ اسلام میں سے کوئی علقہ ایسا باقی نہ بچا ہو مگر حکم اسلام اس میں راجح ہو چکا ہو۔

درمختار وغیرہ میں کہا گیا ہے: احکامِ اسلام کے اجرا کے ساتھ دار الحرب دار الاسلام بن جاتا ہے، جیسے: جمعہ اور عید کا قیام، اگرچہ اس میں کوئی اصلی کافر باقی ہو اور اگرچہ وہ دار الاسلام سے متصل نہ ہو۔[3] انتہیٰ

---

[1] رد المحتار (١٦/١٠١)

[2] رد المحتار (١٦/١٠٠)

[3] در مختار (٤/١٧٥)

شرح درر البحار اور حاشیہ شامیہ میں کہا گیا ہے: جب مسلمانوں کے ملکوں میں سے کسی ملک میں وہ تین امور ثابت ہو جائیں، پھر اس کے اہل کو امان مل جائے اور اس میں کوئی مسلمان قاضی مقرر ہو جائے جو مسلمانوں کے احکام نافذ کرے تو وہ دار الاسلام بن جائے گا۔ [1]

شرح مجمع البحرین میں ہے: اس میں محض احکام الاسلام کے اجرا سے دار الحرب دار الاسلام بن جاتا ہے۔ انتھیٰ

یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ احکامِ اسلام کا جاری ہونا دار الاسلام کی ایک علامت اور نشانی ہے۔ ان ریاسات میں وہاں کے حکام کی طرف سے بلاشبہہ احکامِ اسلام جاری ہیں اور وہ حکام ان احکامِ اسلام کو نافذ کرنے کا اختیار رکھتے ہیں۔ ہر چند ان کے فسق و فجور اور شرائع اسلام کی عدمِ مبالات کے باعث ان کے اجرا میں ان کی طرف کوتاہی نے راہ بنا لی ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس (دار الاسلام) کے دار الحرب بن جانے کی کچھ شرائط ہیں، جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کی ایک سے زیادہ شرائط نہیں ہیں اور وہ یہ ہے کہ غیر اہلِ اسلام کے جملہ احکام جاری و نافذ ہو جائیں۔ جب ہندوستان کی ریاساتِ اسلامیہ میں یہ ایک قید و شرط مفقود ہے تو اس بنا پر ان کے دار الحرب ہونے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، ان ریاستوں میں حدود و قصاصات کا جاری کرنا جائز ہے۔

اس جگہ فقہا نے کہا ہے کہ اگر دو مسلمان امان حاصل کر کے دار الحرب میں آ جائیں اور آپس میں لڑ پڑیں، ایک دوسرے کو عمداً قتل کر دے تو قاتل پر صرف مال کی دیت لازم آئے گی نہ کہ قصاص وقود، جیسا کہ کنز الدقائق، ہدایہ، شرح وقایہ اور درمختار وغیرہ میں مذکور ہے۔ لہٰذا ہم جس موضوع پر بحث کر رہے ہیں، اس میں دار الحرب کا قتل قود و قصاص کو ساقط کرنے والا نہیں ہو گا۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دار الحرب میں محض قتل کا وقوع قود کے سقوط کا اور قصاص کے منع کا موجب نہیں ہے، بلکہ شوکت و طاقت کے بغیر قصاص کا استیفا ناممکن ہے اور شوکت و طاقت بلا واسطہ حکام اور جماعۃ اہلِ اسلام حاصل نہیں ہو سکتی، جب کہ یہ دونوں امر دار الحرب میں مفقود ہیں۔ لہٰذا ہدایہ، شرح وقایہ، بحر الرائق، نہر فائق، مستخلص، حاشیہ شامی، طحطاوی، کافی اور فتاویٰ ابراہیم شاہی وغیرہ میں لکھا ہے: قصاص واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ قصاص کا لیا جانا بغیر طاقت کے ممکن نہیں ہے اور امام اور جماعۃ المسلمین کے بغیر طاقت نہیں ہے اور یہ چیز دار الحرب میں نہیں پائی گئی۔ انتھیٰ

ہدایہ اور بحر الرائق میں ہے کہ امتناعِ قصاص عدمِ طاقت کی وجہ سے ہے۔ الکافی میں ہے کہ طاقت تو صرف امام اور اہلِ اسلام کے ساتھ ہے اور یہ دار الحرب میں نہیں ہوتا ہے، لہٰذا حدود کی طرح کے وجوب کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ انتھیٰ

[1] رد المحتار (١٦/١٠٠)

البرہان میں ہے: اس لیے کہ قصاص کا لیا جانا تو صرف طاقت کے ساتھ ہی ممکن ہے، کیوں کہ غالباً ایک ایک کا مقابلہ نہیں کرتا اور طاقت تو صرف امام اور اہلِ اسلام کے ساتھ ہوتی ہے اور یہ دونوں دار الحرب میں نہیں ہوتے ہیں، لہٰذا اس کے وجوب کا کوئی فائدہ نہیں ہے، لہٰذا یہ حد کی طرح واجب نہ ہوگا۔ انتہیٰ

الدرر الغرر میں بھی ایسے ہی ہے، اس لیے کہ ان ریاساتِ اسلامیہ میں قصاص لینے کے لیے قدرت و طاقت اور شوکت و حکومت بلا نکیر حاصل، میسر اور ممکن ہے۔ لہٰذا ان میں قصاص کا اجرا جائز ہے، کیوں کہ منعِ قصاص عدمِ طاقت کی بنا پر ہے۔ مگر جب طاقت موجود ہو تو قصاص بھی جائز ہوگا۔ صرف دار الحرب کی بنا پر کسی بھی ملک میں قصاص سے ممانعت نہیں کی گئی، جس سے یہ لازم آئے کہ دار الحرب قصاص لینے کا محل نہیں ہے۔

اس کلام کی توضیح اس کلام سے ظاہر ہو چکی ہے جو حاشیۂ شامیہ سے نقل کی گئی ہے، جہاں پر یہ عبارت معراج الدرایہ سے مبسوط کی روایت سے نقل کی گئی ہے اور وہ پیچھے گزر چکی ہے۔

تمام وہ کفار اور اہلِ اسلام جو دار الحرب میں سکونت اختیار کیے ہوئے ہیں، وہ حنفی مذہب کے مطابق معصوم الدم و المال نہیں ہیں، یعنی ان کے قتلِ عمد میں نہ قصاص عائد ہوتا ہے اور نہ دیت لازم ہوتی ہے۔ مواہب الرحمان میں کہا گیا ہے کہ جو شخص وہاں (دار الحرب میں) مسلمان ہو گیا اور ہمارے دار (دار الاسلام) میں نہ آیا تو ہمارے نزدیک اس کا مال اور اس کا خون غیر معصوم ہے۔ رمز الحقائق شرح کنز الدقائق میں کہا گیا ہے کہ دار الحرب دار اباحۃ الدم ہے۔ ہدایہ، شرح وقایہ اور دیگر کتابوں میں لکھا ہے کہ جب کوئی حربی دار الحرب میں مسلمان ہو جائے تو اس کو کوئی مسلمان عمداً یا خطاءً قتل کر دے اور وہاں پر اس کے مسلمان وارث موجود ہوں تو اس کے ذمے قتلِ خطا کی صورت میں صرف کفارہ ہی واجب ہوگا۔ انتہیٰ

بنا بریں ریاستِ اسلامیۂ ہند کے کافر اور مومن ساکنین غیر معصوم المال و الدم ہوں گے اور ہر بے گناہ اور جور رسیدہ مقتول کا خون بلا قصاص و دیت رائیگاں جائے گا۔ ہر دو حکمِ شرعی، جو قصاص و دیت ہیں، کا التوا لازم ہو گا۔ فصولین میں شیخ الاسلام ابوبکر سے شرح سیر الاصل میں نقل کیا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں: اس ملک میں احکامِ اسلام کے اجرا کی وجہ سے یہ ملک دار الاسلام بن چکا ہے، جب تک اس میں احکامِ اسلام میں سے کوئی حکم باقی ہے تو وہ دار الاسلام رہے گا، جیسا کہ یہ معروف ہے کہ حکم جب کسی علت کے ساتھ ثابت ہو تو جب تک احکامِ علت سے کوئی چیز باقی ہے، اس کے بقا کے ساتھ حکم باقی رہے گا۔ الدر المنتقی میں شیخ الاسلام اور الاسبیجابی سے نقل کیا گیا ہے کہ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ احکامِ اسلام میں سے ایک بھی حکم کے باقی رہنے تک یہ دار الاسلام ہی رہے گا، جیسا کہ عمادیہ میں ہے۔



البرہان شرح مواہب الرحمان میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دار الاسلام کے دار الحرب بننے کی ایک شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کو اپنے مالوں اور اپنی جانوں پر امن نہ رہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ (دار الاسلام) اس (دار الحرب) کے ساتھ اس طرح ملا ہوا ہو کہ ان کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو، اور تیسری شرط یہ ہے کہ اس میں احکامِ کفر غالب و نافذ ہو جائیں، جب کہ ہم نے اس کے دار الحرب بننے میں صرف تیسری شرط پر اکتفا کیا ہے، جیسا کہ اس کے برعکس ہے کہ آخری شرط کے غیر سے جب احکام المسلمین اس میں غالب و نافذ ہو جائیں تو وہ دار الحرب دار الاسلام بن جاتا ہے اور دار الحرب وہ ہے جس میں اہلِ حرب کے احکام غالب و نافذ ہوں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ بالا تین شرائط کی بنا پر یہ جگہ دار الاسلام تھی۔ لہٰذا جب تک اس میں ایک بھی شرط پائی جاتی رہے وہ دار الحرب نہ بنے گا، انتہٰی

مجالس الابرار میں ہے: (فقہا نے) اس ملک کے بارے میں اختلاف کیا ہے، جس پر تاتاریوں نے قبضہ کر لیا ہو اور ان کا فساد عام ہو چکا ہو، حتیٰ کہ علما نے ان کے کفر کا حکم لگایا ہو، آیا وہ ملک بلادِ اسلام سے ہے یا نہیں، ان کا کہنا ہے کہ آج جو ملک ان کے قبضے میں ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ بلادِ اسلام سے ہے، کیوں کہ وہ در الحرب کے ساتھ متصل نہیں ہے اور انھوں نے اس میں احکامِ کفر کو غالب و نافذ نہیں کیا، بلکہ وہ بلاد جن پر ان (کفار) کی طرف سے مسلمان والی مقرر ہے، ان میں جمعہ اور عیدین قائم کرنا، خراج لینا، قضاۃ کی تقرری کرنا اور یتیموں کے نکاح کرنا جائز ہے، کیوں کہ ان پر مسلمان ولی کو غلبہ اور فوقیت حاصل ہے۔ رہا اس مسلمان والی کا کافروں کی اطاعت قبول کرنا تو وہ موادعہ اور مخادعہ ہے۔

رہے وہ ممالک جن کے والی کافر ہیں تو ان ممالک میں بھی جمعہ وعیدین قائم کرنا جائز ہے۔ ان کا قاضی بھی مسلمانوں کی رضا کے ساتھ قاضی ہوگا، جب کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ جب تک علت کا کوئی جز اور حصہ باقی ہو، حکم باقی رہتا ہے۔ بلاخلاف ہم نے یہ حکم لگایا ہے کہ یہ (ہندی) ممالک تاتاریوں کے ان پر قبضہ کرنے سے پہلے اسلامی ریاستیں تھیں۔ ان کے ان ممالک پر قبضے کے بعد علی الاعلان اذان کا کہنا، جمعہ اور جماعتیں قائم کرنا اور بحکم شرعی فیصلہ کرنا اور فتویٰ دینا بلانکیر وہاں کے (مسلمان) بادشاہوں کی طرف سے ضائع ہوا ہے۔ اس لیے ان ممالک کے دار الحرب ہونے کا فیصلہ دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ تاتاریوں کی رسم و عادات کے مطابق ان ممالک میں شراب کی خرید و فروخت کا اعلان کرنا اور ٹیکس لینا تو وہ مدینہ طیبہ میں بنو قریضہ کے اس اعلان کی طرح ہے کہ انھوں نے یہ کہہ رکھا تھا کہ یہودیت اختیار کرلو اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں طاغوت سے فیصلے کرواتے تھے، اس کے باوجود مدینہ بلاشبہہ بلدۃ الاسلام ہی تھا۔

پھر ان میں سے جو شخص یہ کہے کہ میں مسلمان ہوں اور وہ شہادتین (أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله) کا اقرار کرے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، لیکن ''الخلاصہ'' میں ایک مسئلہ ہے جس پر تنبیہ کرنا واجب ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی ملک کے باسی اسلام کا دعویٰ کرتے ہوں، نماز پڑھتے ہوں، روزہ رکھتے ہوں، قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہوں، لیکن اس کے ساتھ بتوں کی پوجا کرتے ہوں تو مسلمان ان پر حملہ کر دیں اور ان کو قیدی بنا لیں اور کوئی شخص ان غلام لونڈیوں میں سے کسی کو خریدنا چاہے اور وہ بادشاہ کے لیے عبودیت کا اقرار کرتے ہوں تو ان کو خریدنا جائز ہے اور اگر بادشاہ کے لیے عبودیت کا اقرار نہ کرتے ہوں تو بڑوں کو چھوڑ کر صرف بچوں اور عورتوں کو خریدنا جائز ہے۔

قاضی خان نے اپنے فتاوے میں کہا ہے: اس لیے کہ جب انھوں نے اسلام کا اقرار کیا، پھر انھوں نے بتوں کی پوجا کی تو وہ مرتد شمار ہوں گے اور ان کی عورتوں اور بچوں کو غلام لونڈیاں بنانا جائز ہوگا، البتہ ان کے بڑوں کو غلام بنانا جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ وہ اپنے بادشاہ کے لیے اپنی عبودیت کا اقرار کریں، جب وہ ایسا کریں تو اس وقت ان کو غلام بنانا بھی جائز ہو جائے گا، جب انھیں قید کرنے والا ان کا مالک ہو گیا تو اس کے لیے ان کو بیچنا جائز ہوگا۔ انتھٰی کلامه

شیخ الاسلام ابوبکر نے شرح سیر الاصل میں یہ ذکر کیا ہے کہ دار الاسلام میں جب تک احکامِ اسلام میں سے کوئی حکم باقی ہو وہ دار الحرب نہیں بنے گا، اگرچہ اس پر سے اہلِ اسلام کا غلبہ ختم ہو چکا ہو۔ صدر الاسلام ابو الیسر نے سیر الاصل ہی میں ذکر کیا ہے کہ دار الاسلام تب تک دار الحرب نہیں بنتا جب تک وہ سب کچھ باطل نہ ہو جائے جس کے ذریعے وہ دار الاسلام بنا تھا۔ چنانچہ انھوں نے ''باب أحكام المرتدين'' میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

اللامشی نے اپنے واقعات میں یہ ذکر کیا ہے کہ وہ ان تین احکام کے ساتھ دار الاسلام بن گیا، لہٰذا جب تک ان میں سے کوئی حکم باقی ہو وہ دار الحرب نہ بنے گا۔

السید الامام ناصر الدین نے ''المنشور'' میں ذکر کیا ہے کہ بلاشبہہ دار الاسلام احکامِ اسلام کے اجرا سے دار الاسلام بنتا ہے تو جب تک اس میں اسلام کا کوئی کلمہ باقی ہوگا تب تک اس کی اسلام والی جانب راجح رہے گی۔ انتھٰی

شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ان فقہی روایات سے معلوم ہوا کہ یہ ممالک امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق دار الحرب نہیں بنیں گے، بلکہ وہ پہلے کی طرح دار الاسلام ہی رہیں گے، کسی مسلمان کے لیے نصرانی وغیرہ سے سود لینا جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس کی حرمت قطعی ہے اور اللہ عزوجل کے درج ذیل فرمان سے ثابت ہے:

﴿ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ''اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا۔''

نیز رسول اللہ ﷺ کے درج ذیل فرمان سے بھی ثابت ہے:

«لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ آكِلَ الرِّبَا وَمُؤْكِلَهُ ... الخ »[1]

رسول اللہ ﷺ نے سود کھانے اور کھلانے والے پر لعنت فرمائی ہے ...۔''

جیسا کہ صحاح ستہ وغیرہ میں مذکور ہے۔

صاحبین کے مذہب کے مطابق جب کافر ان میں اپنے احکام نافذ و غالب کر دیں تو وہ دار الحرب بن جاتے ہیں۔ رہا حربی سے سود لینے کا مسئلہ تو اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام شافعی، مالک، احمد اور قاضی ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک دار الحرب میں ایسا کرنا جائز نہیں ہے، جب کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دار الحرب میں ایسا کرنا جائز ہے، جیسا کہ ہدایہ میں انھوں نے کہا ہے: دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہے، برخلاف امام شافعی اور قاضی ابو یوسف رحمہما اللہ کے۔ انتھٰی حاصلہ. لہٰذا صاحبین کے نزدیک محض احکامِ کفر کے اجرا کے ساتھ وہ دار الحرب بن جاتا ہے، خواہ وہ دار الحرب سے متصل ہو یا متصل نہ ہو۔

شیخ محمد اسحاق دہلوی رحمہ اللہ نے دار الحرب میں سود لینے کے خصوص کے بارے میں لکھا ہے کہ دار الحرب میں سود کی رقم کی حلت و حرمت کے بارے میں کلام ہے، کیوں کہ سود کی حرمت نصِ قطعی سے ثابت ہے، جب کہ دار الحرب میں حربی کافر سے سود لینے کی حلت ظنی ہے۔ لہٰذا زیادہ قوی دلیل پر عمل کرنا زیادہ تاکیدی ہے، خصوصاً جب ان دیار کے دار الحرب ہونے میں اختلاف ہے۔ اس صورت میں حربی سے سود لینے سے اجتناب کرنا زیادہ تاکیدی اور لازمی حکم ہوگا۔ نیز فقہ کا ایک قاعدہ ہے کہ جب حلال و حرام اکٹھے ہو جائیں تو حرام کو غلبہ ہوگا اور یہ اس وقت ہوگا جب دونوں دلیلیں ایک مرتبے میں ہوں گی۔ جب ایک دلیل دوسری دلیل سے کم تر ہو تو زیادہ قوی دلیل پر عمل کرنا زیادہ تاکیدی امر ہوگا۔ لہٰذا اس قاعدے کی بنا پر حربی سے بھی سود نہیں لینا چاہیے، اور مسلمان کو ہر جگہ حربی سے سود لینے سے اجتناب ہی کرنا چاہیے۔ انتھٰی حاصلہ

جب سارا ہندوستان بالعموم اور ریاستِ اسلامیہ بالخصوص امام اعظم کے نزدیک دار الحرب ہی نہیں ہیں تو اس بنا پر وہاں سے ہجرت کرنا بھی واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ جب وہ دار الحرب ہی نہیں ہیں تو وہاں سے ہجرت کرنا کیسا؟! رہا وہ شخص جس کے نزدیک ہندوستان دار الحرب ہے تو اس کے نزدیک وہاں سے ہجرت کرنا بھی واجب ہوگا، لیکن اس کے باوجود حربی کافر سے سود لینا جائز نہیں ہے، کیوں کہ سود کی حرمت پر قرآن و حدیث کی صحیح اور قطعی نصوص وارد ہوئی ہیں، لہٰذا ظن و قیاس پر مبنی فقہی روایات ان کے ساتھ متصادم تصور نہ ہوں گی۔

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩٦٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٩٧)

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہندوستان کے دار الحرب اور دار الاسلام ہونے کے بارے میں اہلِ علم کے اختلاف کا نتیجہ وہاں سے ہجرت کے وجوب اور عدمِ وجوب میں ظاہر ہوتا ہے نہ کہ وہاں کے لوگوں سے سود لینے کے جواز و عدمِ جواز میں۔ چنانچہ اس دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف ہجرت کے واجب ہونے کی صورت میں حدیث: ((لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ))[1] ''فتح (مکہ) کے بعد ہجرت نہیں ہے۔'' کا جواب ہم نے ''حلِ سوالاتِ مشکلہ'' میں ذکر کر دیا ہے، لہٰذا اس کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

فقہائے حنفیہ ہند کے مشاہیر، جیسے: علمائے دہلی، رام پور اور بھوپال وغیرہ ہیں، کا مختار مذہب اور فتویٰ یہی ہے کہ مملکتِ ہند اور خصوصاً اس کی ریاساتِ اسلامیہ دار الاسلام ہیں نہ کہ دار الحرب۔ بعض معاصرین نے لکھا ہے: احتیاط اس میں ہے کہ ان بلادِ ہند کو دار الاسلام ہی شمار کیا جائے، اگرچہ وہاں کے سلاطین و ملوک بظاہر اس قسم کے شیاطین ہیں۔ واللہ أعلم

امام ابو یوسف، ائمہ ثلاثہ اور جمہور علما کے نزدیک سود لینے کی حرمت اور اس کے لینے کے عدمِ جواز میں دار الاسلام اور دار الحرب برابر ہیں، جیسا کہ ان کے مذاہب کے ماہر شخص پر مخفی نہیں ہے، البتہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دار الحرب میں سود لینا جائز ہے، لیکن چونکہ امام ابو حنیفہ کے قواعد کے مطابق ہندوستان دار الحرب نہیں بنتا، لہٰذا ان کے نزدیک بھی سود لینا جائز نہ ہوگا۔ واللہ أعلم.



[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٦٣١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٨٦٤)

45

دنوں اور مہینوں کے نام و تاریخ اور ہجری تاریخ کا آغاز

سوال ہفتے کے دنوں اور سال کے مہینوں کے نام اور تاریخ کی ابتدا، خصوصاً ہجری تاریخ کی ابتدا کی کیسے ہوئی تھی؟

جواب امام سیوطی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الشماريخ في التواريخ" میں ذکر کیا ہے: "أحد" یعنی اتوار کی جمع آحاد مد کے ساتھ، إحاد زیر کے ساتھ اور وُحود پیش کے ساتھ آئی ہے، صرف اتوار کے دن کا روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ "اثنین" سوموار کو کہتے ہیں۔ شرح مہذب میں کہا گیا ہے: "سوموار کو اثنین اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ہفتے کے دنوں میں سے دوسرا دن ہے، اثنین کی جمع اثانین آتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ اسی سوموار کے روز پیدا ہوئے، اسی روز آپ ﷺ پر نزولِ وحی کا آغاز ہوا اور اسی روز آپ ﷺ نے مدینہ طیبہ میں قدم رنجہ فرمایا۔ عرب لوگ اس دن کا نام "أهون" رکھتے ہیں۔

میں کہتا ہوں: اس روز کو مجلسِ میلاد منانے کے لیے خاص کرنا بدعت ہے۔

"ثلاثاء" یعنی منگل۔ اس کی جمع ثلاثاوات اور أثالث آتی ہے۔ عرب لوگ اس روز کو حبار بھی کہتے ہیں۔

"الأربعاء" مد اور باء پر تینوں حرکتوں کے ساتھ بدھ کو کہتے ہیں، اس کی جمع أربعاوات اور أرابيع آتی ہے۔ عربوں کے ہاں اس کا نام دبار تھا۔ ان کی زبانوں پر مشہور ہے کہ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ فِىْ يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ ﴾ [القمر: ١٩] "ایسے دن میں جو دائمی نحوست والا تھا۔" میں یہی دن مراد ہے، وہ اس دن سے نحوست پکڑتے تھے، جب کہ یہ سخت خطا اور غلطی ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿ فِىْٓ اَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ ﴾ [حمٓ السجدة: ١٦] "چند منحوس دنوں میں۔" اور یہ آٹھ دن ہیں۔ لہٰذا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام ایام ہی منحوس ہوں، جب کہ اس سے ان پر نحوست مراد ہے نہ کہ نفس الامر میں۔

میں کہتا ہوں: یونس علیہ السلام کی ولادت اسی دن ہوئی تھی، اگر اس دن میں نحوست ہوتی تو وہ کسی اور دن میں پیدا ہوتے۔

"خمیس" یعنی جمعرات، اس کی جمع أخمس اور أخماس آتی ہے۔ عرب لوگ اس کا نام مونس رکھتے تھے۔ "جمعہ" کی جمع جمعات آتی ہے۔ اس کی میم پر پیش اور سکون دونوں ہی پڑھے جاتے ہیں۔ عرب لوگ اس کا نام

عروبہ رکھتے تھے۔ روزِ جمعہ کا اکیلا روزہ بھی ممنوع ہے۔ اسی دن میں آدم علیہ السلام کو پیدا کیا گیا، جنت میں داخل کیا گیا، اس سے نکالا گیا، اسی دن وہ فوت ہوئے، اسی دن قیامت قائم ہوگی، اسی دن میں ایک گھڑی ایسی ہے جس میں جو دعا کی جائے وہ قبول ہوتی ہے اور یہ ہفتے کے دنوں میں سے سب سے افضل دن ہے۔

"سبت" یعنی ہفتہ، اس کی جمع أسبت اور سبوت آتی ہے۔ اس کو زمانۂ جاہلیت میں شبار کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ اس دن کا بھی اکیلا روزہ ممنوع ہے۔[1] انتھٰی

صحاح میں کہا گیا ہے: یوم الاحد کی جمع آحاد ہے۔ یوم الاثنین کی تثنیہ آتی ہے نہ جمع، کیوں کہ یہ لفظ خود تثنیہ ہے۔ اگر آپ چاہیں کہ واحد کی صفت سمجھ کر اس کی جمع لائیں تو وہ اثانین ہوگی۔ ثلاثاء کی جمع ثلاثاوات آتی ہے۔ رہا اربعاء تو اس کے بارے میں بنو اسد کے بعض لوگوں سے اس کی باء پر زبر پڑھنا منقول ہے۔ اس کی جمع أربعاوات آتی ہے۔ یوم الخمیس کی جمع اخمساء اور اخمسہ آتی ہے اور یوم الجمعہ کو یوم العروبہ بھی کہتے ہیں، اس کو میم کی پیش کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے۔ اس کی جمع جمعات اور جمع آتی ہے۔ یوم السبت کو یہ نام اس لیے دیا گیا کہ اس پر ہفتے کے دن ختم ہو جاتے ہیں۔ سبت کی جمع اسبت اور سبوت آتی ہے۔ نیز سبت کا معنی ہے یہود کا ہفتہ منانے کے حکم پر قائم ہونا۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ يَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ﴾[2] انتھٰی

امام سیوطی رحمہ اللہ نے "الشماريخ في علم التاريخ" ہی میں کہا ہے: محرم کی جمع محرمات، محاریم اور محارم آتی ہے۔ صفر کی جمع اصفار ہے۔ ابن الاعرابی نے کہا ہے: تمام لوگ اس کو منصرف پڑھتے ہیں، جب کہ ابو عبیدہ اس کو علمیت اور ساعۃ کے معنی میں تانیث کی بنا پر غیر منصرف پڑھتے ہیں۔ ثعلب نے کہا ہے کہ وہ اس میں سخت غلطی پر ہے، کیا وہ یہ نہیں جانتا کہ تمام زمانے ساعات ہی تو ہیں۔ بعض عرب اس کو "ناجر" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، وہ اس مہینے سے نحوست پکڑا کرتے تھے، اسی لیے حدیث میں ان کا رد وارد ہوا ہے:

((لَا عَدْوَىٰ وَلَا طِيَرَةَ وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ))[3]

"چھوت کی کوئی حقیقت نہیں، بدشگونی کی کوئی حقیقت نہیں، الو کی نحوست کی کوئی حقیقت نہیں اور صفر کی کوئی حقیقت نہیں۔"

فراء نے کہا ہے: "شہر" کا لحاظ رکھتے ہوئے ربیع الاول کہا جاتا ہے اور الربیع کو مدِ نظر رکھ کر "ربیع الاولیٰ" کہا جاتا ہے۔ ربیع الاول کے ماہ ہی میں رسول اللہ ﷺ پیدا ہوئے، اسی میں ہجرت کی اور اسی میں وفات پائی۔ بعض

---

[1] الشماريخ في علم التاريخ للسيوطي (ص: ٢١-٢٣)

[2] الصحاح في اللغة (٦/١، ٧٢، ٧٦، ١٠١، ١٨٧، ٢٣٩، ٢٩٩)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٣٨٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٢٢٠)

لوگ اس مہینے کا نام خوان رکھتے ہیں جس کی جمع اَخونہ آتی ہے اور بعض دوسرے اس کو صبان کے نام سے پکارتے ہیں، اس کی جمع صبانات ہے۔[1]

صحاح کے مصنف نے کہا ہے: عربوں کے ہاں دو ربیع ہیں: ایک مہینوں میں ربیع ہے اور ایک زمانوں اور موسموں میں ربیع ہے۔ جہاں تک مہینوں کے ربیع کا تعلق ہے تو وہ صفر کے بعد آنے والے دو مہینے ہیں جن کو شہرِ ربیع الاول اور شہرِ ربیع الآخر کہا جاتا ہے۔ رہے موسموں کے ربیع تو وہ دو ربیع ہے: ربیع الاول وہ موسم ہے جو کھمبیوں کے پیدا ہونے اور کلیوں کے کھلنے کا موسم ہے۔ اس کو ''ربیع الکلأ'' بھی کہا جاتا ہے، یعنی گھاس پھوس اگنے کا موسم۔ ربیع الثانی وہ موسم ہے جس میں پھل پکتے ہیں۔ بعض لوگ اس دوسرے ربیع کا نام ربیع الاول رکھتے ہیں۔ میں نے ابو الغوث کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ عرب سال کو چھے موسموں میں تقسیم کرتے ہیں: ان میں سے دو مہینے ربیع الاول (گھاس اگنے کا موسم) کے ہیں، دو مہینے گرمی کے ہیں، دو مہینے قیظ یعنی سخت گرمی کے ہیں، دو مہینے ربیع الثانی (پھل پکنے کا موسم) کے ہیں، دو مہینے موسمِ خزاں کے ہیں اور دو ہی مہینے سردی کے ہیں، سعید بن مالک بن صبیعہ کا شعر ہے:

إن بني صبية صيفيون أفلح من كان له ربيعون

''میرے بچے گرمیوں والے ہیں، وہ لوگ کامیاب ہیں جن کے بچے ربیع والے ہوں۔''

انھوں نے گرمی کے موسم کو ربیع الاول کے بعد رکھا ہے، ربیع کی جمع اربعاء اور اربعہ آتی ہے۔ یعقوب نے کہا ہے کہ ربیع الکلا کی جمع اَربعہ اور ربیع الجداول کی جمع اربعاء آتی ہے۔ انتہٰی[2]

''جمادیٰ'' کی جمع جمادیات ہے۔ فراء نے کہا ہے: تمام مہینوں کے نام مذکر ہیں، سوائے جمادیان (جمادیٰ اولیٰ اور جمادیٰ اُخریٰ) کے۔ بعض لوگ جمادیٰ اولیٰ کا نام حنین رکھتے ہیں، جس کی جمع اَحنہ، حنائن اور حنون آتی ہے، جب کہ جمادیٰ اخریٰ کو ''ورنہ'' کہتے ہیں اس کی جمع ورنات آتی ہے۔

جوہری نے کہا ہے: دال کے زبر کے ساتھ جمادی الاولیٰ اور جمادی الآخرہ مہینوں کے نام ہیں، یہ جمد سے فعالیٰ کے وزن پر ہیں اور جمد ٹھوس اور بلند جگہ کو کہتے ہیں۔ انتہٰی[3]

''رجب'' کی جمع اَرجاب، رجاب اور رجبات ہے۔ رجب کو ''الأصم'' بھی کہا جاتا ہے۔ اس مہینے کا یہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ (حرمت والے) اس مہینے کی تعظیم کی خاطر اس میں اسلحے کی آواز نہیں سنی جاتی۔ رجب کے روزے کی فضیلت کے بارے میں کچھ احادیث وارد ہوئی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی بھی حدیث پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی

[1] الشماريخ في علم التاريخ للسيوطي (١/٢٤_٢٥)
[2] الصحاح للجوهري (٤/٣٤٧)
[3] الصحاح للجوهري (٣/٢١)

ہے، چنانچہ ان میں سے کوئی منکر ہے تو کوئی موضوع۔

جوہری نے کہا ہے: ماہِ رجب کا نام رجب اس لیے رکھا گیا کہ لوگ زمانۂ جاہلیت میں اس کی تعظیم کرتے تھے اور اس میں جنگ کرنا حلال نہیں جانتے تھے۔ اس مہینے کو رجبِ مضر بھی کہا جاتا ہے، اس لیے کہ مضر قبیلے کے لوگ اس کی سخت تعظیم کرتے تھے۔ اس کی جمع ارجاب آتی ہے اور جب اس کے ساتھ شعبان کے مہینے کو ملایا جاتا ہے تو ان کو تغلیباً رجبان کہتے ہیں۔ انتہٰی [1]

''شعبان'' کی جمع شعابین اور شعبانات ہے۔ بعض لوگ اس مہینے کا نام ''وعل'' رکھتے ہیں، جس کی جمع اُوعال اور وعلات آتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ رمضان کے بعد اس ماہِ شعبان کے علاوہ کسی مہینے کے مکمل روزے نہ رکھتے تھے، آپ ﷺ شعبان کے نصف ہونے پر اس شخص کے لیے اس کے روزے حرام قرار دیتے تھے جس نے اس کے پہلے نصف کے روزے نہ رکھے ہوں۔ جوہری نے کہا ہے کہ شعبان ایک مہینے کا نام ہے جس کی جمع شعبانات آتی ہے۔ انتہٰی

''رمضان'' رمضاء سے مشتق ہے جس کا معنی ہے شدید گرمی۔ اس کی جمع رمضانات، اَرمضہ اور رماض آتی ہے۔ نحاس نے کہا ہے: ''شھر رمضان'' کہنا شہر کا لفظ چھوڑ کر خالی رمضان کہنے سے افضل ہے۔ ابن ابی حاتم نے سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بیان کیا ہے:

«لَا تَقُوْلُوْا رَمَضَانَ فَإِنَّهُ اسْمُ اللّٰهِ وَلٰكِنْ قُوْلُوْا شَهْرَ رَمَضَانَ» [2]

''(خالی) رمضان نہ کہو، کیوں کہ وہ (رمضان) اللہ تعالیٰ کا نام ہے، لیکن تم ''شھر رمضان'' کہا کرو۔''

بعض لوگ اس کو تالق کا نام دیتے ہیں جس کی جمع توالق آتی ہے۔ جوہری نے صحاح میں کہا ہے: شہرِ رمضان کی جمع رمضانات اور ارمضاء آتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب انھوں نے قدیم لغت سے مہینوں کے نام نقل کیے تو انھوں نے ان کے نام ان موسموں کے ساتھ رکھے جو موسم ان مہینوں میں واقع ہوئے۔ یہ مہینا (رمضان) گرمی کے موسم میں آیا تو اس کا نام رمضان رکھ دیا گیا۔ انتہٰی [3]

''شوال'' کی جمع شواویل ہے، نیز اس کی جمع شواول اور شوالات آتی ہے۔ اس کا نام ''عاذل'' بھی رکھا جاتا ہے جس کی جمع عواذل آتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے اسی ماہ میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے عقدِ نکاح کیا۔ یہ مہینا حج کے مہینوں میں سے پہلا مہینہ ہے۔

''ذوالقعدۃ'' اور ''ذوالحجۃ'' دونوں میں پہلے حرف پر زبر بھی پڑھی گئی ہے اور زیر بھی، جب کہ پہلے کی زبر اور

---

(1) الصحاح للجوهري (٢/١٥٠)

(2) تفسير ابن أبي حاتم (١/٣١٠) سنن البيهقي الكبرىٰ (٤/٢٠١، ٢٠٢)

(3) الصحاح للجوهري (٤/٢١٨)

دوسرے کی زیر اس کے برعکس سے زیادہ فصیح ہے۔ ان دونوں کی جمع ذوات القعدہ اور ذوات الحجہ آتی ہے۔ ان میں سے پہلے کو بواع کے نام سے بھی پکارتے ہیں، جس کی جمع ابوعہ اور ابواعات ہے، جب کہ دوسرے کا نام برک رکھا جاتا ہے جس کی جمع برکات ہے۔

جوہری نے کہا ہے: ذوالقعدہ ایک مہینا ہے جس کی جمع ذوات القعدہ آتی ہے۔ ذوالحجہ حج کا مہینا ہے اس کی جمع ذوات الحجہ آتی ہے۔ ذو واحد کو جمع بنا کر ذوو القعدہ اور ذوو الحجہ نہیں کہتے ہیں، القعدہ اور الحجہ میں ''ت'' مرۃ کے لیے ہے۔ انتہیٰ [1]

شماریخ میں لکھا ہے کہ ابن عساکر نے اصمعی کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ ابوعمرو بن العلا کہا کرتے تھے کہ محرم کو محرم اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں جنگ حرام ہوتی ہے۔ صفر کا یہ نام اس لیے رکھا گیا کہ عرب لوگ اس مہینے میں ایسے ممالک میں قیام کرتے تھے جن کا نام صفر تھا۔ ربیع کے دونوں مہینوں کو ربیع اس لیے کہتے ہیں کہ وہ ان میں فصلِ بہار گزارنے کی جگہوں میں قیام کرتے تھے۔ جمادیان کو یہ نام اس لیے دیا گیا کہ اس میں پانی جم جاتا ہے۔ رجب کو رجب اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اس مہینے میں کھجوروں کو سہارا دے کر سیدھا کرتے تھے۔ شعبان کو یہ نام اس لیے دیا گیا کہ اس میں قبائل بکھر جاتے تھے۔ رمضان کو رمضان اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں گرمی کی وجہ سے اونٹنیوں کے دودھ چھڑائے ہوئے بچوں کے پاؤں جلتے تھے۔ شوال کو یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اس مہینے میں اونٹنیاں جفتی کروانے کے لیے دُمیں اٹھاتی ہیں۔ ذوالقعدہ کا اس لیے یہ نام ہے کہ اس میں وہ جنگ سے بیٹھ جاتے تھے اور ذوالحجہ کو اس لیے یہ نام دیا گیا کہ وہ اس میں حج کرتے تھے۔ [2]

[2] الشماريخ في علم التاريخ (ص: ٢٥_٢٧)

تنبیه: متاخرین نے کہا ہے: ''شہر'' (مہینا) کا لفظ صرف انہی مہینوں کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جن کے نام کے شروع میں ''راء'' ہے، جیسے کہا جائے گا: ''شہر ربیع الاول'' کسی اور مہینے کے نام کے ساتھ لفظ ''شہر'' نہیں لگایا جائے گا، جب کہ سیبویہ سے تمام مہینوں کے ساتھ لفظ شہر کی اضافت کرنا منقول ہے اور یہی مختار قول ہے۔

ابو یعلیٰ نے اپنی مسند میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ اتوار کا دن درخت لگانے اور (عمارت وغیرہ) بنانے کا دن ہے، سوموار اور منگل کا دن خون کا دن ہے، بدھ کا دن لینے کا دن ہے اس میں عطا نہیں، جمعرات کا دن سلاطین کے پاس جانے کا دن ہے اور جمعہ کا دن ذبح کا دن ہے۔ [3]

میں نے حافظ شرف الدین دمیاطی کے خط میں کچھ اشعار دیکھے ہیں، جن کو علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی طرف

[1] الصحاح للجوهري (٢/٣٢٧)

[3] مسند أبي يعلىٰ (٤/٤٧٩) اس کی سند میں یحییٰ بن علاء متروک راوی ہے۔

منسوب کیا جاتا ہے جن کا آغاز اس مصرعے سے ہوتا ہے ع

فنعم اليوم يوم السبت حقا

''ہفتے کا دن بلاشبہ سب سے اچھا دن ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ ان اشعار کو علی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کرنا محلِ نظر ہے۔

فائدہ: ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما تک اپنی سند سے روایت کیا ہے: اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلا دن اتوار کا دن بنایا۔ عرب لوگ اس کا نام ''الاول'' رکھتے تھے۔ ہمارے متاخرین اصحاب نے کہا ہے کہ درست بات یہ ہے کہ ہفتے کا پہلا دن ''سبت'' (ہفتہ) ہے، چنانچہ شرح المهذب، الروضة اور المنهاج میں ایسے ہی بیان ہوا ہے۔ ابن اسحاق نے کہا ہے: اہلِ تورات کہتے ہیں کہ خلق کی ابتدا اتوار سے ہوئی، اہلِ انجیل کہتے ہیں کہ سوموار سے ہوئی، جب کہ ہم مسلمان کہتے ہیں، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہمیں یہ بات پہنچی ہے، کہ ہفتے سے ہوئی۔

ابن جریر نے المسندی سے اور انھوں نے اپنے شیوخ سے روایت کیا ہے کہ مخلوق کی پیدایش اتوار سے ہوئی، چنانچہ ایک گروہ اسی کی طرف مائل ہے اور یہی ان کا مختار موقف ہے۔ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ لفظ ''الأحد'' (اتوار) کے ساتھ اس کی زیادہ مشابہت ہے، لہٰذا مخلوق کی پیدایش کا کام جمعہ کے دن اختتام کو پہنچا تو مسلمانوں نے اس کو عید کا دن بنایا، جب کہ اہلِ کتاب اس سے محروم ہے۔ شرعی طور پر عرفہ کے دن کے سوا، تاریخ کا شمار راتوں کے ساتھ ہوتا ہے، کیوں کہ وہ دنوں پر مقدم ہوتی ہیں۔

فائدہ: ابن عدی نے سفیان ثوری سے مسنداً روایت کیا ہے کہ جب راوی جھوٹ کا استعمال کرتے ہیں تو ہم ان کے لیے تاریخ کا استعمال کرتے ہیں۔ حفص بن عباس نے کہا ہے: جب بھی کوئی شیخ متہم ہوتا ہے تو ہم سالوں کے ذریعے اس کا محاسبہ کرتے ہیں، یعنی اس شیخ کا سال اور اس سے حدیث لکھنے والے کا سال بیان کر دیتے ہیں (تو معاملہ صاف ہو جاتا ہے) حماد بن زید نے کہا ہے: کذاب راویوں کے خلاف تاریخ جیسی کسی چیز سے مدد نہیں لی گئی۔

ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں اور ابن ابی خیثمہ نے اپنی سند کے ساتھ شعبی سے روایت کیا ہے: جب آدم علیہ السلام زمین پر اتار دیے گئے اور ان کی اولاد زمین میں پھیل گئی تو ان کی اولاد نے ان کے اترنے کے دن سے تاریخ مقرر کی تو یہی تاریخ کا آغاز تھا، حتی کہ نوح علیہ السلام مبعوث ہوئے تو انھوں نے اپنی بعثت سے لے کر اپنی قوم کے طوفان میں غرق ہونے تک کی تاریخ لکھی۔ جب نوح علیہ السلام، ان کی ذریت اور ان کے ساتھی طوفان تھمنے کے بعد کشتی سے اترے تو انھوں نے اپنے بیٹوں میں زمین کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا۔ چنانچہ سام کو وسط زمین عطا فرمائی جس میں

بیت المقدس، نیل، فرات، دجلہ، سیحان، جیحان اور فنوک شامل تھے۔ یہ علاقہ فیون سے لے کر شرقی نیل تک اور مجری ریح الجنوب سے لے کر مجری ریح الشمال تک کو شامل تھا۔ اپنے بیٹے حام کو غربی نیل سے لے کر اس کے پیچھے مخرج ریح الدبور تک کا علاقہ الاٹ کیا اور اپنے بیٹے یافث کو فرسوں اور اس کے بعد مجری ریح الصبا تک کا علاقہ عنایت فرمایا۔ تو طوفانِ نوح سے ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں پھینکے جانے تک تاریخ چلی۔ پھر جب بنو اسماعیل کی تعداد بہت زیادہ ہوگئی اور وہ روئے زمین کے مختلف گوشوں میں پھیل گئے تو بنو اسحاق نے ابراہیم علیہ السلام کے آگ میں ڈالے جانے سے لے کر یوسف علیہ السلام کے مبعوث ہونے تک تاریخ لکھی۔ پھر یوسف علیہ السلام کی بعثت سے لے کر موسیٰ علیہ السلام کے مبعوث ہونے تک اور پھر موسیٰ علیہ السلام کی بعثت سے لے کر سلیمان علیہ السلام کی بادشاہی تک اور پھر سلیمان علیہ السلام کی بادشاہی سے لے کر عیسیٰ بن مریم علیہما السلام کے مبعوث ہونے تک اور پھر عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت سے لے کر محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے تک تاریخ لکھی۔ بنی اسرائیل نے ابراہیم علیہ السلام کے آگ میں پھینکے جانے سے لے کر بیت اللہ کی اس تعمیر تک تاریخ لکھی، جب ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام نے اس کو تعمیر کیا۔ پھر انھوں نے تعمیرِ بیت اللہ سے لے کر ان کے بعد میں منتشر ہونے تک کی تاریخ لکھی۔ پھر جب کوئی قوم ساری کی ساری نکل گئی تو انھوں نے ان کے خروج کی تاریخ لکھی۔ وہاں پر بنو اسماعیل کے جو لوگ باقی بچے وہ سعد، نہد اور جہینہ کے خروج سے تاریخ لکھتے تھے، حتی کہ کعب بن لوی مر گیا تو انھوں نے اس کی موت سے لے کر ہاتھی والوں کے واقعے تک تاریخ لکھی۔ پھر اس واقعے ہی سے تاریخ چل رہی تھی کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ہجرت سے تاریخ کا آغاز کیا اور یہ ۱۷ھ یا ۱۸ھ کا واقعہ ہے۔

ابن جریر نے اس کو اپنی تاریخ میں اختصار کے ساتھ اس قول ''محمد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے تک تاریخ لکھی'' تک بیان کیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ لائق تو یہ ہے کہ یہ یہود کی تاریخ کی بنا پر ہو۔ رہے مسلمان تو انھوں نے صرف واقعۂ ہجرت سے ہی تاریخ لکھی ہے، چنانچہ انھوں نے اس سے پہلے کوئی تاریخی بات نہیں لکھی ہے۔ سوائے اس کے کہ قریش کے لوگ اسلام سے پہلے عام الفیل کے ساتھ تاریخ لکھتے تھے۔ نیز انھوں نے کہا ہے کہ تمام عرب دنوں کے ساتھ تاریخ لکھتے تھے، جیسے: یوم جبلہ، یوم الکلاب اول اور یوم الکلاب ثانی۔ رہے انصار تو وہ اسکندر ذوالقرنین کے عہدِ حکومت سے تاریخ لکھتے تھے اور ایرانی لوگ اپنے بادشاہوں کے ساتھ تاریخ لکھتے تھے۔

ابو القاسم بن عساکر نے اپنی تاریخ میں اپنی سند کے ساتھ ابن شہاب سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جس دن مدینہ طیبہ میں آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربیع الاول کے مہینے میں تاریخ لکھنے کا حکم دیا۔ اسی طرح یعقوب بن سفیان نے اور بخاری نے اپنی تاریخ میں ان الفاظ سے روایت کیا ہے کہ یہ اس سال کا واقعہ ہے جس سال آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں فروکش ہوئے۔ نیز محمد بن عثمان بن ابی شیبہ نے اپنی تاریخ میں روایت کیا ہے۔ میں نے ابن القماع

کے خط میں دیکھا ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے ہجرت سے تاریخ لکھی، جب آپ ﷺ نے نجران کے عیسائیوں کے نام خط لکھا۔ چنانچہ آپ ﷺ نے علی رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ وہ اس میں لکھیں کہ وہ پانچ ہجری کو لکھا گیا ہے۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ قریش کی آخری تاریخ ہشام بن المغیرہ کی وفات ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے کہا ہے: سب سے پہلے جس نے خطوط پر تاریخ لکھی ہے وہ یعلی بن امیہ ہیں، جب کہ وہ یمن میں تھے۔ یاد رہے کہ یعلی رضی اللہ عنہ عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یمن کے امیر تھے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے ''التاریخ الصغیر'' میں سعید بن مسیّب سے مسنداً روایت کیا ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ تاریخ کب سے لکھی جائے؟ چنانچہ انھوں نے مہاجرین کو جمع کیا تو علی رضی اللہ عنہ نے مشورہ دیا کہ اس کا آغاز آپ ﷺ کی ہجرت کے دن سے کیا جائے۔ واقدی نے اتنا اضافہ کیا ہے: گویا کہ یہ علی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

ابن عساکر نے شعبی سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے کہا: ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے عمر رضی اللہ عنہ کو خط لکھا کہ آپ کی طرف سے ہمارے پاس خطوط آتے ہیں مگر ان پر تاریخ نہیں لکھی ہوتی، اس پر عمر رضی اللہ عنہ نے مشورہ کیا تو بعض لوگوں نے یہ مشورہ دیا کہ آپ ﷺ کی بعثت سے تاریخ کا آغاز کیجیے۔ بعض نے کہا کہ آپ ﷺ کی وفات سے شروع کیجیے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: نہیں، بلکہ ہم ہجرت سے اس کا آغاز کرتے ہیں، کیوں کہ ہجرت حق و باطل کے درمیان فرق کرنے والی ہے۔ لہٰذا انھوں نے ہجرت ہی سے تاریخ کا آغاز کیا۔ ابو الزناد سے مروی ہے کہ انھوں نے اس پر اجماع کیا ہے۔

سعید بن مسیّب سے مروی ہے: سب سے پہلے جس نے تاریخ لکھی وہ عمر رضی اللہ عنہ ہیں، یہ اس وقت کی بات ہے، جب ان کی خلافت کو جاری ہوئے ڈھائی سال گزر چکے تھے۔ چنانچہ انھوں نے علی رضی اللہ عنہ کے مشورے سے محرم ۱۶ھ کو اسے تحریر کیا۔

ابن ابی خیثمہ نے ابن سیرین سے مسنداً روایت کیا ہے کہ ایک مسلمان شخص سرزمینِ یمن سے مدینہ طیبہ میں آیا، اس نے عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں عرض کی: میں نے یمن میں ایک چیز دیکھی ہے جس کو وہ تاریخ کہتے ہیں، وہ اس کو فلاں سال اور فلاں مہینے سے لکھتے ہیں تو عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ اچھا عمل ہے، لہٰذا تم بھی تاریخ لکھو۔ چنانچہ جب وہ اس بارے میں مشورہ کرنے کے لیے اکٹھے ہوئے تو کچھ لوگوں نے یہ مشورہ دیا کہ رسول اللہ ﷺ کی پیدایش سے اس کا آغاز کیا جائے، کچھ لوگوں نے کہا کہ آپ ﷺ کی بعثت سے اس کو شروع کیا جائے، بعض لوگوں نے یہ مشورہ دیا کہ آپ ﷺ کی ہجرت کے دن سے اس کا آغاز کیا جائے اور ایک گروہ نے آپ ﷺ کی وفات سے اس کا آغاز کرنے کا مشورہ دیا تو عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس کا آغاز آپ ﷺ کے مکے سے نکلنے سے کرو۔ پھر فرمانے لگے کہ کس مہینے سے اس کا آغاز کیا جائے کہ ہم اس سے سال کا آغاز کریں۔ کچھ لوگوں نے رجب کا مشورہ دیا کہ زمانۂ جاہلیت کے لوگ اس کی تعظیم کرتے تھے۔ کچھ دوسرے لوگوں نے رمضان کا کہا، بعض نے ذوالحجہ سے آغاز کرنے کو

کہا، کیوں کہ اس مہینے میں حج ہوتا ہے، بعض نے کہا: اس مہینے سے اس کو شروع کیا جائے جس میں آپ ﷺ مکے سے نکلے۔ بعض نے مشورہ دیا کہ اس مہینے کو پہلا مہینا قرار دیا جائے جس میں آپ ﷺ نے مدینہ طیبہ میں قدم رنجہ فرمایا، عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پہلے سال کا آغاز محرم سے کرو، کیوں کہ یہ حرمت والا مہینا ہے اور گنتی میں بھی مہینوں میں سے یہ پہلا مہینا ہے، لہٰذا انھوں نے اس ماہِ محرم سے سال کا آغاز کیا، یہ ۱۷ھ کی بات ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب ۱۷ھ کے ماہ ربیع الاول کا نصف حصہ گزر چکا تھا۔

سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اپنی سند کے ساتھ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَالْفَجْرِ ﴾ کے بارے میں روایت کیا ہے، چنانچہ انھوں نے فرمایا کہ فجر سے مراد حرمت والا مہینا ہے اور وہ فجر السنۃ ہے، اس کو بیہقی نے شعب الایمان میں بیان کیا ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

ابن عساکر نے کہا ہے: ابومحمد بن احمد الوراق المعروف بابن القواس نے ذکر کیا ہے کہ ہجرت والے سال ماہِ محرم کا آغاز جمعرات کو ہوا تھا جو کہ ذوالقرنین کے ۹۳۳ کے ایام کا دوسرا دن تھا۔ انتهىٰ كلام السيوطي في الشماريخ مع تلخيص وضم ضميمة.

رہی آدم علیہ السلام کے دنیا میں اتارے جانے کی تاریخ، طوفانِ نوح کی تاریخ، بخت نصر کی تاریخ، موسیٰ علیہ السلام کی تاریخ، ابراہیم علیہ السلام کی تاریخ، داود علیہ السلام کی تاریخ، ایرانیوں کی تاریخ، یہود و نصاریٰ کی تاریخ اور ابتدائے عالم کی تاریخ تو ان تمام تواریخ کو ہم نے اپنی کتاب "لقطة العجلان مما تمس إلى معرفته حاجة الإنسان" میں مفصل بیان کر دیا ہے۔

جہاں تک تاریخ ہندیان، تاریخ رومی، تاریخ انگریزی، تاریخ فارسی یزدجردی، تاریخ جلالی، تاریخ سال سنبت وساکا، تاریخ جلوسی، تاریخ الٰہی، تاریخ ترکی اور تاریخ جد ہشتر کا تعلق ہے تو اس کی حقیقت غیاث اللغات میں لکھی گئی ہے۔ آئینِ اکبری کا خلاصہ رسالہ قاضی نجم الدین خان اور دیگر رسائل و تقاویم (جنتریاں) و زیجات (علمِ نجوم پر مشتمل کتابیں) میں بیان ہوا ہے۔ جو ان کی معلومات چاہے وہ اس کی طرف رجوع کرے۔ واللہ أعلم



46

رکعاتِ تراویح کی مسنون تعداد

سوال رمضان کی راتوں میں نمازِ تراویح کی رکعتوں کی تعداد سنتِ صحیحہ سے کتنی ثابت ہے؟

جواب قیامِ رمضان کے حکم اور اس کی ترغیب کے بارے میں صحاح، حسان اور ضعاف اخبار میں جو کچھ بیان ہوا ہے ان میں اس قیام کی تخصیص رکعات کی تعداد کے ساتھ وارد نہیں ہوئی ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے بیس رکعت تراویح پڑھنا ہرگز ثابت نہیں ہے۔

شیخ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب "مصابيح في صلاة التراويح" میں کہا ہے: رسول اللہ ﷺ نے جو تین راتیں نمازِ تراویح پڑھی ہے، اس میں رکعات کی تعداد معلوم نہیں ہے۔ رہا اس حدیث کا معاملہ جسے ابن ابی شیبہ نے اپنی مسند میں یوں روایت کیا ہے: "حدثنا يزيد، أخبرنا إبراهيم بن عثمان، عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر" "بلاشبہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں بیس رکعتیں اور وتر ادا کرتے تھے۔" تو علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے اس روایت کے بارے میں کہا ہے کہ یہ روایت ابراہیم کی مناکیر میں سے ہے۔ الاغر اور المزنی رحمہما اللہ نے اپنی تہذیب میں اسی طرح کہا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث سخت ضعیف ہے جو حجت بننے کے لائق نہیں ہے۔ یہ روایت حجت بن بھی کیسے سکتی ہے، جب کہ اس کی سند میں قاضی واسط ابراہیم الکوفی ہیں جس کو شعبہ، یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل، بخاری، ابن السنی، ابو حاتم الرازی، ابن عدی، ابو داود، بیہقی، ترمذی، الاخوص بن مفضل العلائی، الجوزجانی، زرکشی، ابو علی نیسا پوری اور صالح بن محمد بغدادی نے اس پر جرح کرتے ہوئے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ لہٰذا اتنے زیادہ پختہ علما کے اس کے ضعف پر اجماع کرنے سے اس کی حدیث سے حجت لینا حلال نہیں رہتا ہے۔ چنانچہ اس کی روایت کو رد کرنے کی پانچ وجوہ میں سے ایک وجہ یہ ہے۔

حاصلِ کلام یہ کہ نمازِ تراویح کی رکعات کی تعداد رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے، البتہ اس کو عمر رضی اللہ عنہ کی سنن سے کہا جا سکتا ہے۔ العسکری نے کہا ہے: سب سے پہلے جس نے قیامِ رمضان کو جاری کیا وہ عمر رضی اللہ عنہ ہیں اور یہ ۱۴ھ کی بات ہے۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں سائب بن یزید سے بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم عمر رضی اللہ عنہ کے

دورِ خلافت میں گیارہ رکعت نمازِ تراویح ادا کرتے تھے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے جب نمازِ تراویح کو باجماعت قائم کرنے کا حکم جاری کیا تو انھوں نے آغاز میں اسی مسنون عددِ رکعات (گیارہ رکعتوں) پر اکتفا کیا اور پھر بعد میں اس تعداد کو بڑھا دیا۔[1]

امامہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ بلاشبہہ اللہ عزوجل نے تم پر ماہِ رمضان کا روزہ فرض کیا ہے نہ کہ اس کا قیام۔ یہ تو ایک ایسی چیز ہے جو تم نے ایجاد کر لی ہے، لہٰذا اس پر ہمیشگی کرو اور اس کو ترک مت کرو۔ بنی اسرائیل نے اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کرنے کے لیے ایک بدعت ایجاد کی تو پھر اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ نے ان کو سزا دی۔ پھر انھوں نے اس کی تائید میں یہ آیتِ کریمہ تلاوت کی:

﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾ [الحديد: ٢٧]

"اور دنیا سے کنارہ کشی تو انھوں نے خود ہی ایجاد کر لی، ہم نے اسے ان پر نہیں لکھا تھا مگر اللہ کی رضا حاصل کرنے کے لیے (انھوں نے یہ کام کیا) پھر انھوں نے اس کا خیال نہ رکھا جیسے اس کا خیال رکھنے کا حق تھا، تو ہم نے ان لوگوں کو جو ان میں سے ایمان لائے ان کا اجر دے دیا اور ان میں سے بہت سے نافرمان ہیں۔"

علامہ سبکی نے ابن عبدالبر سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے ایک وقت میں لمبے قیام کو اختیار کیا اور گیارہ رکعتیں ادا کیں اور دوسرے وقت میں عددِ رکعات کو اختیار کیا تو بیس رکعتیں ادا کیں اور پھر اسی پر عمل جاری رہا۔ انتہیٰ

مقصد یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گیارہ رکعتیں مروی ہیں اور عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے بیس رکعتیں۔ چنانچہ سنتِ نبوی زیادتِ عمر میں مغمور و مدغم ہوگئی۔ لہٰذا گیارہ سے زیادہ تراویح پڑھنے والا سنت پر عمل کرنے والا بھی شمار ہو گا، لیکن اگر کوئی خالص سنت (گیارہ رکعتوں) پر اکتفا کرتا ہے تو وہ قابلِ ملامت نہیں ہے۔ ہم نے اولاً الانتقاد الرجیح کے خاتمے میں اور ثانیاً مسك الختام میں اس مسئلے پر پوری تفصیل سے کلام کیا ہے، لہٰذا اس جگہ ہم زائد تفصیل سے گریز کرتے ہیں، اگر آپ اس مسئلے کو تفصیل کے ساتھ پڑھنا چاہیں تو مذکورہ کتابوں کے صفحات پر پھیلی ہوئی اس کی تفصیل کی طرف رجوع کر لیں۔



[1] سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے بھی گیارہ رکعات پڑھوانا ہی ثابت ہے، ان سے بیس رکعات والی روایت منقطع اور ضعیف ہے۔

47

علمِ منطق کا حکم

سوال علمِ منطق کا کیا حکم ہے اور امت کے سلف نے اس کے بارے میں کیا ارشاد فرمایا ہے؟

جواب کتاب "قول مشرق في تحريم المنطق" میں لکھا گیا ہے کہ فنِ منطق ایک مذموم فن ہے، اس میں مشغول و مصروف ہونا حرام ہے، کیوں کہ اس میں ہیولیٰ کا قائل ہونا پڑتا ہے جو صرف کفر ہی نہیں، بلکہ یہ فلسفہ اور زندقہ کی طرف لے جاتا ہے۔ اس فن کا کوئی دینی ثمرہ اور فائدہ نہیں ہے، بلکہ اصلاً کوئی دنیوی فائدہ بھی نہیں۔

ہم نے یہ جو کچھ ذکر کیا ہے اس کی وضاحت ائمۂ دین اور علمائے شریعت نے کی ہے۔ سب سے پہلے جس نے اس کی صراحت کی ہے وہ امام شافعی رحمہ اللہ ہیں۔ اسی طرح ان کے اصحاب امام الحرمین، غزالی نے اپنے آخری امر میں، ابن الصباغ صاحب الشامل نے اور ابن القشیری نے بھی اس کی وضاحت کی ہے۔ نیز المقدسی، العمار بن یونس اور اس کے پوتے، السِّلفی، ابن مندہ، ابن عساکر، ابن الاثیر، ابن الصلاح، ابن عبدالسلام، ابو شامہ، النووی، ابن دقیق العید، البرہان الجعبری، ابوحیان، الشرف دمیاطی، ذہبی، ملوی، اسنوی، اوزاعی، الوی یعراقی اور الشرف بن المقری نے اس کی صراحت کی ہے۔ ہمارے شیخ قاضی القضاۃ شرف الدین المناوی نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے۔ ائمہ مالکیہ میں سے ابن ابی زید المالکی صاحب الرسالہ، قاضی ابوبکر بن العربی، ابوبکر الطرطوسی، ابن الولید الباجی، صاحب القوت ابو طالب المکی، ابو الحسن بن الحصاری، ابو عامر بن الربیع، ابو الحسن بن الجیب، ابو المنیر، ابن رشید، ابن حمزہ اور عام اہلِ مغرب نے اس کی صراحت کی ہے۔

ائمہ حنفیہ میں سے ابوسعید شیرازی اور سراج القزوینی نے بھی اس کی صراحت کی ہے، جب کہ عرفی نے اس کی حرمت پر ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ ائمۂ حنابلہ میں سے ابن الجوزی، سعید الدین الحارثی اور شیخ الاسلام التقی ابن تیمیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے اور اس کی مذمت میں تالیف کی ہے۔ انتہیٰ

میں کہتا ہوں: صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کے دور کے اندر ملتِ اسلامیہ میں یہ علم (منطق) موجود نہیں تھا۔ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فلسفے کی کتابوں پر مشتمل ایک کتب خانے کو نذرِ آتش کر دیا تھا۔ خلفائے راشدین کے گزر جانے کے

بعد خلفائے عباسیہ کے دور میں یونان کے فلسفیوں کی کتابوں سے ان علوم کا ترجمہ کیا گیا اور عالم لوگ ان علوم میں مشغول و مصروف ہو گئے، حتی کہ بتدریج یہ علوم، علومِ شرعیہ میں دخیل ہو گئے، مذاہبِ باطلہ کی تائید اور عقائدِ حقہ کی تشکیک کے موجب ٹھہرے۔ لہٰذا سلفِ امت اور ائمۂ ملت کے کلام میں ان کی مذمت وارد ہوئی ہے اور کثرت کے ساتھ ان علوم کے استعمال سے ممانعت وارد ہوئی ہے، گویا ان کا اس پر اجماع ہے، چاروں مذاہب کے علما نے اس پر اتفاق کیا ہے۔ خود ان علما میں ایسے بھی ہیں جو علومِ فلسفہ میں پوری دسترس رکھتے ہیں، جیسے امام غزالی اور ان جیسے دیگر علما، لیکن جب توفیقِ الٰہی ان کے شاملِ حال ہوئی تو انھوں نے آخر کار ان سے منع کر دیا۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے کہا ہے: امام غزالی نے اس حال میں وفات پائی کہ صحیح بخاری ان کے سینے پر تھی۔ انتہٰی

لہٰذا اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر کوئی شخص اس (علمِ منطق و فلسفہ) میں یوں منہمک اور مشغول ہو جائے کہ یہ علم مقصود بالذات بن جائے اور حدِ وسائل سے باہر ہو جائے۔ وہ تمام عمر یا اکثر اوقات اس میں مصروف رہے، اس کی تصنیف و تالیف میں مشغول رہے اور کتاب و سنت کے مقصود بالذات علوم کے حصول سے باز رہے، جیسا کہ اہلِ ہند وغیرہ کے اکثر علما و طلبہ کا شیوہ ہے۔ کسی شخص کی فضیلت کا دار و مدار انھی (علومِ منطق و فلسفہ) کے کسب اور ان میں استعداد کے حصول پر ٹھہرایا گیا ہے۔ وہ علمائے شریعتِ حقہ کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں، بلکہ وہ ان کو جاہل شمار کرتے ہیں تو وہ نافرمان، خطا کار اور باغی ہے۔ وہ اتباعِ سنت اور ملتِ حقہ کے اصول کے تمسک کی برکات سے محروم ہے، لیکن اگر اس کے نزدیک اس (علمِ منطق) کا حصول مقصود بالذات نہیں ہے، بلکہ وہ اس کو من جملہ علومِ آلیہ، جیسے صرف و نحو ہیں، کے جانتا ہے اور مقدماتِ شرعیہ کی ترتیب میں بقدرِ ضرورت تھوڑا سا استعمال کرتا ہے تو یہ جائز ہو گا، کیوں کہ ہر چیز کی حلت و حرمت میں اس کے آلے کا حکم آلے والی چیز کا حکم ہے، مثلاً: اگر جنگ عبادت ہے، جیسے: کفار کے ساتھ جہاد کرنا اور چوروں اور راہزنوں کے دفیعہ کی خاطر توپ و تفنگ اور آلاتِ جنگ پر مشتمل دیگر اسلحہ استعمال کرنا اور جدل و ضرب کے آلات، جیسے: گولہ و بارود وغیرہ استعمال میں لانا بھی اسی قبیل سے ہو گا۔ اگر وہ لڑائی حرام اور معصیت ہو، جیسے: بغاوت، چوری اور راہزنی کے لیے لڑائی کرنا تو ان آلاتِ حرب و ضرب کو استعمال کرنا بھی حرام اور معصیت ہو گا، وھکذا.

لیکن سابقہ زمانے میں اس علم (منطق) کا استعمال مذہبِ اعتزال، جبر، قدر، تشیع اور فلسفہ کی تائید کی ضرورت کے تحت رائج تھا اور وہ اس مسئلے میں حدود، رسوم، قضایا، اقیسہ اور اشکال، مثلاً قدمِ عالم، اثباتِ ہیولٰی و صورت و افعال وغیرہ کو استعمال کرتے ہیں۔ ہر وہ شخص جو اس علم میں مشغول و مصروف ہو جاتا ہے اس کا ذہن مزخرفات، اباطیل اور اکاذیب سے بھر جاتا ہے اور آہستہ آہستہ اس کے ذہن میں رسوخ حاصل کر لیتا ہے، اسی لیے ائمۂ مجتہدین اور

قضاۃ ومفتیان کے اتباع میں سے اہلِ علم نے اس کے حرام ہونے کا حکم لگایا ہے اور یہ حق و سچ ہے۔

اسی طرح اہلِ علم کے علمائے متکلمین نے اس علم کو علمِ کلام کے اجزاء میں سے ایک جزو شمار کیا ہے، کتاب وسنت کے روشن دلائل سے، جو خصومت کو رفع کرنے والے، جھگڑا ختم کرنے والے اور برہانِ ساطع وحجتِ قاطع ہیں، غفلت برتی گئی ہے، بلکہ یہ علم اہلِ عجم کے علمِ فقہ کے ابواب میں بھی خلط ملط ہو چکا ہے۔ اکثر مسائل کی بنیاد عقلی دلائل پر رکھ دی گئی ہے۔ معاملہ اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ بعض جگہوں میں وہ قرآن و حدیث کی صحیح نصوص سے متصادم دکھائی دیتا ہے، لہٰذا صریح ثابت شدہ اخبار کو تاویل کے ذریعے کھینچ کر ان کے ظاہر یعنی مخالف سمت سے ہٹا کر مذاہب کی روایت کی جانب پھیر دیا جاتا ہے۔ اہلِ مذہب، اربابِ تقلید اور اصحابِ رائے اس کے سبب سے تعصب وتعسف کے ساتھ اٹھ کھڑے ہوتے ہیں (نعوذ باللہ منه) درحقیقت یہ معاملہ تلبیسِ ابلیس ہے۔ علمائے ہند کی ایک بڑی جماعت کو میں پہچانتا ہوں کہ جس کا نام بڑی فضیلت کے ساتھ لیا گیا ہے۔ انھوں نے علومِ فلسفہ کی کتابوں کے متون پر بہت سی شروح، حواشی اور تعالیق لکھے ہیں، وہ عام لوگوں کے ہاں مشار الیہ بن چکے ہیں اور اس کاروبار میں انھوں نے لمبی لمبی عمریں برباد کر دی ہیں۔ اگر ان سے ایک آیت یا ایک حدیث کا معنی پوچھ لیا جائے تو وہ اس کا صحیح جواب دینے کی طاقت نہیں رکھتے ہوتے۔ اگر ان سے کسی عقلی مسئلے کا استفسار کر لیا جائے تو ابن سینا اور طوسی کو بھی بہت پیچھے چھوڑ دیں گے۔ آج ان کے وہ اخلاف، جو فقہ حنفیہ کی کتابوں سے بہت کم آشنا ہیں، فتاویٰ تحریر کرتے وقت اپنی رائے کو ہزار تکلف اور تصنع کے ساتھ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے حکم پر ترجیح دیتے ہیں اور وہ چاہتے ہیں کہ اپنے تحریر شدہ مسئلے کو حکمِ شرع کے مطابق بنا لیں، اگرچہ فاسد تاویل اور کاسد احتجاج کے ساتھ ہی سہی، یہ سب انھیں علومِ بیگانہ کے پڑھنے کا نتیجہ ہے جو یونان کے کافروں اور دیگر گمراہ قوموں کے فنون ہیں۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے سچ ہی تو فرمایا ہے:

﴿ اَلَّذِيْنَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ يُحْسِنُوْنَ صُنْعًا ﴾ [الكهف: ١٠٤]

''وہ لوگ جن کی کوشش دنیا کی زندگی میں ضائع ہو گئی اور وہ سمجھتے ہیں کہ بے شک وہ ایک اچھا کام کر رہے ہیں۔''

ائمہ مجتہدین، بلکہ صحابہ وتابعین رضی اللہ عنہم نے مخالفین کے رد میں ہمیشہ کتاب وسنت سے احتجاج کیا اور مدِ مقابل کو قرآن وحدیث کے روشن دلائل سے ساکت وخاموش کیا۔ آپ نے ہرگز یہ نہ سنا ہوگا کہ ان کے ہزار میں سے ایک یا بہت سوں میں سے تھوڑے ان فنون کو جاننے والے ہوں یا ان فنون کے محتاج ہوئے ہوں، اس کے باوجود ان کی بلند ہمتی، پختگی اور کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تمسک کی بنا پر یہ دینِ مبین آسمان تک سربلند ہوا۔ گمراہ فرقوں اور باطل اہلِ ملل ونحل حجت و برہان میں کوئی بھی ان پر غالب نہ آ سکا۔

امامِ اعظم، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کے مسکت جوابوں کی حکایات طبقات و سیر کی کتابوں میں مرقوم ہیں، باوجود اس کے کہ وہ منطق و فلسفہ میں سے کچھ بھی نہ جانتے تھے۔ ہر وہ خرابی اور فساد جو دین میں واقع ہوا اور ہر وہ اختلاف جو اقوامِ اہلِ اسلام میں در آیا اور ان کے زلازل و قلاقل کا موجب ٹھہرا اور ایک دوسرے کو کافر، گمراہ اور بدعتی ٹھہرانے کا باعث ہوا وہ سب آرا کے ساتھ وابستگی، مشائخ، اساتذہ اور آبا و اجداد کی تقلیدات کے نتیجے ہی میں پیدا ہوتا ہے۔ نیز اس کا منشا کتابِ عزیز کی مشق اور سنتِ مطہرہ کے درس و تدریس سے قطع نظر کرنے، ان (کتاب وسنت) کے فہم و دریافت سے اپنی عاجزی کا یقین کر لینے، کسی ایک امام کی تقلید کر لینے کے وجوب اور اجتہاد کے ختم ہونے کا قائل ہونے کا نتیجہ ہے۔ ورنہ اکیلے قرآن و حدیث جملہ احکامِ حقہ کے اثبات کے کفیل اور باطل فرقوں کے تمام اعتراضات کی نفی کے، إلی آخر الدھر، ضامن ہیں، لیکن اس کے لیے دیکھنے والی آنکھ، سننے والے کان، جاننے والے دل، رسائی رکھنے والے ذہن، بلند و بالا ہمت چاہیے، اور فنونِ عقلیہ میں وقت صرف کرنے کے بجائے کتاب وسنت کی تحصیل میں دل کو لگانا چاہیے، لہٰذا کتاب وسنت کی موجودگی میں دوسری کسی چیز کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

باغِ مرا چہ حاجت سرو و صنوبر ست　　شمشاد خانہ پرورِ ما از کہ کمتر ست

''میرے باغ کو سرو اور صنوبر کے درختوں کی کیا ضرورت ہے، میرے گھر کا تیار کردہ شمشاد (سرو کی طرح کا ایک درخت) کس سے کم ہے؟!''

حق تعالیٰ نے مخلوق کی ہدایت کے لیے قرآن مجید نازل کیا ہے۔ اس کے الفاظ و معانی کو آسان اور واضح کیا ہے۔ اللہ کے پیغمبر ﷺ نے اس کا شافی بیان اور کافی ایضاح فرمایا ہے۔ کتنے افسوس کا مقام ہے کہ وہ اس آسان کو مشکل قرار دیتے ہیں۔ وہ فرصت کی گھڑیوں میں اس کی تلاوت کر کے برکت حاصل کرنے کے سوا وہ کام نہیں لیتے ہیں جو شارع علیہ السلام کا اس سے مطلوب و مقصود اور رب تعالیٰ کا مقصود ہے، جب کہ نا قابلِ فہم الفاظ و معانی والی عقلی فلسفے کی کتابیں جو ان کے نفسوں کی خواہشات کے مطابق ہوتی ہیں اور اپنے ساتھیوں میں مبالغے اور فخر کا اور اپنے بھائیوں اور اپنے جیسے لوگوں میں اپنے آپ کو بڑا بنانے کا سبب ہیں، پڑھتے ہیں اور ان کو وراثت سمجھ کر لے لیتے ہیں:

''شرمی شرمی کے رفت ایمان شرمی''

''شرم کر، شرم کر، ایمان کب کا گیا، شرم کر!''

آج جب ان کی بصر و بصیرت پر تعصب و جہالت کا ایسا پردہ لٹکا ہوا ہے کہ ان کی بیداری و ہوشیاری کی امید نہیں ہے، کل (روزِ قیامت) انہی لوگوں کی نظر بہت تیز ہو جائے گی اور ان کو معلوم ہو جائے گا کہ ماجرا کیا ہے۔ عالم

کون تھا اور جاہل کون، کون باطل پرست تھا اور کون حق کو مضبوط تھامے ہوئے تھا۔

ستعلم ليلىٰ اي دين تداينت وأي غريم في التقاضي غريمها

''لیلیٰ کو عنقریب معلوم ہو جائے کہ کس طرح کا قرض اس نے لیا تھا، اور اس کا قرض خواہ قرض کا تقاضا کرنے میں کس طرح کا قرض خواہ ہے۔''

بوقتِ صبح شود ہمچو روز معلومت کہ باکہ باختۂ عشق در شبِ دیجور

''تجھے بوقت صبح روزِ روشن کی طرح معلوم ہو جائے گا کہ شبِ تاریک میں تو کس کے عشق میں مبتلا رہا۔''

ہم کہاں تھے اور کہاں چلے گئے، ہم اس بات پر آ رہے ہیں۔ کہ دینِ محمدی اور ملتِ احمدی علی صاحبها الصلاة والتحية، کتابِ عزیز اور ان اخبارِ صحیحہ و آثارِ ثابتہ سے عبارت ہے جو صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین اور محدثین رحمہم اللہ کی جماعت سے مروی ہیں۔ یہ دونوں چیزیں (کتاب اللہ و سنتِ رسول اللہ ﷺ) اصولِ عقائد اور فروعِ مسائل پر مشتمل ہیں اور ان کے ہوتے ہوئے کسی دوسری کتاب کی ضرورت نہیں ہے۔

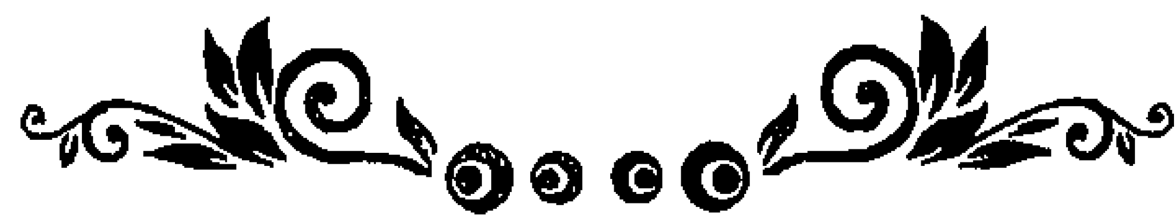
آج بحمدہ تعالیٰ علمائے حدیث کی تالیف کردہ سنت (و حدیث) کی کتابیں اور دواوینِ اسلام شریعتِ حقہ کے ابواب میں سے ہر باب میں تمام دیار و امصار میں میسر و مہیا ہیں، خصوصاً صنعتِ طباعت کے عموم کے سبب، جب کہ گذشتہ زمانے میں یہ بہت دقت کے ساتھ میسر آتی تھیں۔ بس ذرا بلند حوصلگی درکار ہے، تاکہ وہ (کتابیں) اس کو حصولِ شریعتِ حقہ کی توفیق بخشیں اور آرا پر مشتمل کتابوں اور اہلِ کتبِ عقول سے اس کو بچا کر رکھیں۔

مصلحت دید من آنست کہ یارانِ ہمہ کار بگذارند و سر طرۂ یاری گیرند

''میں نے دیکھا کہ یاروں نے سارے کام چھوڑ کر ایک دوست کی زلف کو تھام لیا ہے۔''

الحمد للہ تعالیٰ حقیر سی پونجی کی قلت اور عوائق (موانع) و حادث کی کثرت کے باوجود اس آخری دور میں جو روزگار قیامتِ کبریٰ کے برابر آ لگا ہے اور ساعتِ عظمیٰ کی اشراط کے شانہ بشانہ چل رہا ہے، فرصت کے اوقات کے فقدان اور رنج و غموں کی کثرت کے باوصف عمرِ عزیز کا کچھ حصہ دین کے احکام و مسائل کے ابواب میں، سنن کی تدوین میں، کتابِ عزیز کی تفسیر تحریر کرنے میں، متونِ احادیث کی شرح لکھنے میں اور مسنون طریقے سے اصولِ عقائد کو ضبط کرنے میں صرف ہو گیا۔ حتی الوسع اقوال و اعمالِ شرعیہ کو معقولیوں کی تشکیک، متکلمین کی آرا، اہلِ بدعت و اشراک کی دسیسہ کاریوں، غالین کی تحریفات، مبطلین کے انتحالات (غلط انتساب) اور جاہلین کی تاویلات کے خس و خاشاک سے پاک کرنے میں کوتاہی نہیں کی گئی ہے۔ کتب و رسائل طبع کر کے، اقارب و اباعد کو ہدیے اور تحفے دے کر شریعتِ حقہ کی اشاعت اور سنتِ سنیہ سے ثابت شدہ صحیح احکام ماثورہ کی اشاعت میں کوئی قصور و فتور نہیں آنے دیا ہے۔ ہر چھوٹی

بڑی تالیف وتحریر کرتے وقت اس کے موضوع پر سنت کے ضبط، حدیث و کتاب کے تمسک اور امت کے سلف اور ائمہ میں سے فقہ و حدیث کو جمع کرنے والے علما کے اسوۂ حسنہ کو نصب العین بنایا گیا ہے، ان میں لوگوں کی آرا، قیل و قال کی کتابوں کی روایات کشی اور اس طرح کی دیگر باتوں سے کوسوں دوری اختیار کی گئی ہے۔ حق کی تبلیغ پر کلام کرتے ہوئے کسی کی بات کو رد یا قبول کرتے ہوئے کوئی خوف و خدشہ پیشِ نظر نہیں رہا ہے۔ ریا کاری و دکھلاوا، اظہارِ فضیلت اور ابرازِ قابلیت کو، جو کہ ابنائے زمان کا شیوہ اور علمائے دوران کی عادت ہے، اس کام میں سرے سے کوئی دخل نہیں ہے۔ اس میں میں طالبِ اجر اور صاحبِ غرض نہیں ہوں، ایسا کیوں نہ ہو کہ اس کاروبار کا آغاز و انجام خداوندِ لیل و نہار، خالقِ عاصی و بار، مقدرِ ہر صلاح و فساد اور مقلبِ قلوب جملہ عباد کے ساتھ ہے، نہ کہ زید و عمرو، فقیر و غنی، قریب و اجنبی اور دور و نزدیک کے ساتھ۔ وباللہ التوفیق



48

چند متفرق سوالات اور ان کے جوابات

سوال ① جہری نماز میں "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کے جہر کو ترک کرنا افضل ہے یا اس کو جہر سے پڑھنا افضل ہے؟

② فجر کی نماز میں قنوت پر مداومت کرنا افضل ہے یا اس کو دائماً ترک کرنا افضل ہے یا اس کو حسبِ مصلحت بعض اوقات بجا لانا افضل ہے؟

③ اسی طرح وتر میں قنوت کے بارے میں کیا افضل ہے؟

④ نماز کی کمیت و کیفیت میں اس کے اجزاء کو (نمازِ نبوی کے) مناسب رکھتے ہوئے اس کو لمبا کرنا افضل ہے یا اس زمانے کے مقتدیوں کی عادت کے موافق نماز کی تخفیف افضل ہے؟

⑤ وضو پر مداومت افضل ہے یا ترکِ مداومت؟

⑥ دورانِ سفر میں مداومت کے ساتھ جمع کر کے قصر نماز ادا کرنا افضل ہے یا حسبِ حاجت کبھی کبھی ایسا کرنا افضل ہے؟

⑦ ساری رات کا قیام سنت ہے یا بدعت یا کچھ رات کا قیام ساری رات کے قیام سے افضل ہے؟

⑧ اسی طرح پے در پے مسلسل روزے رکھنا افضل ہے یا بعض ایام کے روزے رکھنا اور بعض ایام میں روزے نہ رکھنا افضل ہے، اسی طرح ان میں مواصلت کرنا کیسا ہے؟

⑨ ہمیشہ موٹا جھوٹا کھانا اور پہننا افضل ہے یا نہیں؟

⑩ دورانِ سفر سننِ رواتب پڑھنا افضل ہے یا ترک کرنا یا بعض کو پڑھنا اور بعض کو ترک کرنا؟ اسی طرح سفر میں نوافل پڑھنا کیسا ہے؟

⑪ سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے یا چھوڑنا؟

⑫ جنبی کے لیے وضو کر کے سونا افضل ہے یا بغیر وضو کے سونا مکروہ ہے یا نہیں؟

⑬ جنبی شخص کا باوضو مسجد میں سونا جائز ہے یا بلا عذر جائز نہیں ہے؟

⑭ اگر پانی میسر نہ ہو یا پانی استعمال کرنا مرض کے سبب سے یا ٹھنڈ کی شدت وغیرہ سے ضرر کے خوف کے سبب متعذر ہو تو وہ شخص تیمّم کر لے یا نہ؟ کیا ان صورتوں میں تیمّم وضو کے قائم مقام ہو جائے گا یا نہیں؟

⑮ مطلع ابر آلود ہونے کی بنا پر رمضان کا چاند دکھائی نہ دے تو روزہ رکھنا افضل ہے یا چھوڑنا؟ یا دونوں کا اختیار ہے یا دونوں میں سے ایک کام کرنا واجب ہے؟

⑯ رسول اللہ ﷺ نے جن احوال، اقوال، حرکات وسکنات اور طرقِ عبادات و عادات پر ہیشگی کی ہے ان تمام پر ہیشگی کرنا امت کے ہر فرد کے حق میں سنت ہے یا حسبِ اختلافِ مراتب مختلف ہے؟

⑰ سالک کے لیے علاحدگی اختیار کرنا افضل ہے یا مل جل کر رہنا؟ کسی ایک کے افضل ہونے پر یہ افضلیت علی الاطلاق ہوگی یا کسی وقت ہوگی اور کسی وقت نہیں؟

⑱ مع الجمع ترکِ سبب افضل ہے یا مع التفرقہ سبب؟ ان دونوں میں سے ایک کے افضل ہونے پر اس کی افضلیت تمام اوقات میں علی الاطلاق ہے یا نہیں؟ میرا مطلب یہ ہے کہ ترکِ سبب مع الجمع یا سبب باتفرقہ، اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک ہو؟

مفصل جواب مرحمت فرمایئے۔

جواب الحمد لله تعالىٰ وتبارك. یہ سارے مسائل جو عبادات کی صفت سے تعلق رکھتے ہیں اور افضلیت کی جہت سے طالبِ عبادت پر مشتبہ ہو جاتے ہیں اور ائمہ کا ان میں اختلاف ہے ان کی چار قسمیں ہیں: ان میں سے بعض مسائل تو اس قسم کے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے دونوں میں سے ہر ایک کو مسنون قرار دیا ہے اور امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص بھی ان دونوں میں سے کسی ایک کام کو بجا لائے گا وہ دوسرے کام کے ترک کی بنا پر گناہ گار نہ ہوگا، لیکن ان دونوں میں افضل کام کے بارے میں نزاع ہے۔ یہ ان قراءتوں کی طرح ہیں جو قراءتیں رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہیں اور لوگوں نے ان کی قراءت پر اتفاق کیا ہے کہ وہ قرآن مجید کو جس بھی قراءت میں پڑھنا چاہیں پڑھ لیں یا بعض قراءتوں کو کسی سبب سے اختیار کر لیں۔ نماز کے آغاز میں پڑھی جانے والی وہ دعائیں جو رسول اللہ ﷺ سے قیام اللیل میں پڑھنا ثابت ہیں وہ بھی اسی قبیل سے ہیں۔ نیز مختلف قسم کی وہ مسنون دعائیں جن کے ساتھ آپ ﷺ نماز کے آخری تشہد میں دعا کرتے تھے۔

چنانچہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ یہ تمام دعائیں پڑھنا جائز ہے اور اس پر اہلِ اسلام کا اتفاق ہے، لیکن ہر وہ دعا جس کے پڑھنے کا رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے وہ اس دعا سے افضل ہے جو آپ ﷺ نے خود تو پڑھی ہے مگر ہم کو اس کے پڑھنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ صحیح بخاری و مسلم میں یہ حدیث مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

« إِذَا قَعَدَ أَحَدُكُمْ فِي التَّشَهُّدِ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنْ أَرْبَعٍ، يَقُوْلُ: اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوْذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ وَمِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْمَسِيْحِ الدَّجَّالِ »[1]

''جب تم میں سے کوئی تشہد میں بیٹھے تو چار چیزوں سے پناہ طلب کرے، کہے: ''اے اللہ! میں جہنم کے عذاب سے اور قبر کے عذاب سے اور زندگی اور موت کی آزمایش سے اور مسیح دجال کے فتنے کے شر سے تیری پناہ میں آتا ہوں۔''

لہٰذا یہ دعا پڑھنا آپ ﷺ کی اس دعا سے افضل ہے:

« اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّيْ أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ »[2]

''اے اللہ! بخش دے جو خطائیں میں نے پہلے کیں یا بعد میں کیں اور چھپا کر کیں یا علانیہ کیں اور جس کا مجھ سے زیادہ تمھیں علم ہے (اطاعت و خیر میں) تو ہی آگے کرنے والا ہے اور تو ہی پیچھے کرنے والا ہے اور تیرے سوا کوئی عبادت کا حق دار نہیں۔''

اگرچہ رسول اللہ ﷺ سے صحیح ثابت ہے کہ آپ ﷺ نماز کے آخر میں یہ دعا پڑھا کرتے تھے، لیکن اس سے پہلے ذکر کردہ دعا (اللهم إني أعوذ ...) کے پڑھنے کا ہمیں حکم دیا ہے، جب کہ اس دعا کے پڑھنے کا آپ ﷺ نے ہمیں حکم نہیں دیا۔

ہر وہ (دعا) جس کے وجوب میں اہلِ علم نے تنازع کیا ہے وہ اس (دعا) سے زیادہ تاکید والی ہے جس کا رسول اللہ ﷺ نے حکم نہیں دیا ہے اور علما نے اس کے وجوب میں تنازع نہیں کیا۔ اسی طرح وہ دعا جو آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہے۔ چنانچہ اس میں امرِ عام ہی مشروع ہے۔ اس کی مثال رسول اللہ ﷺ کا سینگی لگوانا ہے کہ آپ ﷺ نے خون نکلوانے کی حاجت و ضرورت کے لیے ایسا کیا۔ اس جگہ اطاعت و پیروی سینگی لگوانے کے ساتھ مخصوص ہے یا نفع بخش طریقے سے خون نکلوانا مقصود ہے، یہاں یہی دوسری بات مشروع ہے۔ لہٰذا گرم علاقے میں جہاں خون جلد کی طرف نکلتا ہے، سینگی لگوانا مصلحت ہے، جب کہ ٹھنڈے علاقے میں، جہاں خون نیچے رگوں میں ہوتا ہے، وہاں فصد کے ذریعے خون نکلوانا مصلحت ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا تیل لگانا، جس کا مقصود تیل لگانا ہے یا بالوں کو کنگھی کرنا، چنانچہ تری والے

---

1. صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣١١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٨٨)
2. صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٧١)

علاقے میں جہاں پر لوگ گرم پانی سے غسل کرتے ہیں اور یہ پانی تیل سے بے پروا کرنے والا ہوتا ہے۔ جہاں پر تیل لگانا بالوں اور چمڑوں کے لیے موذی ہو، وہاں کے لوگوں کے لیے ایسی چیز کے ساتھ بالوں کو کنگھی کرنا مشروع ہے جو ان کے لیے زیادہ بہتر ہو اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ اس جگہ دوسرا پہلے سے اشبہ (زیادہ بہتر) ہے۔

اسی طرح تر کھجور، خشک کھجور اور جَو کی روٹی وغیرہ کھانے میں اسوہ ہے، یا اس علاقے کی غذا کھانے میں؟ اور معلوم ہے کہ دوسری (غذا) ہی مشروع ہے نہ کہ اول۔

اس دعوے کی دلیل یہ ہے کہ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ملک و شہر فتح کیے تو ان میں سے ہر ایک نے اسی علاقے کی غذا کھائی، مدینہ منورہ کی غذا و لباس کا ہرگز قصد نہ کیا۔ اگر یہ دوسرا عمل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے حق میں افضل ہوتا تو لازمی طور پر وہ افضل ہی کو اختیار کرتے، کیوں کہ یہ اختیار ان کے حق میں اولیٰ اور بہتر تھا۔

صدقۂ فطر کے بارے میں علما کا نزاع بھی اسی معنی و مفہوم پر مبنی ہوگا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی ملک کے باشندوں کی غذا کھجور اور جو نہ ہو تو آیا اس صورت میں وہ اپنی غذاؤں سے صدقۂ فطر ادا کریں گے، جیسے: گندم اور چاول یا کھجور اور جو سے فطرانہ ادا کریں گے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کھجور اور جو سے فطرانہ ادا کرنے کو فرض کیا ہے، اس لیے کہ صحیح بخاری و مسلم میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے:

((فَرَضَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ صَدَقَةَ الْفِطْرِ صَاعاً مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعاً مِنْ شَعِيْرٍ عَلىٰ كُلِّ صَغِيْرٍ وَكَبِيْرٍ، ذَكَرٍ وَّ أُنْثىٰ، حُرٍّ وَّ عَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ))[1]

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسلمان چھوٹے، بڑے، مرد، عورت، آزاد اور غلام پر صدقۂ فطر ایک صاع کھجور یا جو سے فرض کیا ہے۔''

اس مسئلے میں علما کے دو قول ہیں اور دونوں ہی قول امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے مروی ہیں۔ اکثر علما کا موقف یہ ہے کہ صدقۂ فطر اپنے علاقے کی غذا سے نکالا جائے اور یہی درست بات ہے، جیسا کہ کفارے کے بارے میں آیا ہے: ﴿ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٨٩]

اسی باب سے یہ مسئلہ بھی تعلق رکھتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم غالباً تہبند اور چادر پہنتے تھے، لہٰذا ہر ایک کے لیے تہبند باندھنا اور چادر اوڑھنا ہی افضل ہوگا، اگرچہ وہ قمیص کے ساتھ ہو۔ یا تہبند و چادر کی حاجت کے بغیر قمیص و شلوار پہننا افضل ہے۔ اس مسئلے میں بھی علما نے تنازع کیا ہے، جب کہ دوسرا عمل زیادہ ظاہر ہے۔ بہرحال یہ باب خاصی وسعت رکھتا ہے۔ یہ نوع اور قسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فعل کے ساتھ مخصوص نہیں

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤٣٢)

ہے۔ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جن کا آپ ﷺ نے ان کو حکم دیا اور بہت سی چیزوں سے ان کو منع فرمایا۔

لوگوں کی ایک جماعت نے اس کا نام تنقیحِ مناط (علت واضح کرنا) رکھا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے بارے میں اور اس کے غیر کے بارے میں ثابت ہو۔ لہٰذا یہ اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ اس کی علت کو جانا و پہچانا جائے۔ چنانچہ اس کی مثال یہ ہے کہ صحیح بخاری و مسلم میں رسول اللہ ﷺ سے یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ سے ایک چوہیا کے بارے میں پوچھا گیا جو گھی میں گر گئی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا:

《أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوا سَمْنَكُمْ》[1]

''اسے نکال دو اور اس کے قریب جس قدر گھی ہو اسے بھی پھینک دو، پھر اپنا باقی گھی استعمال کرلو۔''

اس جگہ امت اس بات پر متفق ہے کہ یہ حکم کوئی اسی چوہیا اور اسی گھی کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ یہ حکم اس سے عام صورت میں ثابت ہے۔ وہ علت جس نے حکم کو اس کے ساتھ معلق کر دیا وہ کیا ہے۔ اہلِ ظاہر کے ایک گروہ نے یہ گمان کیا کہ یہ حکم چوہیا کے ساتھ معلق ہے جو گھی میں گر پڑے، لہٰذا ہر وہ گھی جو اس قسم سے تعلق رکھتا ہو وہ نجس ہے۔ مگر وہ گھی جس میں کتا یا پیشاب یا پاخانہ گر جائے وہ پلید نہیں ہوگا۔ اسی طرح اس تیل کو بھی وہ نجس نہیں کہتے جس میں چوہیا گر جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ قول قطعاً غلط ہے۔ اس کی بنیاد قیاس کے حجت ہونے پر نہیں ہے، کیوں کہ وہ قیاس جس میں نزاع کا امکان ہو اس میں علت کو نکالا جائے گا کہ موارد نص کے اختصاص کا جواز حکم کے ساتھ ہوتا ہے، جب یہ اختصاص جائز ہو تو یہ بھی جائز ہوگا کہ مشروع نص موارد نص اور اس کے علاوہ کے درمیان مشترک ہو۔ معتبر قیاس کرنے والا اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ وہ اصل و فرع کے درمیان مشترک چیز کو معلوم کرے اور سمجھ لے کہ وہ حکم کی علت ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان میں ہے:

《لَا تَبِيْعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ وَالحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرَ بِالشَّعِيْرِ وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ》[2]

''سونے کو سونے کے عوض، چاندی کو چاندی کے عوض، گندم کو گندم کے عوض، جو کو جو کے عوض اور نمک کو نمک کے عوض فروخت نہ کرو مگر برابر برابر۔''

جب حدیث میں مذکوران اصناف میں کم زیادہ لینے سے منع فرما دیا گیا تو ممکن ہو گیا کہ یہ نہی مشترک معنی کے لیے اور مختص معنی کے لیے ہو۔ چوہیا کے گھی میں گر جانے والے سوال میں قضیہ معینہ کے بارے میں جواب دیا گیا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ حکم اس قضیے کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ باقی کے تمام قضایائے اعیان کا بھی یہی حکم ہے، جیسے ایک

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٣٣)

[2] مسند الشافعي (١٤٧/١) سنن البيهقي الكبرىٰ (٢٧٦/٥) اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

اعرابی نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں عرض کی کہ میں ماہِ رمضان میں اپنی بیوی سے مجامعت کر بیٹھا ہوں تو آپ ﷺ نے اس کو ایک غلام آزاد کرنے یا دو ماہ کے پے درپے رکھنے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا۔[1]

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اس جگہ یہ حکم اس اعرابی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، لیکن آپ ﷺ کے اس کو حکم دینے کا سبب یہ تھا کہ اس نے رمضان میں روزہ افطار کیا یا جماع کیا یا رمضان میں جماع سے روزہ توڑا یا اس سے اعلیٰ جنس کے ساتھ روزہ توڑا، اس میں علما کا تنازع ہے۔

اسی طرح جب رسول اللہ ﷺ سے اس شخص نے دریافت کیا جو عمرے کا احرام باندھے ہوئے تھا، جبہ پہنے ہوئے تھا اور خلوق خوش بو لگائے ہوئے تھا تو آپ ﷺ نے اس کو حکم دیا:

«اِنْزِعْ عَنْكَ الْجُبَّةَ، وَاغْسِلْ عَنْكَ أَثَرَ الْخُلُوْقِ، وَاصْنَعْ فِيْ عُمْرَتِكَ مَا كُنْتَ صَانِعاً فِيْ حَجِّكَ»[2]

''اپنا جبہ اتار دو، خلوق خوش بو کا اثر دھو ڈالو اور اپنے عمرے میں وہی کچھ کرو جو تم اپنے حج میں کرنے والے ہو۔''

لہٰذا اس فرمانِ رسول میں خلوق (ایک خوش بو) اس بنا پر دھونے کا حکم ہے کہ یہ خوش بو ہے، تاکہ محرم اپنے اوپر لگی ہوئی ہر خوش بو دھونے کا مامور ٹھہرے یا یہ اس بنا پر ہے کہ خلوق بالذات مراد ہے۔

بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے وقت آپ ﷺ نے منع فرمایا اور ان کو مختار بنایا تو بریرہ رضی اللہ عنہا نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا اور یہ اس کے نزدیک ہے جو ان کے شوہر کو غلام کہتے ہیں۔ اس جگہ مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ حکم کوئی صرف بریرہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ مختص نہیں ہے، لیکن ان کو یہ اختیار دینا ان کے غلام شوہر کے تحت رہتے ہوئے آزاد ہونے کی بنا پر ہے اور اس جہت سے کہ وہ ناقص کے تحت کامل ہو گئیں۔ لہٰذا آزاد شوہر کی زوجگی میں آزاد ہونے والی لونڈی کو یہ اختیار نہیں دیا جائے گا۔ یا یہ اس عورت کا حکم ہے جو اپنے نفس کی خود مالک بن گئی۔ لہٰذا ایسی صورت میں اس کو اختیار ہوگا، خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام۔ بہرحال علما کا اس میں تنازع ہے، یہ ایک وسیع باب ہے اور یہ ہر اس حکم کو متناول ہے جو اپنے عین معین سے تعلق رکھتا ہو اس علم کے ساتھ کہ وہ اس کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کی وہ علت معلوم کی جائے جس کے ساتھ حکم متعلق ہوتا ہے۔ لوگ اس قسم کو قیاس کہتے ہیں اور بعض لوگ اس کو قیاس نہیں کہتے۔ لہٰذا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب نے ایسی جگہوں میں ان کا استعمال کیا ہے، جہاں پر وہ قیاس کو استعمال نہیں کرتے۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٣٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١١١)

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٦٩٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٨٠)

جب کہ درست بات یہ ہے کہ یہ معنی اس قیاس سے نہیں ہے جس میں نزاع کا امکان ہوتا ہے۔ جس طرح اہلِ علم کے اتفاق کے ساتھ علت کی تحقیق اس جنس سے نہیں ہے کہ نزاع کو قبول کرے۔ تحقیق المناط، تنقیح المناط اور تخریج المناط یہ تین قسمیں اجتہاد کی بنیاد ہیں۔ چنانچہ اولیٰ یہ ہے کہ نص و اجماع کے ذریعے معلوم کریں کہ یہ حکم کسی وصف کے ساتھ معلق ہے یا نہیں، لیکن حکم میں اسی معنی کا احتیاج ہے کہ اس میں اس وصف کے ثبوت کا علم ہو، جیسا کہ معلوم ہے کہ حق تعالیٰ نے ان عادل گواہوں کی گواہی لینے کا حکم دیا ہے جن کو ہم پسند کرتے ہوں، لیکن جب گواہ کی تعیین ناممکن ہے، لہٰذا ضرورت ہوئی اس بات کی کہ ہم یہ معلوم کریں کہ آیا وہ گواہ عادل و پسندیدہ ہیں یا نہیں۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے کہ میاں بیوی آپس میں بھلے طریقے سے رہن سہن رکھیں اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بیویوں کو معروف طریقے سے کھانا اور لباس دیا جائے۔ مگر ہر خاوند کی تعیین ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس بات کی ضرورت ہوئی کہ اعیان کے بارے میں ہم نظر و فکر کریں۔ اس کے بعد بعض فقہا نے کہا ہے کہ بیوی کا خرچہ شرع میں مقرر ہے، جب کہ جمہور کا مذہب درست ہے کہ یہ خرچہ عرفِ عام کو دیکھ کر مقرر کیا جائے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہند کو کہا تھا:

((خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ))[1]

''اتنا لے لو جو تمھیں اور تمھاری اولاد کو مناسب حد تک کافی ہو۔''

اور جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [الأنعام: ١٥٢]

''اور یتیم کے مال کے قریب نہ جاؤ، مگر اس طریقے سے جو سب سے اچھا ہو۔''

اس جگہ یہ مال ایسے تاجر کو سونپنے میں نظر و فکر کرنا باقی ہے جو تاجر اس مال کے ذریعے نفع کمائے کہ آیا یہ از جنسِ احسن ہے یا نہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَٰكِينِ ﴾ [التوبة: ٦٠] ''صدقات تو صرف فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں۔'' کہ وہ اس میں نظر و فکر کرتے ہیں کہ معین شخص قرآن مجید میں مذکور فقرا و مساکین کی جنس سے ہے کہ نہیں اور جیسے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے شراب اور زنا کو عموماً حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ معین مشروب میں کلام کرنا باقی ہے کہ وہ شراب ہے یا نہیں۔ علما بلکہ تمام عقلا اسی معنی و مفہوم پر متفق ہیں، کیوں کہ شارع کا کسی شخص پر حکم لگانے میں تنصیص کرنا ممکن نہیں ہے، بلکہ اس کا کلام تو کلامِ عام کے ساتھ ہوتا ہے اور اس سلسلے میں رسول اللہ ﷺ کو جوامع الکلم عطا کیے گئے تھے۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٠٤٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٤)

① جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے جس کو تنقیح مناط کہتے ہیں، اس طریقے سے کہ اعیانِ معینہ پر حکم کی تنصیص کرتے ہیں، لیکن حکم اس کے ساتھ مختص نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس قسم کی صورت میں درست بات یہ ہے کہ یہ قیاس کے باب سے نہیں ہے، کیوں کہ اہلِ علم اس بات پر متفق ہیں کہ اس جگہ معین پر نص اس کی نوع پر نص ہے اور لیکن اس نوع کی معرفت حاصل کرنے کی ضرورت باقی ہے۔ چنانچہ گھی میں چوہیا کے گرنے کا مسئلہ اسی باب سے ہے، کیوں کہ مذکور حکم اسی مذکور چوہیا اور گھی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور نہ ہی مدینے کی چوہیا اور گھی کے ساتھ مخصوص ہے، بلکہ سائل نے گھی میں گرنے والی چوہیا کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا اور آپ ﷺ نے اس کو جواب دیا، لیکن یہ جواب اس اعتبار سے نہیں تھا کہ یہ جواب کوئی اسی سائل یا اس کے سوال کے ساتھ مختص ہے، جیسا کہ اس کے غیر کو آپ ﷺ نے جواب دیا۔ چوہیا اور گھی کے الفاظ رسول اللہ ﷺ کے کلام سے صادر نہیں ہوئے کہ ان پر حکم کا تعلق ظاہر کیا جائے، بلکہ یہ تو سائل کے الفاظ ہیں جس نے اپنے ساتھ پیش آمدہ معاملے کی خبر دی، جیسا کہ اس اعرابی نے کہا تھا: ”وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي“ ”میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کر بیٹھا ہوں۔“ اگر وہ اپنی لونڈی سے جماع کر لیتا تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا، جیسا کہ ایک دوسری روایت میں آتا ہے کہ اس صحابی نے کہا تھا: ”رَأَيْتُ خَلْخَالَهَا فِي الْقَمَرِ فَوَثَبْتُ عَلَيْهَا“[1] ”میں نے چاند کی چاندنی میں اس کے پازیب کو دیکھ لیا تو میں (بے قابو ہو کر) اس پر کود پڑا (اور اس سے ہم بستری کر لی)۔“ اگر وہ کسی اور سبب سے اس سے ہم بستری کرتا تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا۔

لہٰذا اس جگہ ائمہ مشاہیر کا مذہب درست ہے کہ اس جگہ حکم اس خبیث کے ساتھ معلق ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے، جیسا کہ گھی وغیرہ مائع اشیا کے بارے میں واقع ہوا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے طیبات کو حلال کیا ہے اور خبیث اور نجس اشیا کو ہمارے لیے حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ جب ہم حکم کو اس کے ساتھ معلق کریں گے تو ہم کتاب اللہ کی اتباع کرنے والے ہوں گے۔ جب کوئی خبیث چیز پاک چیز میں گر جائے تو اس خبیث اور اس کے اردگرد کی چیز کو پھینک دیں اور باقی ماندہ پاک چیز کو کام میں لاتے ہوئے اس کو کھا لیں، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کا حکم دیا۔

یہ جواب اس قسم کے مسائل کی تفصیل بیان کرنے کی جگہ نہیں ہے، لیکن ہم نے اس لیے ان سے آگاہ کر دیا ہے کہ نبی مکرم ﷺ کے افعال کی اقتدا اس سے تعلق رکھتی ہے اور یہ محل لوگوں کے اس اجتہاد و استدلال اور ان کی فقہ، حکم اور علم سے تعلق رکھتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے مردوں کو دیا ہے۔ مردوں میں سے سب سے زیادہ حق اس شخص کا ہے جو احکام کو ان معانی کے ساتھ معلق کرتا ہے کہ شارع نے احکام کو ان معانی کے ساتھ معلق کیا ہے، لیکن اس جگہ لوگ مختلف

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٩٩) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٤٥٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٠٦٥)

ہیں اور انھوں نے باہم نزاع کیا ہے کہ یہ معنی و مفہوم شارع کے خطاب سے مستفاد ہوتا ہے یا معانیِ قیاسیہ سے۔ چنانچہ ایک قوم کا گمان یہ ہے کہ افعالِ عباد کے اکثر احکام کو شارع کا خطاب متناول نہیں ہے، بلکہ وہ قیاس کا محتاج ہے۔

ایک دوسری قوم نے یہ گمان کیا ہے کہ تمام احکامِ عباد نص کے ساتھ ثابت ہیں۔ انھوں نے ظاہر کے ساتھ تعلق میں اسراف کیا ہے، حتی کہ فحوائے خطاب اور اس جیسی چیز کا انکار کیا ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [بني إسرائيل: ٢٣] ''تو ان دونوں کو ''اف'' مت کہہ۔'' اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ آیتِ کریمہ صرف اُف کہنے کی نہی پر دلالت کرتی ہے، اس سے مار پیٹ اور سب وشتم کی نہی مفہوم نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح الفاظِ ظاہرہ میں تنقیحِ مناط کا انکار کیا گیا اور کہا گیا ہے کہ ان الفاظ کے ظواہر اس پر دلالت نہیں کرتے ہیں۔

کچھ لوگوں نے نص و قیاس کے درمیان تعارض کی راہ اختیار کی ہے۔ کبھی تو وہ اس بنا پر قیاس کو مقدم کر دیتے ہیں کہ دلالتِ نص عام ہے یا اس بنا پر کہ نص خبر واحد ہے۔ اور کبھی نص کو مقدم کرتے ہیں اور متناقض بن جاتے ہیں، باوجود اس کے کہ صحیح دلائل میں باہم کوئی تناقض نہیں ہے، لہٰذا کبھی صحیح عقلی شرعی دلائل متناقض نہیں ہوتے اور نہ دلالتِ صحیحۂ قیاس اور دلالتِ صحیحۂ خطاب میں تناقض واقع ہوتا ہے، کیوں کہ قیاسِ صحیح کی حقیقت دو متماثل چیزوں کے درمیان تسویہ و برابری ہے اور یہی وہ عدل ہے جس کے ساتھ کتابیں اتاری گئیں اور رسول مبعوث کیے گئے اور رسول عدل کے خلاف ہرگز حکم نہیں دیتا اور دو متماثل چیزوں کے درمیان ہرگز دو مختلف حکم نہیں دیتا اور کسی شے کو حرام قرار نہیں دیتا، مگر اس صورت میں جب اس جیسی چیز کو بھی حرام قرار دیتا ہے۔ وہ عام جگہیں جہاں پر قیاس کو نص کے معارض کہا گیا ہے اور حکمِ نص کو قیاس کے مخالف دکھلایا گیا ہے، جب ہم نے غور و تامل کیا تو معلوم ہوا کہ شارع نے جس چیز کو بھی اس کے نظائر سے الگ کر کے کسی حکم کے ساتھ خاص کیا ہے تو اس کے کسی ایسے وصف کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے جو اس اختصاص کا موجب ہے، نہ کہ بلاوجہ موجب، جیسے: بیع عرایا کو اس کی مانند کے ساتھ اندازہ کر کے بیع کے جواز کو خاص کیا ہے، کیوں کہ اس جگہ بیع کی ضرورت کے باوجود کیل متعذر ہے اور وہ ضرورت تعذرِ حاصل کے وقت بدل کی طرف انتقال کی موجب ہے، لہٰذا ظن و تخمین بوقتِ ضرورت کیل کا قائم مقام ہوگا، جیسے بوقتِ حاجت مٹی پانی اور مردار ذبح کیے ہوئے جانور کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی کہنے والے کا یہ قول ہے کہ قرض و اجارہ یا قرض، مساقات اور مزارعت وغیرہ قیاس کے برخلاف ہیں، کیوں کہ اگر قائل کی مراد یہ ہے کہ یہ افعال ایک ایسی صفت کے ساتھ مختص ہیں جو ان افعال کے حکم کی ان کے غیر مماثل کے حکم سے مخالفت کا موجب ہیں۔ تو یہ قول سچ و حق ہے اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اور اگر اس قائل کی مراد یہ ہے کہ دو مماثل فعلوں میں دو مختلف حکم کیے گئے ہیں تو یہ خطا اور غلطی اس قسم سے ہے کہ انبیا سے نیچے کے لوگ اس سے بچ سکتے ہیں، نبیوں کا تو ذکر ہی کیا ہے، لیکن یہ عارض

قیاس دراصل فاسد قیاس ہیں، جیسے ان لوگوں کا قیاس جنھوں نے کہا تھا:

﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ۘ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ۚ ﴾ [البقرة: ٢٧٥]

''بیع تو سود ہی کی طرح ہے، حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا۔''

اور کچھ دوسرے لوگوں کا قیاس جنھوں نے کہا تھا: ''تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله'' ''تم اپنا مارا ہوا (ذبح کیا ہوا) تو کھاتے ہو اور اللہ کا مارا ہوا (مردار) نہیں کھاتے ہو۔'' اللہ کے مارے ہوئے سے ان کی مراد مردار سے ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ وَاِنَّ الشَّيٰطِيْنَ لَيُوْحُوْنَ اِلٰٓى اَوْلِيٰٓـئِهِمْ لِيُجَادِلُوْكُمْ ۚ وَاِنْ اَطَعْتُمُوْهُمْ اِنَّكُمْ لَمُشْرِكُوْنَ ﴾

[الأنعام: ١٢١]

''اور بے شک شیطان اپنے دوستوں کے دلوں میں ضرور باتیں ڈالتے ہیں، تا کہ وہ تم سے جھگڑا کریں اور اگر تم نے ان کا کہنا مان لیا تو بلاشبہہ تم یقیناً مشرک ہو۔''

اللہ تعالیٰ نے جس کو فہم عطا کیا ہے اور اپنے پاس سے علم کے ساتھ نوازا ہے، شاید وہ ان عام احکام کو پائے گا جو صحیح شرعی قیاس کے ساتھ معلوم ہوتے ہیں کہ ان پر شرعی خطاب دلالت کرتا ہے۔ جس طرح وہ عام احکام جن پر خطابِ شرعی دلالت کرتا ہے۔ وہ اس عدل کے موافق ہوتے ہیں جو قیاسِ صحیح کا مطلوب ہوتا ہے اور جب معاملہ اس طرح ہے تو سالک آدمی کے اعیانِ احوال میں کلام کرنا ایک خاص نظر کا اور اللہ تعالیٰ سے ہدایت چاہنے کا حاجت مند ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے بندے کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنی نماز میں کہے:

﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ ﴾ [الفاتحة: ٦، ٧]

''ہمیں سیدھے راستے پر چلا۔ ان لوگوں کے راستے پر جن پر تو نے انعام کیا، جن پر غصہ کیا گیا اور نہ وہ گمراہ ہیں۔''

لہٰذا بندے پر لازم ہے کہ وہ اس دعا کی تحقیق میں کوشش کرے، تا کہ وہ آیتِ مذکورہ میں مذکور لوگوں میں شامل ہو جائے:

﴿ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ ۚ وَحَسُنَ اُولٰٓئِكَ رَفِيْقًا ﴾ [النساء: ٦٩]

''ان لوگوں کے ساتھ ہوں گے جن پر اللہ نے انعام کیا، نبیوں اور صدیقوں اور شہدا اور صالحین میں سے اور یہ لوگ اچھے ساتھی ہیں۔

جہاں تک سائل کے اس قول کا تعلق ہے کہ سالک کے لیے عزلت و علاحدگی اختیار کرنا افضل ہے یا اختلاط اور مل جل کر رہنا تو ہر چند لوگوں کا اس مسئلے میں نزاع علمی یا نزاع حالی کے ساتھ تنازع ہے، لیکن حقیقتِ امر یہ ہے کہ میل جول بعض اوقات واجب ہوتا ہے اور بعض اوقات مستحب۔ شخصِ واحد بعض اوقات میل جول کا مامور ہوتا ہے تو کبھی تنہائی اور علاحدگی کا۔

چنانچہ اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ اگر بندے کے میل جول میں نیکی اور تقوے میں باہم تعاون پایا جاتا ہے تو وہ میل جول ہی کا مامور ہوگا اور اگر اس میل ملاقات میں گناہ اور زیادتی پر تعاون پایا جاتا ہے تو اس کو اس سے ممانعت ہے۔ لہٰذا مسلمانوں سے مل جل کر رہنا عبادات کی جنس سے ہے، جیسے: نمازِ پنجگانہ، جمعہ، عیدین، نمازِ کسوف اور نمازِ استسقا وغیرہ عبادات جن کا اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول ﷺ نے حکم دیا ہے۔ اسی طرح حج اور کفار، خوارج اور مرتدین سے جنگ کرنے میں میل جول، اگرچہ اس کام میں پیش پیش رہنے والے فاجر ہوں، اور اسی طرح وہ اجتماع جو بندے کے ایمان میں اضافے کا موجب و باعث ہو، اس بنا پر کہ وہ اس سے کوئی نفع اٹھاتا ہے یا فائدہ پہنچاتا ہے اور اس طرح کے دیگر امور تو اس طرح کے تمام میل جول افضل ہیں۔

بندے کے لیے ضروری ہے کہ بعض اوقات اپنے نفس کے ساتھ تنہا ہو، جیسے: دعا، ذکر، نفل نماز، غور و فکر، محاسبۂ نفس، اصلاحِ دل اور دیگر ان امور کے وقت جن میں دوسروں کی شرکت نہیں ہوسکتی اور اس طرح کی جگہوں میں اپنے نفس کے ساتھ انفراد و تنہائی ناگزیر ہے، خواہ اپنے ہی گھر میں ہو، جیسا کہ طاوس نے کہا ہے: انسان کا بہترین عبادت خانہ اس کا گھر ہے جس میں رہ کر وہ نظر بازی سے بچ جاتا ہے اور اپنی زبان کی حفاظت کرتا ہے، یا سفر میں ہو، غرض کہ میل جول اور تنہائی ہر دو کو مطلقاً اختیار کرنا خطا ہے۔ جہاں تک اس مقدار کا تعلق ہے جس کی انسان کو ان دونوں میں سے ضرورت ہے اور وہ اس کے حق میں بہتر ہے تو وہ اس بارے میں نظرِ خاص کا محتاج ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ لہٰذا سبب اختیار کرنے اور اس کے ترک کرنے کا یہی حکم ہے، ہر اس بندے کے لیے جو سبب اختیار کرنے پر قادر ہے۔ اور مذکور سبب اس کو دین میں زیادہ نفع بخش سے مشغول کرنے والا نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اللہ تعالیٰ پر توکل کرتے ہوئے سبب اختیار کرنے کا مامور ہے۔ اور یہ سبب اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ وہ لوگوں سے کوئی چیز لے، اگرچہ وہ اس کو بغیر سوال کیے ہی مل جائے، کیوں کہ بندہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے اور اس کبریا پر توکل کرنے کا مامور ہے۔ ہاں اگر وہ اچھی نیت کے بغیر کسی چیز کو سبب بناتا ہے یا اللہ تعالیٰ پر توکل و بھروسا نہیں کرتا ہے تو وہ اس معاملے میں مطیع و فرماں بردار شمار نہ ہوگا اور اگر وہ کسب و کمائی میں اچھی نیت رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ پر بھروسا کرتا ہے تو وہ ان دونوں میں مطیع و فرماں بردار شمار ہوگا، چنانچہ انبیا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہی طریقہ تھا۔

رہا وہ شخص، جو اللہ کی راہ میں محصور فقرا میں سے ہے، زمین میں چلنے کی طاقت نہیں رکھتا ہے اور ناواقف آدمی سوال سے بچنے کی وجہ سے اس کو تونگر شمار کرتا ہے، تو وہ یا تو کمائی کرنے سے عاجز ہوگا یا اس پر قادر ہوگا، مگر اللہ تعالیٰ کے لیے وہ کسی کام میں مشغول ہونے کی وجہ سے کمائی کر نہیں پاتا ہے، لہٰذا وہ کام جس میں وہ خالق و مالک کا زیادہ مطیع بن کر کام کر رہا ہے تو وہ اس کے حق میں مشروع ہوگا اور یہ معنی لوگوں کے احوال کے تنوع کے ساتھ متنوع ہوگا۔

یہ بات تو ثابت شدہ ہے کہ افضل کام متنوع اور مختلف ہوتا ہے، کبھی تو عبادات کی اجناس کے مطابق، جیسے جنسِ نماز جنسِ قراءت سے افضل ہے اور جنسِ قراءت جنسِ ذکر سے اور جنسِ ذکر جنسِ دعا سے افضل ہے۔

کبھی اس کام کا افضل ہونا اختلافِ اوقات کے ساتھ مختلف ہوتا ہے، جیسے: فجر اور عصر کے بعد قراءتِ قرآن، ذکر اور دعا کرنا مشروع ہے نہ کہ نماز۔ کبھی وہ عملِ انسان کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، جیسے: رکوع و سجود میں ذکر و دعا مشروع ہے نہ کہ قراءتِ قرآن۔ اور جس طرح طواف میں ذکر و دعا بالاتفاق مشروع ہے، جب کہ طواف میں قراءتِ قرآن میں نزاع معروف ہے۔ کبھی جگہوں کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، مثلاً: عرفات و مزدلفہ میں، جمرات کے پاس اور صفا و مروہ پر ذکر و دعا مشروع ہے نہ کہ نماز وغیرہ پڑھنا۔ (مکے میں) آنے والے کے لیے طواف کرنا نماز سے افضل ہے، جب کہ اہلِ مکہ کے لیے نماز پڑھنا طواف سے افضل ہوگا۔ کبھی وہ عابدین کی جنس کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتا ہے، مثلاً: مرد کے لیے جہاد حج سے افضل ہے، جب کہ عورتوں کا جہاد حج ہے۔ عورت کے لیے شوہر کی اطاعت کرنا والدین کی اطاعت سے افضل ہے، برخلاف بیوہ کے کہ وہ والدین کی اطاعت کرنے پر مامور ہے۔ کبھی بندے کی قدرت و عجز میں اختلافِ حال کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر وہ عبادت جس پر بندہ قدرت رکھتا ہے اس کے لیے وہ عبادت اس عبادت سے افضل ہے جس سے وہ عاجز ہے، اگرچہ وہ عبادت جس کے کرنے سے وہ عاجز ہے، افضل ہو۔ یہ باب خاصا وسیع ہے اور لوگوں نے اس میں بہت سا مبالغہ کیا ہے اور اپنی خواہشات کا اتباع کیا ہے۔

بعض لوگوں کی یہ عادت رہی ہے کہ جب وہ کسی عمل کو اپنے حق میں اس بنا پر افضل جانتے ہیں کہ دل کے لیے زیادہ نفع مند اور رب تعالیٰ کے لیے زیادہ مطیع و فرماں بردار بنانے والا ہوتا ہے تو وہ اس عمل کو تمام لوگوں کے حق میں افضل گردانتے ہیں اور اس طرح کا کام کرنے کا حکم دیتے ہیں جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو کتاب و سنت کے ساتھ مبعوث کیا اور ان کی ذاتِ قدسی صفات کو بندوں کے لیے رحمت اور خیر و بھلائی کے راستوں کی طرف ہدایت دینے والا بنا کر بھیجا۔ آپ ﷺ ہر شخص کو وہی کام کرنے کا حکم دیتے ہیں جو اس کے لیے زیادہ بہتر اور زیادہ مفید ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر مسلمان پر واجب ہے کہ وہ مسلمانوں کا خیر خواہ بن کر رہے اور ہر انسان کو وہی کام کرنے کو کہے جو اس کے حق میں زیادہ بہتر اور نفع مند ہو۔

یہاں سے آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہوگا کہ بعض لوگوں کے لیے علم کو اپنائے رکھنا افضل ہے، بعض لوگوں کے لیے جہاد کو اختیار کرنا افضل ہے اور بعض لوگوں کے لیے عباداتِ بدنیہ، جیسے: صوم وصلاۃ، افضل ہے۔ علی الاطلاق افضل وہ ہے جو ظاہر و باطن میں رسول اللہ ﷺ (کے طریقے) کے ساتھ مشابہت رکھتا ہو، کیوں کہ بہترین کلام، کلام اللہ ہے اور بہترین طریقہ محمد رسول اللہ ﷺ کا طریقہ ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ علما نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ ان دو کاموں میں سے جو کام بھی کر لے اس کی عبادت درست ہوگی اور اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، لیکن ان کا تنازع ہے تو اس بات میں کہ دو کاموں میں سے افضل کام کون سا ہے اور اس میں تنازع ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دو کاموں میں سے کون سا کام کیا ہے۔ چنانچہ نمازِ فجر اور نمازِ وتر میں قنوت کرنا، بسم اللہ جہری آواز سے پڑھنا، صفتِ استعاذہ اور اس طرح کے دیگر مسائل اس باب سے تعلق رکھتے ہیں، کیوں کہ اہلِ علم اس پر متفق ہیں کہ جہری آواز سے بسم اللہ پڑھنے والے کی نماز صحیح ہے اور مخفی پڑھنے والے کی نماز بھی درست ہے۔ اسی طرح نمازِ فجر اور وتر میں قنوت کرنے والے اور نہ کرنے والے کی نماز بھی درست ہے۔ مگر بسم اللہ کی قراءت کے وجوب میں تنازع ہے۔ جمہور کا موقف یہ ہے کہ بسم اللہ کی قراءت واجب نہیں ہے، نیز علما کا بسم اللہ کی قراءت کے استحباب میں بھی تنازع ہے۔ جمہور کا موقف یہ ہے کہ اس کی قراءت مستحب ہے۔

علما کا اس میں بھی تنازع ہے کہ اگر امام کسی ایسی چیز کو ترک کر دے کہ جس کے وجوب کا مقتدی اعتقاد رکھتا ہو تو کیا اس مقتدی کی نماز صحیح ہوگی یا نہیں، مثلاً: امام بسم اللہ نہیں پڑھتا ہے، جب کہ مقتدی اس کے وجوب کا معتقد ہے۔ یا امام عضوِ تناسل کو چھو لیتا ہے اور وضو نہیں کرتا، جب کہ مقتدی اس پر وضو کے وجوب کا قائل ہے۔ یا امام دباغت شدہ چمڑے میں نماز ادا کرتا ہے، جب کہ مقتدی اس بات کا معتقد ہے کہ دباغت دینے سے چمڑا پاک نہیں ہوتا۔ یا امام سینگی لگواتا ہے اور وضو نہیں کرتا، جب کہ مقتدی کے اعتقاد کے مطابق سینگی لگوا کر وضو کرنا واجب ہے۔ لہٰذا ان تمام صورتوں میں صحیح اور قطعی بات یہ ہے کہ مقتدی کی نماز اس امام کے پیچھے درست ہے، اگرچہ نفس الامر میں وہ خطا کار شمار ہوگا، کیوں کہ صحیح حدیث میں نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہے:

«يُصَلُّونَ لَكُمْ فَإِنْ أَصَابُوا فَلَكُمْ وَلَهُمْ وَإِنْ أَخْطَأُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ» [1]

''جو لوگ تمھیں نماز پڑھاتے ہیں، اگر ٹھیک پڑھائیں گے تو تمھارے لیے اور ان کے لیے بھی ثواب ہے اور اگر وہ غلطی کریں گے تو تمھارے لیے تو ثواب ہے، لیکن ان پر گناہ ہوگا۔''

اسی طرح اگر مقتدی فجر کی نماز یا نمازِ وتر میں قنوت کرنے والے امام کی اقتدا میں نماز ادا کرے تو اس کو

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٦٦٢)

چاہیے کہ وہ رکوع سے پہلے یا رکوع کے بعد امام کے ساتھ قنوت کرے، اگر اس کا امام قنوت نہیں پڑھتا تو مقتدی بھی قنوت نہ پڑھے۔

اگر امام ایسا ہے کہ وہ ایک چیز کو مستحب جانتا ہے، جب کہ مقتدی اس کو مستحب نہیں کہتا تو امام اگر اتفاق و ایتلاف کی خاطر اس کو ترک کر دے تو یہ احسن ہے۔ اس کی مثال نمازِ وتر ہے، کیوں کہ اس کے بارے میں اہلِ علم کے تین قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ وتر تو صرف مغرب کی نماز کی طرح اکٹھی تین رکعتیں ہیں، جیسا کہ اہلِ عراق کا قول ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وتر تو صرف تنہا ایک رکعت ہے جو اپنی ماقبل نماز سے جدا اور الگ ہے، جیسا کہ اہلِ حجاز کا قول ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں طرح جائز اور درست ہے، جیسا کہ امام احمد وغیرہ کا ظاہری مذہب ہے اور یہی مذہب صحیح ہے، اگرچہ ان لوگوں کا مختار فعل نماز وتر پہلی نماز سے جدا کر کے ایک رکعت پڑھنا ہی ہے۔

پھر اگر امام اس بات کا قائل ہے کہ وتر ایک رکعت جدا پڑھی جائے، جب کہ مقتدی یہ چاہتے ہیں کہ وہ نمازِ مغرب کی طرح وتر ادا کریں تو امام ان کی تالیفِ قلب کی خاطر ان کی موافقت کرتے ہوئے ایسے ہی کر لیتا ہے تو یہ ایک احسن عمل ہوگا، کیوں کہ اس قسم کی مصلحت کی خاطر رسول اللہ ﷺ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا تھا:

«لَوْ لَا قَوْمُكِ حَدِيثُو عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ وَلَأَلْصَقْتُهَا بِالْأَرْضِ وَلَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ بَاباً يَّدْخُلُ النَّاسُ مِنْهُ وَبَاباً يَّخْرُجُونَ مِنْهُ» [1]

''اگر تیری قوم جاہلیت سے ابھی ابھی نہ نکلی ہوتی تو میں ضرور کعبے کو گراتا، اس (کے دروازے) کو ضرور زمین کے ساتھ لگا دیتا اور میں اس کے دو دروازے لگاتا، ایک (ایسا) دروازہ (بناتا) جس سے لوگ اندر داخل ہوتے اور ایک دروازہ (ایسا بناتا) جس سے وہ باہر نکلتے۔''

غرض کہ آپ ﷺ نے لوگوں کی نفرت سے بچنے کے خیال سے افضل عمل کو ترک کر دیا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص جہری آواز سے بسم پڑھنے کا قائل ہے اور وہ ایسے لوگوں کا امام بن جاتا ہے جو جہری آواز سے بسم اللہ پڑھنے کو پسند نہیں کرتے تو اگر اس نے بسم اللہ کو جہری آواز سے نہ پڑھا تو اس نے اچھا کیا۔

رہا ان کا افضل عمل میں تنازع تو یہ اعتقادِ سنت کے مطابق ہوگا، کیوں کہ اہلِ عراق کا ایک گروہ اس بات کا معتقد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ماہ کے علاوہ قنوت نہیں کی ہے۔ لہٰذا نسخ کی وجہ سے آپ ﷺ نے بعد میں اس کو ترک کر دیا تھا، چنانچہ ان کے نزدیک قنوت منسوخ شدہ مکتوبات میں سے ہے، جب کہ اہلِ حجاز کی ایک جماعت اس بات کی معتقد ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں مروی ہے:

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٢٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣٣٣)

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَا زَالَ يَقْنُتُ حَتّٰى فَارَقَ الدُّنْيَا» [1] ''نبی مکرم ﷺ موت تک قنوت کرتے رہے۔''

پھر یہ کہ بعض کے نزدیک قنوت رکوع سے پہلے ہے اور بعض کے نزدیک رکوع کے بعد۔ یہاں پر یہ جان لینا چاہیے کہ تیسرا قول ہی درست ہے جس کے جمہور اہلِ حدیث قائل ہیں اور وہ بہت سے ائمۂ حجاز کا مذہب رہا ہے، یہی وہ موقف ہے جو بخاری و مسلم وغیرہ میں ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے مہینا بھر قنوت کی، جس میں آپ ﷺ رعل، ذکوان اور عصیہ قبائل پر بدعا کرتے رہے۔ پھر آپ ﷺ نے یہ قنوت ترک کر دی۔ پھر ایک عرصے کے بعد، فتح خیبر کے بعد اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے اسلام لانے کے بعد پھر قنوت کی، آپ ﷺ اپنی قنوت میں فرماتے تھے:

«اَللّٰهُمَّ أَنْجِ الْوَلِيْدَ بْنَ الْوَلِيْدِ وَسَلَمَةَ بْنَ هِشَامٍ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ، اَللّٰهُمَّ اشْدُدْ وَطْأَتَكَ عَلٰى مُضَرَ وَاجْعَلْهَا عَلَيْهِمْ سِنِيْنَ كَسِنِيْ يُوْسُفَ» [2]

''اے اللہ! ولید بن ولید، سلمہ بن ہشام اور ناتواں مومنوں کو (کفار کے ظلم سے) نجات دے، اے اللہ! قبیلۂ مضر پر اپنی گرفت سخت کر دے اور انھیں ایسی قحط سالی میں مبتلا کر دے جیسا کہ یوسف علیہ السلام کے دور میں قحط پڑا تھا۔''

چنانچہ اگر قنوت منسوخ ہو چکی ہوتی تو دوسری مرتبہ آپ ﷺ قنوت نہ کرتے، جب کہ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ مغرب اور عشائے آخرہ میں آپ ﷺ نے قنوت کی۔ سنن میں تو یہ تک آیا ہے کہ آپ ﷺ نے پانچوں نمازوں میں قنوت کی ہے۔ تاہم آپ ﷺ نے فجر کی نماز میں اکثر قنوت کی، لیکن آپ ﷺ نے قنوت پر مداومت نہیں کی، نہ نمازِ فجر میں نہ اس کے علاوہ میں، بلکہ بخاری و مسلم میں انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

«لَمْ يَقْنُتْ بَعْدَ الرُّكُوْعِ إِلَّا شَهْرًا» ''آپ ﷺ نے رکوع کے بعد صرف ایک مہینا قنوت کی۔'' [3]

رہی وہ حدیث جس کو امام حاکم رحمہ اللہ وغیرہ نے ربیع بن انس سے اور انھوں نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

«مَا زَالَ يَقْنُتُ حَتّٰى فَارَقَ الدُّنْيَا» [4] ''آپ ﷺ دنیا سے رخصت ہونے تک قنوت کرتے رہے۔''

اس سے مراد رکوع سے پہلے قنوت ہے، کیوں کہ وہ اسی ضمن میں ذکر ہوئی ہے۔ لہٰذا یہ حدیث صحیح حدیث کے معارض و مخالف نہیں ہے، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ آپ ﷺ نمازِ فجر میں رکوع سے پہلے یا رکوع کے بعد ایسی دعا کے

---

1. مسند أحمد (۱۶۲/۳) سنن الدارقطني (۴۱/۲) مصنف عبد الرزاق (۱۱۰/۳) سنن البيهقي الكبرىٰ (۲۰۱/۲) یہ روایت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (۱۲۳۸)
2. صحيح البخاري، رقم الحديث (۷۷۱) صحيح مسلم، رقم الحديث (۶۷۵)
3. صحيح مسلم، رقم الحديث (۶۷۷)
4. مسند أحمد (۱۶۲/۳) سنن الدارقطني (۴۱/۲) مصنف عبد الرزاق (۱۱۰/۳) سنن البيهقي الكبرىٰ (۲۰۱/۲) یہ روایت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (۱۲۳۸)

ذریعے ہمیشہ لمبا قیام کرتے تھے جو آپ ﷺ سے سنی جاتی تھی۔

چنانچہ جو بھی شخص احادیثِ صحیحہ میں غور و تامل کرتا ہے اس کو یہ معنی و مفہوم لازمی طور پر معلوم ہو جاتا ہے اور وہ جان جاتا ہے کہ اگر یہ امرِ واقع ہوتا تو بلاشبہہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کو نقل کرتے اور موکد و مشروع قنوت کو ہرگز مہمل نہ چھوڑتے، جب کہ انھوں نے تو یہ نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ کی قنوت بعینہٖ مشروع نہیں ہے، بلکہ اس کی نظیر مشروع ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے اعیانِ مذکورہ پر بددعا کی، جب کہ مسلمانوں کے اتفاق کے ساتھ آج ان پر بددعا کرنا مشروع نہیں ہے، بلکہ آج جو مشروع ہے وہ اس کی نظیر ہے۔ لہٰذا قنوتِ نازلہ مومنوں کے حق میں دعا کرنا اور کفار کے لیے بددعا کرنا نمازِ فجر اور دیگر نمازوں میں مشروع ہے۔

لہٰذا عمر رضی اللہ عنہ نے نصاریٰ سے جنگ کے موقعے پر قنوت کی جس کے الفاظ یہ ہیں:

"اَللّٰهُمَّ الْعَنْ كَفَرَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ ... الخ"[1] اے اللہ! اہلِ کتاب کافروں پر لعنت فرما... الخ۔"

اسی طرح علی رضی اللہ عنہ نے سرکش باغی اقوام کے خلاف لڑائی میں قنوت کی اور ان کے حق میں بددعا کی۔ قنوت کرنے والے کے لیے لائق یہ ہے کہ وہ ہر آفت و مصیبت کے وقت اس کے مناسبِ حال قنوت کرے۔ مومنوں کے حق میں دعا کرتے وقت ان کا نام لینا اور حربی کافروں کے خلاف بددعا کرتے وقت ان کا نام لینا مستحسن ہے۔

جہاں تک قنوتِ وتر کا تعلق ہے تو اس میں بھی علما کے تین اقوال ہیں:

① کسی بھی حال میں یہ مستحب نہیں ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے وتر میں قنوت کی ہو۔

② سارا سال قنوتِ وتر مستحب ہے، جیسا کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے، کیوں کہ سنن میں وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حسن بن علی رضی اللہ عنہما کو وتر میں پڑھنے کے لیے قنوت سکھائی۔[2]

③ رمضان کے آخری نصف حصے میں کی جائے، جیسے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کیا کرتے تھے۔

درحقیقت قنوتِ نازلہ اور قنوتِ وتر دونوں ہی از جنس دعا ہیں، جو نماز میں جائز ہے، جو چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے، جس طرح انسان کو یہ اختیار ہے کہ وہ تین رکعت، پانچ رکعت اور سات رکعت وتر پڑھے اور جیسے اس کو یہ اختیار ہے کہ وہ تین رکعت وتر کو الگ پڑھے، اکٹھی ہی تینوں رکعتیں پڑھے، اسی طرح وہ قنوت کی دعا میں مختار ہے، چاہے کرے اور چاہے تو نہ کرے۔

جب ماہِ رمضان میں لوگوں کے ساتھ باجماعت رات کا قیام کرے تو سارے مہینے میں قنوت کرے یا آخری

---

[1] مصنف عبد الرزاق (۳/۱۱۱) سنن البيهقي الكبرىٰ (۲/۲۱۰)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (۱٤۲٥) سنن النسائي، رقم الحديث (۱۷٤٥) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۱۷۸)

نصف میں قنوت کرے دونوں طریقے ہی اچھے ہیں۔ اگر کسی بھی حالت میں قنوت نہ کرے تو بھی اچھا ہے، جس طرح قیامِ رمضان کے بارے میں آپ ﷺ سے معین تعداد ثابت نہیں ہے، بلکہ آپ ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں تیرہ رکعت سے زیادہ ادا نہ کرتے تھے اور رکعتوں کو خوب لمبا کرتے تھے۔ جب عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے ساتھ باجماعت قیام کرنے کا حکم دیا تو انھوں نے بیس رکعتیں ادا کیں اور تین رکعت وتر ادا کیے۔[1] جتنی رکعات کی تعداد بڑھائی اتنی ہی قراءت میں تخفیف کر دی، تاکہ وہ مقتدیوں پر ایک لمبی رکعت پڑھنے سے تخفیف ہو جائے، سلف میں سے بعض چالیس رکعات اور تین وتر کے ساتھ قیام کرتے اور بعض چھتیس رکعات اور تین وتر کے ساتھ قیام کرتے اور یہ شائع اور عام ہے۔ بہرحال جس طرح بھی ماہِ رمضان میں قیام کر لے، سب اچھا ہے۔

اس جگہ نمازیوں کے مختلف ہونے کے ساتھ افضل عمل بھی مختلف ہو گا۔ اگر لمبے قیام کا احتمال ہو تو دس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھنا افضل ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے رمضان اور غیر رمضان میں یہی تعداد اختیار کی ہے۔ اگر مذکورہ احتمال نہ ہو تو بیس رکعت تراویح افضل ہے۔ چنانچہ اکثر مسلمانوں کا معمول یہی ہے، کیوں کہ یہ تعداد تیرہ اور چالیس کے درمیان میں ہے۔

اگر کوئی چالیس رکعات وغیرہ کے ساتھ قیام کرے گا تو یہ بھی جائز ہو گا، چنانچہ اس میں سے کچھ مکروہ نہیں ہے۔ کئی ایک ائمہ، جیسے: امام احمد وغیرہ، نے اس کی وضاحت کی ہے۔ ہر وہ شخص جو یہ گمان کرتا ہے کہ قیامِ رمضان کے سلسلے میں رسول اللہ ﷺ سے ایسی معین تعداد ثابت ہے جس میں کمی بیشی کی گنجایش نہیں ہے تو وہ خطا کار ہے۔ لہٰذا جب اس قیام کی نفسِ تعداد میں یہ وسعت و گنجایش موجود ہے تو دعائے قنوت کے لیے قیام میں کچھ زیادتی کرنے اور اس کو چھوڑ ہی دینے کے بارے میں کیا گمان کیا جا سکتا ہے کہ سب اچھا اور جائز ہے۔

کبھی کسی شخص میں پھرتی اور مستعدی ہوتی ہے تو ایسے شخص کے حق میں لمبی عبادت کرنا افضل ہے اور کبھی اس میں یہ پھرتی نہیں ہوتی تو اس شخص کے لیے تخفیفِ عبادت افضل ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی نماز بھی معتدل تھی۔ چنانچہ جب آپ ﷺ لمبا قیام فرماتے تو رکوع و سجود بھی لمبے کرتے اور جب قیام چھوٹا کرتے تو رکوع و سجود بھی ہلکے کرتے۔ غرض کہ فرض نمازوں، قیام اللیل اور نمازِ کسوف وغیرہ میں آپ ﷺ ایسے ہی کیا کرتے تھے۔

لوگوں نے تین اقوال پر اس بات میں تنازع کیا ہے کہ لمبا قیام کرنا افضل ہے یا کثرت سے رکوع و سجود کرنا یا دونوں ہی برابر ہیں۔ زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ دونوں برابر ہیں، کیوں کہ قیام قراءت کے ساتھ مختص ہے اور قراءتِ قرآن ذکر و دعا سے افضل ہے اور نفسِ سجود قیام سے افضل ہے۔ لہٰذا لائق یہ ہے کہ لمبے قیام کے ساتھ لمبے رکوع و سجود والی

[1] یہ روایت منقطع اور ضعیف ہے، جبکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے صحیح روایت یہی ہے کہ آپ نے گیارہ رکعات تراویح پڑھانے کا حکم دیا تھا۔

نماز ادا کی جائے۔ جب نبی اکرم ﷺ سے سوال کیا گیا کہ کون سی نماز افضل ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: ((طُولُ الْقُنُوتِ))[1] ''لمبے قنوت والی (نماز افضل ہے)۔'' کیوں کہ طولِ قنوت تطویلِ عبادت ہے، برابر ہے کہ وہ حالتِ قیام میں ہو یا حالتِ رکوع وسجود میں، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ اَمَّنْ هُوَ قٰنِتٌ اٰنَآءَ الَّیْلِ سَاجِدًا وَّقَآئِمًا یَّحْذَرُ الْاٰخِرَةَ وَیَرْجُوْا رَحْمَةَ رَبِّهٖ ؕ قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ ؕ اِنَّمَا یَتَذَكَّرُ اُولُوا الْاَلْبَابِ ﴾ [الزمر: ۹]

''(کیا یہ بہتر ہے) یا وہ شخص جو رات کی گھڑیوں میں سجدہ کرتے ہوئے اور قیام کرتے ہوئے عبادت کرنے والا ہے، آخرت سے ڈرتا ہے اور اپنے رب کی رحمت کی امید رکھتا ہے؟ کہہ دے کیا برابر ہیں وہ لوگ جو جانتے ہیں اور وہ جو نہیں جانتے؟ نصیحت تو بس عقلوں والے ہی قبول کرتے ہیں۔''

اس آیتِ کریمہ میں حالتِ قیام کے ساتھ ساتھ حالتِ سجود میں نمازی کو قانت کہا گیا ہے۔

جہاں تک بسملہ کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے بعض جہری آواز سے پڑھتے تھے اور بعض سری آواز سے یا مطلق طور پر پڑھتے ہی نہ تھے نہ جہری نہ سری۔ جہری آواز سے پڑھنے والوں میں سے اکثر کبھی جہری آواز سے پڑھتے تھے تو کبھی سری آواز میں، کیوں کہ اس میں سنت مخفی آواز میں پڑھنا ہی ہے اور مصلحتِ راجحہ، جیسے مقتدیوں کو تعلیم دینے کے لیے، کی بنا پر اس کو جہری آواز سے پڑھا جاتا ہے۔ چنانچہ صحیح حدیث میں وارد ہوا ہے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نمازِ جنازہ پڑھاتے تو جہری آواز کے ساتھ سورت فاتحہ کی تلاوت فرماتے، تاکہ لوگوں کو اس عمل کے سنت ہونے کی تعلیم دیں۔[2]

نمازِ جنازہ میں سورت فاتحہ کی قراءت کے بارے میں علما کے تین اقوال ہیں:

① کسی بھی حال میں نمازِ جنازہ میں سورت فاتحہ کا پڑھنا مستحب نہیں ہے، چنانچہ یہ مذہب امام ابو حنیفہ اور مالک رحمہ اللہ کا ہے۔

② اس میں سورت فاتحہ کی قراءت واجب ہے، جیسا کہ اصحابِ شافعی اور امام احمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔

③ سورت فاتحہ پڑھنا سنت ہے، اگر اس میں صرف دعا کریں اور سورت فاتحہ نہ پڑھیں تو جائز ہے اور یہی درست بات ہے۔

صحیح حدیث میں آتا ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرض نماز کے شروع میں تکبیرِ تحریمہ اللہ اکبر کہنے کے بعد "سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالىٰ جدك، ولا إله غيرك"[3] ''پاک ہے تو اے اللہ

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٥٦)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٢٧٠)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٩)

اور اپنی حمد کے ساتھ ہے اور بابرکت ہے تیرا نام اور بلند ہے تیری شان اور تیرے سوا کوئی معبودِ برحق نہیں ہے۔'' پڑھتے اور اس کو اکثر مرتبہ جہری آواز کے ساتھ پڑھ دیتے تھے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ علما نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اس دعا کو جہری آواز میں پڑھنا سنتِ مؤکدہ نہیں ہے، لیکن انھوں نے محض اس کی تعلیم کی غرض سے اس کو بلند آواز کے ساتھ پڑھا۔ اسی طرح بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے منقول ہے کہ وہ بعض اوقات (تعلیم کی غرض سے) تعوذ کو بھی جہری آواز سے پڑھ دیتے تھے۔

جب بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے دعائے استفتاح اور استعاذے کو جہری آواز کے ساتھ پڑھا تو دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسی کو برقرار رکھا۔ لہٰذا بسملہ کو بعض اوقات مصلحتِ راجحہ کی بنا پر جہری آواز کے ساتھ پڑھنا اولیٰ و بہتر ہے، لیکن حدیث کے علما کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعائے استفتاح کو جہری آواز کے ساتھ پڑھا نہ استعاذے کو، بلکہ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کی: اے اللہ کے رسول! دیکھیے یہ جو تکبیر اور قراءت کے درمیان آپ کی خاموشی ہے (اس دوران میں) آپ کیا پڑھتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں کہتا ہوں:

«اَللّٰهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَّ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اَللّٰهُمَّ نَقِّنِي مِنْ خَطَايَايَ كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الْأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ، اَللّٰهُمَّ اغْسِلْنِي مِنْ خَطَايَايَ بِالثَّلْجِ وَالْمَآءِ وَالْبَرَدِ»

''اے اللہ! میرے اور میرے گناہوں کے درمیان اس طرح دوری ڈال دے جس طرح تو نے مشرق اور مغرب کے درمیان دوری ڈالی ہے۔ اے اللہ! مجھے میرے گناہوں سے اس طرح پاک صاف کر دے جس طرح سفید کپڑا میل کچیل سے صاف کیا جاتا ہے۔ اے اللہ! مجھے میرے گناہوں سے پاک کر دے برف کے ساتھ، پانی کے ساتھ اور اولوں کے ساتھ۔''

سنن میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے نماز میں قراءت شروع کرنے سے پہلے استعاذہ کیا۔ بسملہ کو جہری آواز کے ساتھ پڑھنا استعاذہ جہری آواز کے ساتھ پڑھنے سے زیادہ قوی ہے، کیوں کہ بسملہ تو کتاب اللہ کی ایک آیت ہے اور علما نے اس کے وجوب میں نزاع کیا ہے، اور استفتاح و استعاذے کے وجوب میں بھی تنازع کرنے والے ہیں۔ امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ کے اس میں دو قول ہیں، لیکن اس کے بارے میں نزاع بسملہ کے وجوب کے بارے میں نزاع سے زیادہ ضعیف ہے اور اہلِ علم سے اس کے وجوب کے قائلین اکثر اور افضل ہیں۔ جی ہاں! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو جہری آواز کے ساتھ پڑھنا ثابت نہیں ہوا ہے۔ صحاح و سنن میں اس کو جہری



پڑھنے کے بارے میں ایک بھی صحیح، صریح اور مرفوع حدیث موجود نہیں ہے۔ وہ احادیث جن سے جہری پڑھنے کی صراحت ہوتی ہے وہ سب کی سب ضعیف، بلکہ موضوع ہیں۔ لہٰذا جب امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اس باب میں تصنیف لکھی تو لوگوں نے ان سے کہا کہ کیا اس بارے میں کوئی صحیح حدیث ثابت ہے؟ انھوں نے جواب دیا: نبی اکرم ﷺ سے تو ثابت نہیں ہے، مگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جو روایات ثابت ہیں، ان میں سے کچھ صحیح اور کچھ ضعیف ہیں۔

اگر رسول اللہ ﷺ اس کو ہمیشہ جہری آواز سے پڑھتے ہوتے تو لازمی طور پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کو نقل کرتے، خلفا اس پر عمل پیرا ہوتے، لوگ خلفائے راشدین کا دور گزرنے کے بعد اس بارے میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے پوچھنے کی ضرورت محسوس نہ کرتے۔ خلفائے راشدین، ان کے بعد خلفائے بنو امیہ اور ان کے بعد خلفائے بنو عباس اس کے جہری پڑھنے کو ترک کر دینے پر متفق نہ ہوتے۔ اہلِ مدینہ جو تمام علاقوں کے لوگوں سے سنتِ نبویہ کو زیادہ جاننے والے ہیں، وہ سراً اور جہراً کلی طور پر اس کی قراءت کا انکار ہرگز نہ کرتے۔

صحیح احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بسملہ کتاب کی ایک آیت تو ہے مگر سورت فاتحہ اور دیگر سورتوں کی آیت نہیں ہے۔ علما کا تین اقوال پر اس میں نزاع ہے کہ آیا یہ مکمل آیت ہے یا ہر سورت سے بعض آیت ہے یا یہ قرآن سے نہیں ہے، سوائے سورت نمل کے یا مصلحت میں جہاں بھی لکھی ہوئی ہے وہاں پر یہ آیت ہے اور سورتوں میں سے نہیں ہے۔ ان اقوال میں سے جو اوسط قول ہے، جس پر دلائل کا اجماع ہوتا ہے، وہ یہی تیسرا قول ہے، کیوں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا مصحف میں بسملہ کا لکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ کتاب اللہ کا جزو اور حصہ ہے۔ رہا ان کا بسملہ کو اس کے مابعد کی سورت سے جدا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سورت کا حصہ نہیں ہے۔

صحیح حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«أُنْزِلَتْ عَلَيَّ آنِفاً سُوْرَةٌ فَقَرَأَ: ﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝ اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ ... الخ﴾»[1]

"ابھی مجھ پر ایک سورت نازل کی گئی ہے، پھر آپ ﷺ نے پڑھا: ﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝ اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ ... الخ﴾ "اللہ کے نام کے ساتھ جو بڑا رحم کرنے والا نہایت مہربان ہے۔ بلاشبہہ ہم نے آپ کو کوثر عطا کی ..."

نیز صحیح حدیث میں آیا ہے کہ جب فرشتہ سب سے پہلی وحی لے کر آپ ﷺ کے پاس آیا تو اس نے کہا: ﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ ... الخ﴾ چنانچہ یہ پہلی وحی ہے اور اس سے پہلے بسملہ نازل نہیں ہوئی ہے۔ سنن

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٠)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٠)

میں مروی ہے کہ آپ ﷺ ہی نے فرمایا:

«سُوْرَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ ثَلَاثُوْنَ آيَةً شَفَعَتْ لِرَجُلٍ حَتّٰى غُفِرَ لَهُ وَهِيَ: ﴿تَبٰرَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾»[1]

''قرآن مجید میں ایک سورت ہے جس کی تیس آیات ہیں، اس نے اپنے پڑھنے والے ایک آدمی کی شفاعت کی، حتی کہ اس کی مغفرت ہوگئی (وہ سورت ہے): ﴿تَبٰرَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾۔''

چنانچہ اس سورت کی بسملہ کے بغیر ہی تیس آیتیں بنتی ہیں۔ نیز صحیح حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«يَقُوْلُ اللّٰهُ تَعَالیٰ: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِيْ وَبَيْنَ عَبْدِيْ نِصْفَيْنِ ... الحديث»[2]

''اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کر لیا ہے۔''

چنانچہ یہ حدیث اس بات میں صحیح اور صریح ہے کہ بسملہ سورت فاتحہ کی آیت نہیں ہے اور کوئی دوسری صریح حدیث اس کے معارض نہیں ہے۔

لہٰذا اس باب میں اس سے زیادہ عمدہ حدیث مروی نہیں ہے جو بسملہ کے سورت فاتحہ کے شروع میں پڑھنے پر دلالت کرتی ہے نہ کہ اس کے سورت فاتحہ کا حصہ ہونے پر۔ چنانچہ قراء صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے بعض اس کو سورت فاتحہ کے شروع میں پڑھتے تھے اور بعض نہیں پڑھتے تھے۔ لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا پڑھنا اور نہ پڑھنا دونوں طرح جائز ہے، لیکن اس کا پڑھنا ہی افضل ہے۔ اسی طرح ہر سورت کے شروع میں اس کا مکرر پڑھنا اس شخص کی نسبت زیادہ اچھا ہے جو اس کی قراءت کو ترک کر دیتا ہے، کیوں کہ اس پڑھنے والے نے وہ چیز پڑھی ہے جس کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے مصحف میں لکھا ہے۔

بالفرض اگر انھوں نے مصحف میں تبرک کے طور پر بسملہ کو لکھا ہے تو تبرک ہی کے طور پر اس کی قراءت بھی کر لی جائے، ورنہ وہ ایسی چیز کو مصاحف میں کیوں درج کرتے جو مشروع القراءۃ نہیں ہے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ انھوں نے آمین، سورتوں کے نام، اس کی تخمیس اور تعشیر وغیرہ کو ترک کر دیا، باوجود اس کے کہ نمازی کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ سورت فاتحہ کے بعد آمین کہے۔ لہٰذا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ جس کا پڑھنا مشروع نہیں ہے اس کو وہ لکھتے اور ہر وہ چیز جس کا نماز کے لیے قراءت کے وقت کہنا مشروع ہو اس کو نہ لکھتے۔ چنانچہ جب شرعی دلائل کو جمع کیا جائے تو وہ اس بات کی دلیل ثابت ہوتے ہیں کہ بسملہ قرآن کریم کی ایک آیت ہے نہ کہ ہر سورت کا ایک جزو اور حصہ۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٠٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٨٩١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٧٨٦) صحيح الجامع (٢٠٩١)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٥)

انس رضی اللہ عنہ سے مروی صحیح حدیث میں رسول اللہ ﷺ کے بسملہ کی قراءت کو مخفی ذکر نہیں کیا گیا:

"صَلَّيْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَداً مِّنْهُمْ يَقْرَأُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ"[1]

"میں نے نبی اکرم ﷺ اور ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی اقتدا میں نماز ادا کی تو میں نے ان میں سے کسی کو بھی "بسم اللہ الرحمن الرحیم" پڑھتے ہوئے نہیں سنا۔"

ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

"لَمْ يَكُوْنُوْا يَجْهَرُوْنَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ"[2]

"وہ "بسم اللہ الرحمن الرحیم" کو جہری آواز سے نہیں پڑھتے تھے۔"

رہی یہ روایت:

"فَلَمْ يَكُوْنُوْا يَذْكُرُوْنَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ فِيْ أَوَّلِ قِرَاءَةٍ وَلَا فِيْ آخِرِهَا"[3]

"وہ قراءت کے شروع میں اور نہ ہی قراءت کے آخر میں "بسم اللہ الرحمن الرحیم" کا ذکر کرتے تھے۔"

تو یہ جہری آواز کی نفی ہی پر دلالت کرتی ہے، کیوں کہ انس رضی اللہ عنہ نے تو صرف اپنے علم کی نفی کی ہے۔ ان کو اس بات کا علم نہ ہوا کہ آپ ﷺ مخفی آواز میں بسملہ کی قراءت کرتے تھے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آپ ﷺ سکوت نہیں کرتے تھے، بلکہ تکبیر کے متصل بعد قراءت شروع کر دیتے تھے، کیوں کہ صحیح بخاری و مسلم میں آیا ہے کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کی خدمت میں عرض کی: "أَرَأَيْتَ سُكُوْتَكَ بَيْنَ التَّكْبِيْرِ وَالْقِرَاءَةِ مَا ذَا تَقُوْلُ؟"[4]

"دیکھیے یہ جو تکبیر اور قراءت کے درمیان آپ کی خاموشی ہے (اس کے دوران میں) آپ کیا کہتے ہیں؟"

ہر وہ شخص جس نے انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کی مخفی قراءت کی نفی کے ساتھ تاویل کی تو اس کا یہ قول اس شخص کے اس قول کے مقابل ہو گا جو یہ کہتا ہے کہ انس رضی اللہ عنہ کی مراد یہ ہے کہ وہ دوسری سورتوں کی قراءت کرنے سے پہلے سورت فاتحہ کے ساتھ قراءت کا آغاز کرتے تھے۔ تو یہ بھی ضعیف ہے، کیوں کہ یہ اس علم عام کی جنس سے ہے جس پر عام لوگ عمل کرتے ہیں۔ حجاج بن یوسف وغیرہ وہ امرا جن کے پیچھے انس رضی اللہ عنہ نماز ادا کرتے تھے، وہ سورت

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٧١٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٩)

② صحيح ابن حبان (١٠٦/٥) سنن الدارقطني (٣١٥/١) سنن البيهقي الكبرىٰ (٥١/٢)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٩)

④ صحيح البخاري، رقم الحديث (٧١١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٩٨)

فاتحہ کو دوسری سورتوں سے پہلے ہی پڑھتے تھے اور نہ اس میں کسی نے جھگڑا کیا ہے اور نہ اس کے بارے میں انس رضی اللہ عنہ سے اور نہ ان کے غیر سے کسی نے سوال ہی کیا تو پھر انس رضی اللہ عنہ کو اس کی کیا ضرورت تھی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما سے اس کو روایت کرتے۔

ہر وہ شخص جس نے انس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کیا ہے کہ ان کو اس بارے میں شک تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بسملہ پڑھی یا نہیں تو اس کی روایت صحیح روایات کے موافق ہے، کیوں کہ انس رضی اللہ عنہ یہ نہیں جانتے تھے کہ آیا اس کو مخفی طور پر پڑھا ہے یا نہیں؟ صرف اتنی بات ہے کہ انھوں نے جہری آواز میں پڑھنے کی نفی کی ہے۔ ان مسائل میں سے جن میں علما نے اثبات ونفی دونوں کے جواز پر اتفاق کیا ہے، سفر میں سنتوں کو ادا کرنا ہے، چنانچہ ائمہ کا اتفاق ہے کہ جو چاہے کرے، جو چاہے نہ کرے۔

وہ نماز جس کا پڑھنا اور نہ پڑھنا دونوں طرح ہی درست ہو، بعض اوقات اس کو اس بنا پر پڑھنا افضل ہوتا ہے کہ انسان کو اس کی ضرورت ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کا ترک کرنا افضل ہوتا ہے، جب وہ اس نماز کے بدلے اس سے افضل چیز میں مشغول ومصروف ہو، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں فجر کی دو رکعتوں اور وتر کے سوا دیگر نوافل وسنن ادا نہیں فرمائے ہیں۔

ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوئے رہ جانے کی وجہ سے نمازِ فجر رہ گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوعِ آفتاب کے بعد فرض وسنت دونوں ہی ادا کیے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواری پر نماز پڑھ لیتے تھے، اس کا منہ جس طرف بھی ہو۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواری پر وتر نماز بھی ادا کر لیتے تھے۔ لیکن سواری پر فرض نماز ادا نہ فرماتے اور یہ سب کچھ صحیح حدیث سے ثابت ہے۔ جہاں تک ظہر سے پہلے اور بعد اور نمازِ مغرب کے بعد کی نماز کا تعلق ہے تو کسی نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نقل نہیں کیا ہے کہ سفر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نماز ادا کی ہو۔

علما نے فرائض کے ساتھ ادا کی جانے والی مؤکدہ سنتوں میں نزاع کیا ہے، بعض نے تو کچھ مقرر نہیں کیا اور بعض نے ضعیف احادیث کے ذریعے، بلکہ ان روایات کے ذریعے جن کو اہلِ علم موضوع جانتے ہیں، کچھ چیزوں کو مقرر کیا ہے، مثلاً: کسی نے چھے رکعتیں ظہر سے پہلے اور چار رکعتیں اس کے بعد، چار رکعتیں عصر کے بعد، چار رکعتیں عشا سے پہلے اور چار ہی اس کے بعد پڑھنا وغیرہ مقرر کیا ہے، جب کہ اس باب میں درست بات یہ ہے کہ صحیح احادیث نے نہ ان کا اثبات کیا ہے نہ ان احادیث نے جو ان کے معارض ومخالف ہیں۔

اس مسئلے پر صحیح میں تین حدیثیں آئی ہیں:

① عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، کہتے ہیں:

« حَفِظْتُ مِنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ الظُّهْرِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَهَا وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ وَرَكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ »[1]

''میں نے رسول اللہ ﷺ سے دو رکعتیں ظہر سے پہلے اور دو رکعتیں اس کے بعد، دو رکعتیں مغرب کے بعد اور دو رکعتیں عشا کے بعد اور دو ہی رکعتیں فجر سے پہلے ذہن نشین کی ہیں۔''

② عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

« كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُصَلِّيْ قَبْلَ الظُّهْرِ أَرْبَعاً »[2]

''رسول اللہ ﷺ ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھتے تھے۔''

یہ روایت بھی بخاری و مسلم میں ہے، اس کا باقی ماندہ حصہ صحیح مسلم میں ہے، جیسے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث ہے۔ اسی طرح سنن الترمذی میں مروی ایک صحیح روایت میں بھی ظہر سے پہلے دو ہی رکعتیں مذکور ہیں۔[3]

③ امِ حبیبہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث میں ہے:

« حَفِظْتُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ صَلّٰى فِيْ يَوْمٍ وَّلَيْلَةٍ ثِنْتَيْ عَشَرَةَ رَكْعَةً تَطَوُّعاً غَيْرَ فَرِيْضَةٍ بَنَى اللّٰهُ لَهُ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ »[4]

''میں نے نبی اکرم ﷺ سے یہ ذہن نشین کیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص دن اور رات میں فرائض کے علاوہ بارہ رکعت سنتیں ادا کرے گا اللہ تعالیٰ اس کا گھر جنت میں بنا دے گا۔''

اس حدیث کو امام مسلم رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ سنن میں ان بارہ رکعتوں کی تفصیل اس طرح بیان ہوئی ہے: چار رکعتیں ظہر سے پہلے اور دو رکعتیں اس کے بعد، دو رکعتیں مغرب کے بعد، دو رکعتیں عشا کے بعد اور دو ہی رکعتیں فجر سے پہلے۔[5]

چنانچہ اس صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس میں مذکور بارہ رکعتیں پڑھنے کی ترغیب دی ہے۔ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ فرض نماز کے ساتھ دس سنتیں پڑھتے تھے اور (قیام اللیل کی) تیرہ رکعتیں ادا کرتے تھے۔ چنانچہ شب و روز میں فرض اور نفل نماز کو شامل کر کے نمازِ نبوی کی کل تعداد چالیس رکعتیں بنتی ہے۔

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٢٦)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٣٠)

③ سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٣٣)

④ صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٢٨)

⑤ سنن الترمذي، رقم الحديث (٤١٥) سنن النسائي، رقم الحديث (١٧٩٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٤٠)

آپ ﷺ دن کی نماز کو مغرب کی نماز کے ساتھ اور رات کی نماز کو وتر کے ساتھ طاق بناتے تھے۔

صحیح حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ، بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ، ثُمَّ قَالَ فِي الثَّالِثَةِ: لِمَنْ شَاءَ، كَرَاهِيَةَ أَنْ يَتَّخِذَهَا النَّاسُ سُنَّةً»[1]

''ہر دو اذانوں (اذان و اقامت) کے درمیان نماز ہے، ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے، پھر تیسری مرتبہ فرمایا: اس کے لیے جو چاہے۔''

آپ ﷺ نے ایسا اس لیے کہا مبادا لوگ اسے سنتِ مؤکدہ بنا لیں۔

نیز صحیح حدیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اصحاب نمازِ مغرب کی اذان و اقامت کے دوران میں دو رکعتیں ادا کرتے تھے۔ آپ ﷺ ان کو ایسا کرتے ہوئے دیکھتے تھے اور آپ ﷺ اس سے منع نہیں فرماتے تھے۔[2] لہٰذا جب مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان نفل پڑھنا مشروع ہے تو عصر و عشا کی اذان و اقامت کے درمیان ان کو ادا کرنا بالاولیٰ مشروع ہو گا، کیوں کہ مغرب کی نماز کو تو ائمہ کے اتفاق کے ساتھ اذان کے بعد جلدی ادا کرنا مشروع و مسنون ہے۔ نیز یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عصر، مغرب اور عشا سے پہلے نماز ادا کرنا نفل کی قبیل سے مشروع ہے نہ کہ سنتِ موکدہ کی جنس سے، کیوں کہ آپ ﷺ نے ان کو ادا کرنے کا کہا ضرور، مگر خود ان پر عملاً مداومت و ہیشگی اختیار نہیں کی۔ جو شخص یہ گمان کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نمازِ عصر سے پہلے سنت نماز ادا کیا کرتے تھے اور ایک دن ان کے چھوٹ جانے کی وجہ سے آپ ﷺ نے عصر کے بعد ان کو قضا کیا تو وہ غلطی پر ہے، بلکہ وہ تو ظہر کی دو رکعتیں تھیں، جب ظہر سے پہلے وہ نہ پڑھی جا سکیں تو آپ ﷺ نے عصر کی نماز کے بعد ان کو قضا کیا۔ وہ نماز جو ظہر کے بعد ہے وہ عصر سے پہلے ہی ہوتی ہے۔ لہٰذا آپ ﷺ نے عصر کے بعد جو نماز ادا کی وہ ظہر کے بعد ہی کی دو رکعتیں تھیں۔

وہ مشروع نوافل، جیسے: اذان و اقامت کے درمیان کی نماز، چاشت کے وقت کی نماز اور اسی طرح کی ذکر و قراءت اور دعا پر مشتمل نفل عبادات ہیں کہ کبھی تو یہ اس شخص کے حق میں افضل ہیں جو ان سے افضل میں مشغول نہ ہو اور کبھی یہ اس شخص کے حق میں مستحب نہیں ہیں جو ان سے افضل میں مشغول ہو۔

آدمی کے لیے وہ تھوڑا عمل، جس پر وہ ہیشگی کرتا ہے اس زیادہ عمل سے بہتر ہے جس پر وہ ہیشگی نہیں کرتا۔ لہٰذا آپ ﷺ کا عمل ہیشگی والا تھا، ائمہ کے نزدیک مستحب ہے کہ ہر شخص کے لیے متعین رکعات ہوں اور وہ ان کو ترک کیے بغیر رات کو قیام کرے۔ مستعدی اور ہوشیاری کے وقت ان کو لمبا کرے اور سستی کے وقت ان کو ہلکا پھلکا پڑھے

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٣٨)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩٩)

اور اگر سوئے رہنے کی وجہ سے وہ نہ پڑھ سکے تو دن کے وقت ان کی قضا کر لے، جیسا کہ آپ ﷺ کا معمول تھا کہ اگر کسی وجہ سے رات کی نماز نہ پڑھ پاتے تو ان کے عوض دن کے وقت بارہ رکعتیں ادا فرماتے[1] اور آپ ﷺ کا فرمان ہے:

«مَنْ نَامَ عَنْ حِزْبِهِ فَقَرَأَهُ مَا بَيْنَ صَلَاةِ الْفَجْرِ إِلٰى صَلَاةِ الظُّهْرِ كُتِبَ لَهُ كَأَنَّمَا قَرَأَهُ مِنَ اللَّيْلِ»[2]

''جو شخص اپنا وظیفہ (تلاوت یا اذکار کا مقررہ معمول) نیند کی وجہ سے نہ پڑھ سکا، پھر اس نے وہ (چھوٹا ہوا وظیفہ) فجر اور ظہر کے درمیان (کسی وقت) پڑھ لیا، اس کے لیے اتنا ہی ثواب لکھا جائے گا، گویا اس نے وہ رات کو پڑھا۔''

چاشت کی نماز بھی اسی قبیل سے ہو گی، کیوں کہ آپ ﷺ نے اہلِ علم کے اتفاق کے ساتھ اس پر ہیشگی نہیں کی ہے۔ چنانچہ فقہا میں سے جس کسی نے یہ گمان کیا ہے کہ چاشت کی دو رکعتیں آپ ﷺ پر واجب تھیں، اس نے غلطی کی ہے۔

رہی یہ حدیث:

«ثَلَاثٌ هُنَّ عَلَيَّ فَرِيضَةٌ وَهُنَّ لَكُمْ تَطَوُّعٌ: اَلْوِتْرُ، وَرَكْعَتَا الْفَجْرِ، وَرَكْعَتَا الضُّحٰى»

''تین چیزیں مجھ پر فرض اور تم پر نفل ہیں: وتر، فجر کی دو سنتیں اور چاشت کی دو رکعتیں۔''

تو یہ موضوع ہے، بلکہ صحیح و غیر معارض حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ چاشت کے وقت کی نماز کسی سبب کے قائم ہونے پر ادا کرتے تھے نہ کہ معمول اور تعیین کے طور پر، جیسے: رات کے وقت سوئے رہ گئے، بیدار نہ ہو سکے تو پھر آپ ﷺ ان کی قضا کرتے ہوئے دن کے وقت بارہ رکعتیں ادا فرماتے تھے یا اگر چاشت کے وقت سفر سے واپس آتے تو پھر مسجد میں جا کر دو رکعت نماز ادا کرتے۔ اسی طرح فتح مکہ کے وقت آپ ﷺ نے دو رکعت نماز ادا کی جس کو صلاۃِ فتح کا نام دیا جاتا ہے۔ چنانچہ بعض امرا کے بارے میں آتا ہے کہ وہ کسی شہر کی فتح کے وقت یہ نماز ادا کرتے تھے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے وقت یہ نماز ادا فرمائی تھی۔ اگر اس کا سبب محض وقت ہوتا تو آپ ﷺ رات کی نماز کی طرح اس پر ہیشگی کرتے، اس کو فتح مکہ کے ساتھ مختص نہ کیا جاتا۔ لہٰذا بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم چاشت کی نماز ادا نہ کرتے تھے۔

مگر صحیح بخاری و مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا:

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٤٦)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٤٧)

«أَوْصَانِي خَلِيلِي بِثَلَاثٍ: صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، وَرَكْعَتَيِ الْفَجْرِ وَأَنْ أُوتِرَ قَبْلَ أَنْ أَنَامَ»[1]

''مجھے میرے پیارے حبیب (رسول اللہ ﷺ) نے تین چیزوں کی وصیت فرمائی ہے: ہر مہینے کے تین روزے، فجر کی دو سنتیں اور یہ کہ میں سونے سے پہلے وتر ادا کرلیا کروں۔''

صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے: «وَرَكْعَتَيِ الضُّحٰى»[2] ''اور چاشت کی دو رکعتیں (پڑھنے کی مجھے وصیت کی)۔'' صحیح مسلم ہی میں ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«يُصْبِحُ عَلٰى كُلِّ سُلَامٰى مِنْ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ، وَكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ، وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ صَدَقَةٌ وَتُجْزِئُ مِنْ ذٰلِكَ رَكْعَتَانِ يَرْكَعُهُمَا مِنَ الضُّحٰى»[3]

''صبح کو تم میں سے ہر ایک شخص کے ہر جوڑ پر ایک صدقہ ہوتا ہے، پس ہر ایک تسبیح (ایک دفعہ سبحان اللہ کہنا) صدقہ ہے، ہر ایک تحمید (الحمد للہ کہنا) صدقہ ہے، ہر ایک تہلیل (لا إلٰہ إلا اللہ کہنا) صدقہ ہے، ہر ایک تکبیر (اللہ أکبر کہنا) صدقہ ہے، (کسی کو) نیکی کی تلقین کرنا صدقہ ہے اور (کسی کو) برائی سے روکنا بھی صدقہ ہے اور ان تمام امور کی جگہ دو رکعتیں جو انسان چاشت کے وقت پڑھتا ہے، کفایت کرتی ہیں۔''

صحیح مسلم ہی میں زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

«خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ عَلٰى أَهْلِ قُبَاءٍ فَرَآهُمْ يُصَلُّونَ الضُّحٰى فَقَالَ: صَلَاةُ الْأَوَّابِينَ إِذَا رَمِضَتِ الْفِصَالُ مِنَ الضُّحٰى»[4]

''نبی اکرم ﷺ اہلِ قبا کے پاس تشریف لائے، وہ لوگ اس وقت چاشت کی نماز پڑھ رہے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اوابین کی نماز اونٹ کے دودھ چھڑائے جانے والے بچے کے پاؤں جلنے کے وقت (پڑھی جاتی) ہے۔''

چنانچہ یہ اور اس جیسی دیگر احادیث اس بات کی صراحت کرتی ہیں کہ چاشت کے وقت کی نماز اچھی اور

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٨٠)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٨٠)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٢٠)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٤٨)

پسندیدہ ہے۔ باقی رہا یہ مسئلہ کہ اس پر ہیشگی کرنا، جس طرح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے، افضل ہے یا ہیشگی نہ کرنا افضل ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کا تقاضا ہے۔

جہاں تک اس میں بہتر عمل کا تعلق ہے تو رات کو ہمیشہ قیام کرنے والا چاشت کی نماز پر ہیشگی کرنے سے مستغنی ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے، رات کے قیام سے سوئے رہ جانے والے کے لیے چاشت کی نماز افضل ہے۔ چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں پہلے یہ گزر چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے سے پہلے وتر ادا کرنے کی وصیت کی تھی۔ یہ وصیت ہر اس شخص کے حق میں ہے جو قیام اللیل کا عادی نہ ہو۔ رہا وہ شخص کہ رات کا قیام کرنا اس کی عادت ہے اور وہ رات کے آخری حصے میں اٹھا کرتا ہے تو اس کے لیے آخری رات میں وتر ادا کرنا افضل ہے، چنانچہ صحیح حدیث میں آیا ہے:

((إِنَّ مَنْ خَشِيَ الِاسْتِيقَاظَ آخِرَ اللَّيْلِ فَلْيُوتِرْ أَوَّلَهُ وَمَنْ طَمِعَ أَنْ يَسْتَيْقِظَ آخِرَهُ فَإِنَّ صَلَاةَ آخِرِ اللَّيْلِ مَشْهُودَةٌ وَذَلِكَ أَفْضَلُ))[1]

"بلاشبہ جس کو ڈر ہو کہ وہ رات کے آخری حصے میں نہیں اٹھ سکے گا، وہ رات کے شروع میں وتر پڑھ لے اور جسے امید ہو کہ وہ رات کے آخر میں اٹھ جائے گا وہ رات کے آخر میں وتر پڑھے، کیوں کہ رات کے آخری حصے کی نماز میں فرشتے حاضر ہوتے ہیں اور یہ افضل ہے۔"

صحیح حدیث ہی میں یہ ثابت ہے:

((سُئِلَ أَيُّ الصَّلَاةِ أَفْضَلُ بَعْدَ الْمَكْتُوبَةِ؟ فَقَالَ: قِيَامُ اللَّيْلِ))[2]

"(آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے) دریافت کیا گیا کہ فرض نماز کے بعد کون سی نماز افضل ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رات کی نماز۔"

③ تیسری قسم: یہ وہ قسم ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان دونوں امروں کی سنیت ثابت ہو، لیکن بعض اہلِ علم نے ان دو میں سے ایک نوع کی قطعیت کا فیصلہ دیا ہے۔ بعض اس بنا پر ایک کو مکروہ کہتے ہیں کہ ان کو اس کے بارے میں حدیث نہیں پہنچی ہے یا پہنچی تو ہے مگر انھوں نے اس کی کمزور تاویل وغیرہ کر لی ہے۔

مگر اس باب میں درست بات یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کے لیے جس کام کو بھی مسنون قرار دیا ہے وہی مسنون ہے، اس سے نہی نہیں ہو سکتی، اگرچہ اس کا بعض بعض سے افضل ہو۔ اس قسم کی آگے کئی انواع ہیں،

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۵۵)

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۱۶۳)

من جملہ ان کے انواعِ تشہدات ہیں۔ چنانچہ صحیح بخاری و مسلم میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا تشہد ثابت ہوا ہے۔[1] صحیح مسلم میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے تشہد وارد ہوا ہے۔[2] سنن میں عبداللہ بن عمر، عائشہ اور جابر رضی اللہ عنہم سے تشہد مروی ہے۔[3] موطا وغیرہ میں ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے منبرِ رسول سے مسلمانوں کو تشہد کی تعلیم دی۔[4] ایسا تو نہیں تھا کہ عمر رضی اللہ عنہ مشروع تشہد کے علاوہ کی تعلیم دیں۔ لہٰذا ائمہ محققین کے ہاں درست یہ ہے کہ ان تشہدات میں سے ہر ایک بلا کراہت جائز ہے۔ جس کسی نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی تشہد کو پڑھنا واجب قرار دیا ہے، جیسا کہ بعض اصحابِ احمد نے کہا ہے، اس نے خطا کی ہے۔

من جملہ ان اقسام کے اذان و اقامت بھی ہے، کیوں کہ صحیح بخاری میں انس رضی اللہ عنہ سے مروی روایت میں ہے:

«إِنَّ بِلَالًا أُمِرَ أَنْ يَّشْفَعَ الْأَذَانَ وَيُوتِرَ الْإِقَامَةَ»[5]

''بلاشبہ بلال رضی اللہ عنہ کو جفت (کلمات کے ساتھ) اذان اور طاق (کلمات کے ساتھ) اقامت کہنے کا حکم ہوا۔''

صحیح بخاری ہی میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کو اذان و اقامت کی تعلیم دی، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اذان ترجیع کے ساتھ اور اقامت دو دو کلمات تعلیم فرمائی۔

اس حدیث کے بعض طرق میں ہے کہ انھوں نے اذان کے شروع میں چار مرتبہ اللہ اکبر کہا، جیسا کہ سنن میں ہے۔ بعض روایات میں یوں مروی ہے کہ انھوں نے دو مرتبہ اللہ اکبر کہا، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔ سنن میں یوں بیان ہوا ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ کی اذان جس کے بارے میں عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے خواب دیکھا تھا، اس میں نہ اذان کے اندر ترجیع ہے اور نہ اقامت میں تثنیہ۔ لہٰذا بلال رضی اللہ عنہ اور ابو محذورہ رضی اللہ عنہ دونوں کی اذان سنت ہے۔ برابر ہے کہ موذن اذان میں ترجیع کرے یا نہ کرے، اقامت دو دو کلمات کے ساتھ کہے یا ایک ایک کلمات کے ساتھ۔ بہر حال یہ موذن محسن اور متبع سنت ہے۔ اب جو شخص یہ کہتا ہے کہ ترجیع لازم ہے یا یہ ایسا مکروہ عمل ہے جس سے منع کیا گیا ہے تو یہ خطا کار ہے۔ اسی طرح جو شخص اکہری یا دوہری اقامت کو مکروہ کہتا ہے وہ خطا کار ہے۔

رہا ان دونوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقے کو اختیار کرنا تو یہ اجتہادی مسائل میں سے ہے، جیسے بعض قراءتوں کو بعض قراءتوں پر اختیار کرنا اور بعض تشہدات کو بعض تشہدات پر اختیار کرنا۔

نمازِ خوف کی انواع بھی اسی باب سے تعلق رکھتی ہیں، جس کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کیا ہے۔ اسی طرح نمازِ استسقا

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٩٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٢)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠٣)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٩٧١)

[4] موطأ للإمام مالك (٩٠/١)

[5] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٧٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٧٨)

کی انواع ہیں، کیوں کہ کبھی تو آپ ﷺ نے مسجد ہی میں بغیر نماز ادا کیے استسقا کیا اور کبھی آپ ﷺ صحرا کی طرف نکلے اور دو رکعت نماز ادا کی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی بغیر نماز کے دعا کے ساتھ استسقا کرتے تھے، جیسا کہ خلفائے راشدین کے عمل سے معلوم ہے، لہٰذا یہ سب اچھا ہے۔

ماہِ رمضان میں مسافر کا روزہ رکھنا اور نہ رکھنا اسی باب سے تعلق رکھتا ہے، کیوں کہ ائمہ اربعہ نے ان دونوں امروں کے جواز پر اتفاق کیا ہے۔ سلف وخلف کے ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ مسافر کو روزہ نہ رکھنے کے سوا کچھ جائز نہیں ہوگا۔ لہٰذا اگر وہ روزہ رکھے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں ہے۔ انھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا مسافر کو سفر میں روزہ رکھنے کی رخصت دینا آپ ﷺ کے اس ارشاد: «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ»[1] ''سفر میں روزہ رکھنا (جب وہ شدید مشقت کا سبب ہو) اچھے کاموں میں سے نہیں۔'' کے ساتھ منسوخ ہے۔

مگر صحیح موقف وہ ہے جس کے ائمہ کرام رحمہم اللہ قائل ہیں۔ اس حدیث میں اور آپ ﷺ کے روزہ رکھنے کی اجازت دینے میں کوئی منافات نہیں ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے سفر میں روزہ رکھنے کی بھلائی کی نفی کی ہے، البتہ اس کے جواز و اباحت کی نفی نہیں فرمائی ہے، اس لیے کہ مامور بہ پر عمل کرنے سے جائز ومباح نوع کے فعل سے فرض ساقط ہو جاتا ہے، یہ حدیث اس معنی میں ہے کہ مثلاً وہ روزہ رکھتا ہے اور کوئی نمکین چیز کھا کر اپنے آپ کو پیاسا کر لیتا ہے یا روزہ رکھ کر دھوپ میں بیٹھ جاتا ہے، لہٰذا اس جگہ یہ کہا جا سکتا ہے: ''ليس من البر الصيام في الشمس'' ''دھوپ میں بیٹھ کر روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں ہے۔'' لہٰذا سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کا معنی یہ ہے کہ جس نے روزہ رکھا، وہ اس سے زیادہ نیکی کرنے والا نہیں جس نے روزہ نہیں رکھا۔

بہرحال اس سے ثابت ہوا کہ روزہ چھوڑنے والا، روزہ رکھنے والے سے افضل ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سے آخری امر یہی ثابت ہے، اس لیے کہ شروع میں آپ ﷺ نے سفر میں روزہ رکھا، پھر آپ ﷺ نے سفر میں چھوڑ دیا۔ لہٰذا جس شخص نے یہ گمان کیا کہ دورانِ سفر میں روزہ رکھنا دین میں نقص اور خرابی ہے تو ایسا شخص مبتدع اور گمراہ ہے۔

اسی طرح اس شخص کی مثال ہے جس نے سفر میں اس اعتقاد کے ساتھ روزہ رکھا کہ اس پر دورانِ سفر میں روزہ رکھنا واجب ہے اور روزہ چھوڑنا حرام ہے، کیوں کہ سلف وخلف کی ایک جماعت نے اس کو روزہ لوٹانے کا حکم دیا ہے۔ صحیح بخاری میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں مروی ہے کہ حمزہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا اور کہا: میں بہت زیادہ روزے رکھنے والا شخص ہوں، کیا میں سفر میں روزہ رکھ لیا کروں تو آپ ﷺ نے فرمایا:

«إِنْ أَفْطَرْتَ فَحَسَنٌ وَإِنْ صُمْتَ فَلَا بَأْسَ»[2]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٤٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١١٥)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٤١)

''اگر تو روزہ چھوڑ دے تو اچھا ہے اور اگر تو روزہ رکھے تو بھی کوئی حرج نہیں ہے۔''

لہٰذا ہر وہ شخص جو دورانِ سفر میں اپنے لیے آسان کام اختیار کرے کہ وہ سفر ہی میں جلد روزہ رکھ لے یا اس کو موخر کر دے تو اس نے اچھا کیا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے ساتھ آسانی کا ارادہ کیا ہے نہ کہ تنگی کا۔ اگر سفر میں اس کے لیے روزہ رکھنا اس کو موخر کرنے سے زیادہ مشکل ہے تو اس کے لیے روزہ موخر کرنا افضل ہوگا، کیوں کہ مسند میں رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے:

«إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْخَذَ بِرُخَصِهِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ تُؤْتىٰ مَعْصِيَتُهُ»[1]

''بلاشبہہ اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کی دی ہوئی رخصتوں کو قبول کیا جائے، جس طرح وہ اس بات کو ناپسند کرتا ہے کہ اس کی معصیت کا ارتکاب کیا جائے۔''

محدثین میں سے بعض نے اس کی تخریج کی ہے۔ چنانچہ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ وغیرہ نے اس کو اپنی صحیح میں بیان کیا ہے۔[2] مگر ان صحاح (صحیح ابن خزیمہ وغیرہ) کا مرتبہ بخاری و مسلم سے کم ہے۔

جہاں تک بادل والے دن کے روزے کا تعلق ہے جس دن بادلوں کی وجہ سے چاند دکھائی نہ دے یا شعبان کی تیس تاریخ کو بھی نظر نہ آئے تو بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم احتیاطاً روزہ رکھتے تھے اور بعض روزہ نہ رکھتے تھے۔ مگر کسی کی طرف سے یہ معلوم نہیں ہے کہ اس نے اس دن کا روزہ واجب قرار دیا ہو، بلکہ ان میں سے جس کسی نے بھی اس دن کا روزہ رکھا تو وہ احتیاط کے طور پر رکھا اور اس بارے میں ان سے صریح آثار مروی ہیں، جیسا کہ عمر، علی، معاویہ، عبداللہ بن عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہم وغیرہم سے منقول ہوا ہے۔

علما نے چند اقوال کے ساتھ اس میں تنازع کیا ہے۔ بعض نے تو نہی تحریمی یا نہی تنزیہی کے ساتھ اس سے منع کیا ہے، جیسا کہ مالک، شافعی اور احمد رحمہم اللہ کے بعض اصحاب نے کہا ہے۔ بعض نے دونوں صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ طلوعِ فجر کے وقت مطلع ابر آلود ہونے کی وجہ سے رکا جاتا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ نیز یہ موقف امام احمد رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے، کیوں کہ انھوں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ کا اتباع کرتے ہوئے احتیاطاً یہ روزہ رکھا ہے نہ کہ اس کو واجب قرار دیتے ہوئے جس طرح کہ وہ سارے اعمال ہیں جن کے وجوب کے بارے میں شک ہو کہ ان کا کرنا بغیر وجوب کے بطور احتیاط کے مستحب ہے۔

لہٰذا جس شخص نے اس روزے کو معلق کر کے اس طرح رکھا کہ اگر یہ رمضان سے ہوگا، تو اس سے کفایت کرے گا، ورنہ نہیں۔ بعد میں یہ معلوم ہوگیا کہ یہ دن رمضان سے ہے تو اکثر اہلِ علم کے نزدیک یہ کفایت کرے گا،

---

[1] مسند أحمد (١٠٨/٢)

[2] صحيح ابن حبان (٦٩/٢) صحيح ابن خزيمة (٧٣/٢)

چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہی موقف ہے اور امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ سے مروی دو روایات میں سے زیادہ صحیح روایت ہے، کیوں کہ نیت علم کی تابع ہے۔ چنانچہ جو شخص کسی چیز کو جانتا ہے اور اس کو ادا کرنے کی نیت و ارادہ رکھتا ہے تو بغیر اپنے اختیار کے وہ کام اس سے سرزد ہو جاتا ہے اور جب وہ کسی چیز کو نہیں جانتا ہوتا تو ممتنع ہے کہ وہ اس کا قصد و ارادہ کرے۔ لہٰذا یہ بات متصور نہیں ہے کہ وہ شخص رمضان کا روزہ رکھنے کا قصد و ارادہ کرے جو یہ نہ جانتا ہو کہ یہ دن رمضان کا ایک دن ہے۔

نماز کو قصر کرنا اور دو نمازوں کو جمع کرنا بھی اسی باب میں داخل ہے۔ لہٰذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت یہ ہے کہ وہ نماز قصر کرے جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں نماز قصر کرتے تھے اور چار رکعتی نماز کو دو رکعت ہی ادا کرتے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد شیخین ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما بھی ایسا ہی کرتے تھے اور بعض اوقات سفر میں دو نمازیں بوقتِ ضرورت جمع کر کے پڑھتے تھے، لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دو نمازوں کو جمع کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز قصر کرنے کی طرح نہ تھا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قصر کرنا سنتِ مؤکدہ ہے اور نمازیں جمع کرنا عارضی رخصت۔

ہر وہ شخص جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں ظہر، عصر اور عشا کی نماز چار رکعت روایت کی ہے، اس نے غلطی کی ہے، کیوں کہ کسی نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح، بلکہ ضعیف اسناد کے ساتھ بھی یہ نقل نہیں کیا ہے۔ ہاں بعض لوگوں نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کو روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا: میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ماہِ رمضان میں عمرہ کرنے کے لیے آئی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ نہ رکھا، جب کہ میں نے روزہ رکھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز قصر کی اور میں نے پوری نماز ادا کی۔ پھر میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کی: اے اللہ کے رسول! میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں! آپ روزہ چھوڑتے رہے، میں رکھتی رہی، آپ نماز قصر کرتے رہے، میں پوری پڑھتی رہی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''عائشہ! تو نے ٹھیک کیا۔''[1] آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر عیب نہ لگایا۔ یہاں سے لوگوں کو وہم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم (سفر میں) نماز قصر بھی کرتے تھے اور پوری بھی پڑھتے تھے۔ باوجود اس کے کہ کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس معنی و مفہوم کی روایت بیان نہیں کی ہے اور عائشہ رضی اللہ عنہا کے فعل سے متعلق مروی نفسِ حدیث باطل ہے۔ عائشہ رضی اللہ عنہا ہوں یا ان کے علاوہ کوئی اور، جب بھی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتے تو وہ ویسے ہی نماز ادا کرتے، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز ادا کرتے تھے۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عرفے میں، مزدلفے میں اور ان کے علاوہ دیگر مقامات پر، اہلِ مکہ اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں نے چار رکعت نماز نہیں پڑھی، بلکہ تمام مسلمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صرف دو رکعت نماز

---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (١٤٥٦) سنن الدارقطني (١٨٨/٢) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٤٢/٣) یہ روایت منکر ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: الإرواء (٨/٣)

ہی ادا کرتے تھے۔ آپ ﷺ نے ایامِ حج کے ختم ہونے تک منیٰ میں قیام فرمایا، اس دوران میں آپ ﷺ لوگوں کو دو ہی رکعت نماز پڑھاتے رہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد ابو بکر رضی اللہ عنہ، پھر عمر رضی اللہ عنہ، پھر عثمان رضی اللہ عنہ اور پھر علی رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے ابتدائی ایام میں دو رکعت نماز ہی پڑھائی، پھر اس کے بعد علی رضی اللہ عنہ نے چار رکعت نماز پڑھانی شروع کر دی اور اس کی وجہ چند امور تھے جو اس کے متقاضی تھے۔ مگر اس بارے میں لوگوں نے ان سے اختلاف کیا، چنانچہ بعض لوگوں نے ان کی موافقت کی تو بعض نے ان کی مخالفت کی۔

رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر خاص طور پر صرف عرفہ اور مزدلفہ میں نماز کو جمع کیا، لیکن اس سفرِ حج کے علاوہ آپ ﷺ کا معمول یہ تھا کہ آپ ﷺ کو سفر میں جلدی ہوتی اور آپ ﷺ تیزی سے سفر کرتے تو نمازِ مغرب کو نمازِ عشا تک موخر کرتے، پھر ان دونوں نمازوں کو جمع کر کے ادا کرتے۔ اسی طرح نمازِ ظہر کو نمازِ عصر تک موخر کرتے اور پھر دونوں نمازیں اکٹھی ادا کرتے۔ چنانچہ علما کا یہی قول درست ہے کہ سفر میں نماز قصر کرنا جائز ہے، خواہ وہ قصر کی نیت کرے یا نہ کرے۔ اسی طرح سفر میں نمازوں کو جمع کرنا بھی جائز ہے، خواہ وہ اس کی پہلی نماز کے ساتھ نیت کرے یا نہ کرے، کیوں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرفہ میں رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نمازِ ظہر دو رکعت ادا کی، چنانچہ آپ ﷺ نے نمازِ ظہر شروع کرتے وقت ان کو یہ حکم نہیں دیا کہ وہ جمع کی نیت کر لیں اور نہ ہی ان کو یہ معلوم تھا کہ آپ ﷺ نماز جمع کر کے پڑھائیں گے، کیوں کہ آپ ﷺ نے اپنے اس سفر میں ایسا نہیں کیا نہ ہی آپ ﷺ نے اپنے پیچھے نماز پڑھنے والے اہلِ مکہ اور دیگر لوگوں میں سے کسی کو یہ حکم دیا کہ وہ ان سے منفرد ہو کر چار رکعتیں ادا کریں یا عصر کی نماز بعد میں اپنے وقت پر ادا کریں، بلکہ سبھی نے آپ ﷺ کے پیچھے یہ نمازیں جمع کر کے قصر ادا کیں۔

چنانچہ ائمہ نے سفر میں نماز کے قصر کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے۔ نیز ان کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ قصر افضل ہے، سوائے ان میں سے بعض کے شاذ قول کے، قصر کا سبب خاص طور پر سفر ہے، لہٰذا غیر سفر میں قصر نہیں ہے۔

نمازیں جمع کرنے کا سبب حاجت و عذر ہے۔ لہٰذا جب طویل سفر میں ان کو حاجت و ضرورت ہو وہ نمازیں جمع کر لیں اور قصر کر لیں۔ اسی طرح وہ بارش، بیماری اور دیگر اسباب کی بنا پر نمازیں جمع کر لیا کریں، کیوں کہ نمازوں کے اس جمع سے مقصود امت پر سے حرج کو دور کرنا ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث کے سوا کوئی حدیث مروی نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے سفر میں بحالتِ نزول نمازیں جمع کی ہوں۔ لہٰذا جمع کو جائز قرار دینے والوں نے، جیسے امام مالک، شافعی اور احمد رحمہم اللہ ہیں، اس میں تنازع کیا ہے کہ اترنے والے مسافر کے لیے نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے یا نہیں۔ چنانچہ امام مالک اور امام احمد رحمہ اللہ نے ایک قول میں منع کیا ہے، جب کہ امام شافعی اور امام احمد رحمہ اللہ نے دوسری روایت

میں اس کو جائز رکھا ہے۔ مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے عرفہ اور مزدلفہ کے سوا میں نمازیں جمع کرنے سے منع فرمایا ہے۔

حجِ تمتع، افراد اور قران بھی اسی باب سے تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا یہ مذہب ہے کہ یہ تینوں قسم کے حج کرنا جائز ہے، جب کہ سلف و خلف کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ حجِ تمتع کے سوا کوئی حج جائز نہیں ہے، چنانچہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، ان کی موافقت کرنے والے اہل الحدیث اور شیعہ کا یہی قول ہے۔ بنو امیہ اور ان کے متبعین کی ایک جماعت کے لوگ حجِ تمتع سے منع کرتے تھے اور حجِ تمتع کرنے والے کو سزا دیتے تھے۔

علما نے حجِ نبوی کے بارے میں تنازع کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجِ تمتع کیا ہے یا حجِ افراد یا حجِ قران کیا ہے۔ نیز ان کا اس میں تنازع ہے کہ ان تینوں میں سے افضل کون سا حج ہے۔ لہٰذا امام احمد رحمہ اللہ کے اصحاب میں سے ایک گروہ کا یہ گمان ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں متعاجل فیہ کے لیے حجِ تمتع کیا۔ دوسرے گروہ نے یہ گمان کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرے کا احرام باندھا اور حج کے احرام کو ظاہر نہ کیا، تاوقتیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرے کا طواف اور اس کی سعی کر لی۔ امام مالک اور شافعی رحمہما اللہ کے اصحاب کا ایک گروہ یہ گمان کیے ہوئے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجِ افراد کیا اور اس کے بعد عمرہ کیا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب کے ایک گروہ نے یہ گمان کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجِ قران کیا ہے اور اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو طواف اور دو ہی سعی کی، یہ سب اقوال غلط ہیں۔

ایک گروہ نے یہ گمان کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق احرام باندھا، مگر یہ بات بھی غلط ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی اس کو روایت نہیں کیا ہے، بلکہ عام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی روایت متفق ہے۔ ہر وہ شخص جس نے اس باب میں ان کی طرف اختلاف کی نسبت کی ہے اس نے ان کا کلام نہیں سمجھا ہے، کیوں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے یہ نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی طرف عمرے کے ساتھ تمتع کیا۔ چنانچہ عام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسی طرح نقل کیا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی جماعت میں سے کئی ایک نے اور ان کے علاوہ لوگوں نے یہ روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرے کو جمع کیا ہے اور دونوں ہی کے لیے تلبیہ پکارا، جیسا کہ انھوں نے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حج کے ساتھ عمرہ کیا، باوجود اس کے کہ ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے بعد عمرہ نہیں کیا، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے عائشہ رضی اللہ عنہا کے سوا کسی نے بھی حج کے بعد عمرہ نہیں کیا۔ عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی اس لیے یہ عمرہ کیا کہ وہ حج سے پہلے حیض کی وجہ سے عمرہ نہیں کر پائی تھیں۔

کتاب و سنت میں اور کلامِ صحابہ میں تمتع حج کے مہینوں میں حج و عمرے کو جمع کرنے کا نام ہے، خواہ وہ دونوں کا اکٹھا احرام باندھے یا صرف عمرے کا احرام باندھے اور حج کو اس میں داخل و شامل کر لے یا عمرے سے فارغ ہو کر حج کا احرام باندھے، یہ تمتع متاخرین کے عرف میں خاص ہے۔ یا عمرہ کرنے کے بعد اس کا احرام کھولے بغیر حج کا

احرام باندھے، اس لیے کہ وہ قربانی ساتھ لے کر گیا ہے یا وہ اسے ساتھ لے کر نہیں گیا ہے۔ اس کو تمتع بھی کہتے ہیں اور قران بھی۔ بعض اوقات وہ کہتے ہیں کہ یہ (عمرے کا حج میں) داخل ہونا تمتع کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ یہ قران ہے اور قران کا نام تمتع رکھنا صحیح احادیث میں صراحت کے ساتھ آیا ہے۔ وہ جنھوں نے آپ ﷺ کے حج کے بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے حجِ تمتع کیا، ان میں سے بعض نے حجِ افراد بھی نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ اعمالِ حج کو الگ سے ادا کیا اور احرام سے حلال نہ ہوئے، اس لیے کہ آپ ﷺ قربانی ساتھ لے کر گئے تھے، لہٰذا آپ ﷺ نے اس طرح تمتع نہیں کیا کہ اس میں آپ ﷺ عمرے کے احرام سے باہر آ گئے ہوں۔ چنانچہ اس لحاظ سے آپ ﷺ حجِ افراد کرنے والے بھی شمار ہوئے۔

رہا ان میں سے افضل قسم کا سوال تو جو شخص حج کے مہینوں میں قربانی ساتھ لے کر نہ آیا اس کے لیے عمرہ کر کے احرام کھول دینا افضل ہے، جیسا کہ حجۃ الوداع کے موقعے پر رسول اللہ ﷺ نے اپنے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اس کا حکم دیا تھا، کیوں کہ آپ ﷺ نے ہر قربانی ساتھ نہ لانے والے کو یہ حکم دیا کہ وہ متمتع ہو جائے، یعنی اس رخصت سے فائدہ اٹھائے۔ جو شخص قربانی ساتھ لے کر گیا ہو، اس کے لیے حجِ قران کرنا افضل ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے کیا تھا۔ ہر وہ شخص جس نے اپنے سفر میں (حج کے مہینوں سے پہلے) عمرہ کیا اور حج کیا یا حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کیا اور وہاں (مکہ میں) حج تک مقیم ہو گیا تو ائمہ اربعہ کے اتفاق سے اس کے لیے حجِ افراد کرنا حجِ تمتع سے افضل ہو گا۔

④ چوتھی وہ قسم جس میں علما نے تنازع کیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی نے ایک چیز کو واجب گردانا ہے یا مستحب قرار دیا ہے اور دوسرے نے اس کو حرام بتایا ہے، جب کہ سنت ان دو قولوں میں سے صرف ایک پر دلالت کرتی ہے، دونوں کو جائز قرار نہیں دیتی۔ چنانچہ یہ اقسامِ اربعہ کی شکل ہے، لیکن سابقہ تین قسمیں تو سنت نے ان میں دونوں امر ہی جائز رکھے ہیں۔ ان میں اختلاف ترجیح اور تخییر کی نوع سے تھا، جیسا کہ گزرا اور یہ چوتھی قسم تو ان کے جہری نماز میں امام کے پیچھے سورت فاتحہ کی قراءت میں تنازع کی طرح ہے، چنانچہ علما کے اس میں تین اقوال ہیں:

① جب امام جہری آواز کے ساتھ قراءت کر رہا ہو اور یہ (مقتدی) اس کی قراءت سن رہا ہو تو یہ کوئی چیز نہیں پڑھے گا، نہ سورت فاتحہ اور نہ اس کے سوا کوئی اور چیز۔ یہ جمہور سلف و خلف کا قول ہے اور یہی مذہب ہے امام مالک، احمد اور ابو حنیفہ رحمہم اللہ وغیرہم کا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہی ہے۔ ان لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ﴾ [الأعراف: ٢٠٤]

''اور جب قرآن پڑھا جائے تو اسے کان لگا کر سنو اور چپ رہو، تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔''

امام احمد رحمہ اللہ نے کہا ہے: لوگوں نے اس پر اجماع کیا ہے کہ یہ آیتِ کریمہ نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور صحیح حدیث میں ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا ... الخ))[1]

''امام تو صرف اس لیے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے، تو جب وہ اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو اور جب وہ قراءت کرے تو تم خاموش رہو۔''

حدیث کے یہ الفاظ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہیں۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ یہ الفاظ ثابت شدہ ہیں۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم دونوں نے امام کے قراءت کرتے وقت اس کے لیے خاموشی اختیار کرنے کا حکم دیا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاموشی کو من جملہ امام کی اقتدا کے شمار کیا ہے۔ لہٰذا اس بنا پر جو شخص خاموشی اختیار نہ کرے وہ امام کی اقتدا کرنے والا نہ ہوگا۔ اور یہ معلوم ہے کہ امام کا جہری آواز سے قراءت کرنا مقتدی کو کفایت کرتا ہے، لہٰذا مقتدی امام کی دعا پر آمین کہتا ہے۔ جب مقتدی نے امام کی قراءت کو نہ سنا تو اس نے اپنی کوشش کو ضائع کیا۔ متابعتِ امام کی مصلحت اقتدائے منفرد کی مصلحت پر مقدم ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مقتدی امام کے ساتھ طاق رکعت میں ملے تو وہ وہی کچھ کرے گا جو امام کرتا ہے۔ طاق رکعت کے بعد تشہد پڑھے گا اور تکبیر کے بعد سجدہ کرے گا، جس وقت وہ اس کو سجدے کی حالت میں پائے اور یہ سب کچھ متابعت کی غرض سے ہے۔ لہٰذا وہ قراءت کی کس طرح سماعت نہیں کرے گا؟ باوجود اس کے کہ اس کے سننے سے قراءت کی مصلحت حاصل ہو جاتی ہے، کیوں کہ سننے والے کو پڑھنے والے کے برابر اجر ملتا ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ اہلِ علم کا اس پر اتفاق ہے کہ امام کی جہری قراءت کے وقت مقتدی امام کے ساتھ سورت فاتحہ سے زیادہ کوئی چیز نہیں پڑھے گا۔ پھر اگر اس خاموشی کے ساتھ اس کو قراءت کا ثواب حاصل نہیں ہوتا تو لامحالہ مقتدی کی اپنے لیے قراءت امام کی قراءت سننے سے افضل ہوگی، لیکن جب خاموش رہنے سے اس کو پڑھنے والے کا ثواب حاصل ہو جائے تو وہ خود پڑھنے کا محتاج نہ رہے گا، لہٰذا مقتدی کی قراءت میں کوئی فائدہ نہ ہوگا، بلکہ الٹا نقصان ہوگا اور اس کا قراءت کرنا اس کو اس سماع سے مشغول کر دے گا جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں کسی جگہ ایسے ہی نقل کیا ہے۔ اللہ عزوجل کی توفیق سے میں نے تحقیق کی پوری کوشش کی ہے، آیندہ بعض استفتاءات کے جواب میں، اور تفسیر فتح البیان میں اور مسک الختام وغیرہ میں۔ چنانچہ گذشتہ استدلالات جیسی چیزوں کا جواب دیا ہے اور جمہور صحابہ کرام، تابعین عظام اور ان کے بعد کے لوگوں رحمہم اللہ سے

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٦٠٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٩٢١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٨٤٦)

نقل کرتے ہوئے میں نے یہ وضاحت کی ہے کہ مقتدی کے لیے علی الاطلاق سورت فاتحہ کی قراءت کرنا لازم ہے۔
والإنصاف من أشرف الأوصاف.

ہر وہ جگہ جہاں پر مقتدی قراءت نہ سن سکے اور اس کا سبب یہ ہو کہ وہ نماز سری ہو یا وہ امام سے دور ہو یا اس جیسا کوئی اور سبب ہو تو اہلِ علم کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا ایسی صورت میں قراءت کرنا اولیٰ ہے یا خاموشی اختیار کرنا۔ صحیح موقف یہ ہے کہ وہ ان مواقع پر قراءت کرے، کیوں کہ وہ اس وقت امام کی قراءت، جو مقصودِ قراءت کا ماحصل ہے، سننے والا نہیں ہے۔ لہٰذا اگر وہ خود قراءت کر لے گا تو اس کو اس کا اجر و ثواب حاصل ہو جائے گا، ورنہ وہ اسی طرح ساکت رہے گا اور وہ پڑھنے والا یا سننے والا شمار نہیں ہوگا۔ لہٰذا ہر وہ شخص جو نماز میں ساکت رہے، نہ قراءت سن رہا ہو اور نہ قراءت کر رہا ہو، تو وہ اس کام کو سرانجام دینے والا نہیں ہوگا جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے اور نہ ہی وہ ایسا کرنے پر قابلِ ستایش ہی ہوگا، بلکہ نماز کے تمام افعال میں ذکر، قراءت، تسبیح، دعا اور استماعِ ذکر لازمی اور ضروری ہے۔

اگر وہ کہیں کہ اس جگہ امام نے اس (مقتدی) سے فرضِ قراءت کو اٹھا لیا ہے تو ہم کہیں گے کہ اس کا اپنے لیے خود قراءت کرنا اکمل و انفع ہے۔ اس کے دل کے لیے اصلح ہے اور رب تعالیٰ کے ہاں ارفع ہے۔ اس کو خاموش رہنے کا صرف اسی وقت حکم دیا گیا ہے جب امام جہری قراءت کر رہا ہو۔ رہی سری نماز تو اس میں کوئی آواز سنائی نہیں دیتی جس کو کان لگا کر وہ سنے۔

② دوسرا قول ہر دو امر کے جائز ہونے کا ہے، بلکہ قراءت کی افضلیت کا ہے۔ چنانچہ یہ قول امام اوزاعی، اہلِ شام اور لیث رحمہم اللہ سے مروی ہے اور امام احمد وغیرہم رحمہم اللہ کے اصحاب کے ایک گروہ کا مختار مذہب ہے۔

③ تیسرا قول وجوبِ قراءت کا ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ کا آخری قول یہی ہے۔

سببی نماز کا ادا کرنا بھی اسی باب سے ہے، جیسے فجر و عصر کے بعد تحیۃ المسجد ادا کرنا۔ بعض علما کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ کراہت تحریمی یا کراہت تنزیہی کے ساتھ مکروہ ہے، جب کہ اس کے استحباب کے قائل کا قول ہی درست ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ اور دو روایتوں میں سے ایک روایت میں امام احمد رحمہ اللہ کا یہی مذہب ہے اور ان کے اصحاب میں سے ایک گروہ کا یہی مختار مذہب ہے، کیوں کہ ان اوقات میں نماز سے ممانعت کی احادیث، جیسے: آپ ﷺ کا یہ فرمان:

«لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتّٰی تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتّٰی تَغْرُبَ الشَّمْسُ»[1]

”فجر کے بعد کوئی نماز نہیں، حتیٰ کہ سورج طلوع ہو جائے اور عصر کے بعد کوئی نماز نہیں، حتیٰ کہ سورج غروب ہو جائے۔“

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٦١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٢٧)

عموماتِ مخصوصہ سے ہیں، جب کہ مسلمانوں کے اتفاق کے ساتھ نمازِ جنازہ اس سے خاص ہے، اسی طرح قضائے فوائت کی نماز بھی ان میں سے خاص ہے، کیوں کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے:

((مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِّنَ الصُّبْحِ قَبْلَ مَا تَطْلُعُ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ)) ①

''جسے سورج طلوع ہونے سے پہلے فجر کی ایک رکعت مل گئی، اسے (فجر کی نماز) مل گئی۔''

اور آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے عصر کے بعد ظہر کی دو رکعتوں کی قضا کی۔ نیز آپ ﷺ نے مسجد خیف میں ان دو صحابیوں کو نمازِ فجر کے بعد حکم دیا جنھوں نے نماز ادا نہیں کی تھی:

((إِذَا صَلَّيْتُمَا فِيْ رِحَالِكُمَا ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّيَا مَعَهُمْ فَإِنَّهَا لَكُمْ نَافِلَةٌ)) ②

''جب تم اپنے گھروں میں نماز پڑھ چکے ہو، پھر تم مسجد میں آؤ اور جماعت پاؤ تو ان کے ساتھ بھی پڑھ لو، وہ (بعد والی) تمھارے لیے نفل ہو جائے گی۔''

آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا:

((يَا بَنِيْ عَبْدِ مَنَافٍ لَا تَمْنَعُوْا أَحَداً طَافَ بِهٰذَا الْبَيْتِ وَصَلّٰى فِيْهِ أَيَّ سَاعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ)) ③

''اے بنی عبد مناف! تم کسی کو نہ روکو جو اس گھر کا طواف کرے اور نماز پڑھے، دن یا رات کے جس وقت میں چاہے۔''

چنانچہ ان نصوص سے آشکارا ہو گیا کہ ان عموماتِ مخصوصہ سے یہ صورتیں خارج ہو گئی ہیں۔

رہا آپ ﷺ کا یہ فرمان:

((إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلَا يَجْلِسْ حَتّٰى يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ)) ④

''جب تم میں سے کوئی شخص مسجد میں داخل ہو تو وہ بیٹھنے سے پہلے دو رکعت نماز (تحیۃ المسجد) ادا کرے۔''

تو یہ ایک ایسا عام امر ہے جس کی کوئی صورت مخصوص نہیں ہوئی ہے، لہٰذا کسی عموم کے ذریعے اس کی تخصیص کرتے ہوئے اس کو مخصوص بنانا جائز نہیں ہوگا، بلکہ عمومِ محفوظ عمومِ مخصوص سے اولیٰ و بہتر ہے۔ نیز اس وقت نماز ادا

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٠٨)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٧٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١٩) سنن النسائي، رقم الحديث (٨٥٨) صحيح الجامع (٦٦٧)

③ سنن أبي داود، رقم الحديث (١٨٩٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (٨٦٨) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٨٥) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٢٥٤)

④ صحيح البخاري، رقم الحديث (١١١٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧١٤)

کرنا جب امام منبر پر ہو اس نماز سے شدید تر ہے جو فجر وعصر کے بعد ادا کی جائے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ((إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلَا يَجْلِسْ حَتَّى يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ))[1] چنانچہ جب اس نہی کے وقت میں دو رکعتیں پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے تو اس نہی کے وقت نماز ادا کرنا اولیٰ ہے۔ نیز بعض احادیث میں یہ نہی وارد ہوئی ہے: ((لا تتحروا بصلاتكم ... الخ))[2] لہٰذا اس وقت میں نماز کی تحری سے منع فرمایا گیا ہے۔

بعض علما نے کہا ہے کہ ان احادیث میں نہی تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی۔ بعض سلف نے عصر کے بعد نفل نماز کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے اور اس پر عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث سے استدلال کیا ہے۔

نیز نماز سے یہ نہی سدِ ذریعہ کی بنا پر ہے، تاکہ کفار کے ساتھ مشابہت نہ ہو جائے۔ ہر وہ کام جو سدِ ذریعہ کی بنا پر منہی عنہ ہو اس کا کرنا راجح مصلحت کی وجہ سے درست ہوتا ہے، کیوں کہ وہ نماز جو کسی سبب کے ساتھ ہو، سبب کے ختم ہونے کے ساتھ وہ ختم ہو جاتی ہے، چنانچہ اگر اس کو اسی سبب میں ادا کرے تو کرے ورنہ وہ فوت (ساقط) ہو جائے گی۔ نفل نماز مطلق طور پر ممنوع وقت میں ادا کیے جانے کی محتاج نہیں ہے، کیوں کہ انسان دن رات نماز میں استغراق نہیں کرتا ہے، لہٰذا نہی میں مصلحت کا فوت ہو جانا نہیں ہے اور اس کو اسی وقت میں ادا کرنا ایک مفسدہ ہے۔ برخلاف اس نفل نماز کے جس کا سبب ختم ہو جانے والا ہو، مثلاً: سجدۂ تلاوت اور نمازِ کسوف اور جب طواف کی دو رکعتیں طواف کی تاخیر کے امکان کے باوجود جائز ہیں تو جس کا سبب ختم ہو جانے والا ہو، ویسی نماز ادا کرنا بالاولیٰ جائز ہو گی۔

امام احمد رحمہ اللہ کے اصحاب میں سے ایک گروہ نے سننِ مؤکدہ کی قضا کو جائز قرار دیا ہے نہ کہ کسی اور کو اور وہ اس بنا پر کہ رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی دو رکعتوں کی قضا کی تھی۔ آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فجر کی دو رکعتوں کی قضا کرنے کی رخصت عنایت فرمائی تھی۔ چنانچہ جب سنتِ موکدہ کی قضا، باوجود اس کی تاخیر کے امکان کے، جائز ہے تو ہر وہ نماز جس کا سبب ختم ہو جانے والا ہو، جیسے: نمازِ کسوف، سجدۂ تلاوت اور تحیۃ المسجد بالاولیٰ جائز ہو گی، بلکہ صحیح حدیث میں اسی وقت میں فرض نماز کی قضا وارد ہوئی ہے، باوجود اس کے کہ اس کی قضا کی تاخیر مستحب ہے، جس طرح رسول اللہ ﷺ نے نمازِ فجر کی قضا کو موخر کیا اور یہ نماز غزوۂ خیبر میں سوئے رہ جانے کی وجہ سے فوت ہو گئی تھی۔ چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: اس وادی میں ہمارے پاس شیطان آ گیا تھا۔ لہٰذا جب کسی ایسے کام کا کرنا، جس کی تاخیر ممکن اور مستحب ہو، جائز ہے تو ہر وہ کام جس میں تاخیر ممکن نہیں ہے یا مستحب نہیں ہے تو وہ اس سے اولیٰ ہو گا، ان مسائل کی تفصیل بیان کرنے کی جگہ کوئی اور ہے، یہاں پر وہ ممکن نہیں ہے۔

جہاں تک رات کا قیام کرنے اور دن کا روزہ رکھنے کا تعلق ہے تو اس میں افضل وہی ہے جس کا کرنا رسول اللہ ﷺ

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۱۱۰) صحيح مسلم، رقم الحديث (۷۱٤)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (۵۷۰) اس کی اصل صحیح مسلم میں ہے۔

سے صحیح بخاری میں ثابت ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا:

« أَفْضَلُ الْقِيَامِ قِيَامُ دَاوُدَ كَانَ يَنَامُ نِصْفَ اللَّيْلِ وَيَقُومُ ثُلُثَهُ وَيَنَامُ سُدُسَهُ، وَأَفْضَلُ الصِّيَامِ صِيَامُ دَاوُدَ كَانَ يَصُومُ يَوْماً وَيُفْطِرُ يَوْماً وَلَا يَفِرُّ إِذَا لَاقَى »[1]

''سب سے زیادہ فضیلت والا قیام داود علیہ السلام کا قیام ہے، وہ آدھی رات تک سوتے تھے اور اس کا ایک تہائی قیام کرتے تھے اور اس کے (آخری) چھٹے حصے میں سو جاتے تھے اور سب سے زیادہ فضیلت والا روزہ داود علیہ السلام کا روزہ ہے، وہ ایک دن روزہ رکھتے تھے اور ایک دن افطار کرتے (روزہ نہ رکھتے) تھے اور (دشمن سے) آمنے سامنے کے وقت بھاگتے نہیں تھے۔''

صحیح بخاری ہی میں مروی ہے کہ بلاشبہہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما نے کہا:

''لَأَصُومَنَّ النَّهَارَ وَلَأَقُومَنَّ اللَّيْلَ وَلَأَقْرَأَنَّ الْقُرْآنَ فِي كُلِّ يَوْمٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: « لَا تَفْعَلْ، فَإِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ هَجَمَتْ لَهُ الْعَيْنُ وَنَفِهَتْ لَهُ النَّفْسُ، أَيْ سَئِمَتْ، وَلٰكِنْ صُمْ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَذَلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ، يَعْنِي الْحَسَنَةَ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا » فَقَالَ: إِنِّي أُطِيقُ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ فَمَا زَالَ يُزَايِدُهُ حَتّٰى قَالَ: « اِقْرَأْهُ فِي سَبْعَةِ أَيَّامٍ وَذَكَرَ لَهُ أَنَّ أَفْضَلَ الْقِيَامِ قِيَامُ دَاوُدَ وَقَالَ لَهُ: إِنَّ لِنَفْسِكَ حَقًّا وَلِأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا فَأْتِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ »[2]

''میں ضرور بالضرور دن کو روزہ رکھوں گا اور ضرور بالضرور رات کو قیام کروں گا اور ضرور بالضرور ہر روز مکمل قرآن مجید کی تلاوت کروں گا، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کر، اگر تم ایسا ہی کرو گے تو (ایسا کرنے والے کی) آنکھیں اندر دھنس جائیں گی اور (ہمیشہ روزہ رکھنے والے کی) جان درماندہ ہو جائے گی، یعنی تھک کر اکتا جائے گی، لیکن تم ہر مہینے میں تین روزے رکھ لیا کرو، یہ سارے وقت کے روزوں کی طرح متصور ہوں گے، یعنی نیکی (کا اجر) دس گنا ہے۔'' تو انھوں (عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما) نے کہا: میں اس سے افضل عمل کی طاقت رکھتا ہوں، آپ ﷺ اس کو زیادہ کی پیش کش کرتے رہے، حتی کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''اس (قرآن مجید) کو سات دنوں میں ختم کرو۔'' نیز آپ ﷺ نے ان کو بتایا کہ سب سے زیادہ فضیلت والا قیام داود علیہ السلام کا قیام ہے، مزید ان کو کہا: تمھاری جان کا تم پر حق ہے، تمھارے گھر والوں کا تم پر حق ہے، تمھارے مہمانوں کا تم پر حق ہے، لہٰذا ہر حق دار کو اس کا حق ادا کرو۔''

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٢٣٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٥٩)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٠٢، ١٨٧٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٥٩)

لہٰذا آپ ﷺ نے فرمایا کہ اعمال کو اسی طرح مسلسل ادا کرنا جسم و جان کے لیے مضر ہے اور جان، گھر والوں، مہمانوں کے واجب حق کے ادا کرنے اور واجب جہاد کرنے سے مانع ہو گا۔ افضل عملِ صالح وہ ہے جو رب تعالیٰ کی زیادہ فرماں برداری کا باعث اور بندے کے لیے زیادہ نفع مند ہو، مگر جب وہ مضر ہو اور اس چیز سے روکنے والا ہو جو اس کے لیے زیادہ نفع مند ہے تو وہ عمل صالح نہ ہو گا۔

صحیح حدیث میں یہ ثابت ہے:

«إِنَّ رِجَالًا قَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَّا أَنَا فَأَصُومُ لَا أُفْطِرُ، وَقَالَ الْآخَرُ: أَمَّا أَنَا فَأَقُومُ لَا أَنَامُ، وَقَالَ الْآخَرُ: أَمَّا أَنَا فَلَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، وَقَالَ الْآخَرُ: أَمَّا أَنَا فَلَا آكُلُ اللَّحْمَ، فَقَالَ ﷺ: مَا بَالُ رِجَالٍ يَقُولُ أَحَدُهُمْ كَيْتَ وَكَيْتَ، لٰكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأَنَامُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَآكُلُ اللَّحْمَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[1]

''بلاشبہہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ایک نے کہا: میں تو ہمیشہ روزہ رکھوں گا، کبھی افطار نہیں کروں گا۔ دوسرے ایک صحابی نے کہا: میں ہمیشہ قیام کروں گا، سوؤں گا نہیں۔ ایک اور صحابی نے کہا: میں عورتوں سے شادی نہیں کروں گا، جب کہ ان میں سے ایک اور نے کہا: میں گوشت نہیں کھاؤں گا، رسول اللہ ﷺ نے (ان کے یہ عزائم سن کر) فرمایا: لوگوں کا کیا حال ہے؟! ان میں سے کوئی ایک اس اس طرح کہتا ہے، لیکن میں روزے رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں، سوتا بھی ہوں، عورتوں سے نکاح بھی کرتا ہوں اور گوشت بھی کھاتا ہوں، جس نے میری سنت سے بے رغبتی کی وہ مجھ سے نہیں۔''

چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس قسم کا فاسد زہد اور عبادت سنت نہیں ہے، جو شخص اس میں رغبت رکھے اور سنت سے اعراض کرے اور اس کو آپ ﷺ کی سنت سے بہتر خیال کرے، وہ نبی مکرم ﷺ کے طریقے پر نہیں ہے، لہٰذا ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا ہے:

"عليكم بالسبيل والسنة، فإنه ما من عبد على السبيل والسنة ذكر الله خاليا فاقشعر جلده من خشية الله إلا تحاتت عنه خطاياه، كما يتحات الورق اليابس من الشجر، وما من عبد على السبيل والسنة ذكر الله خاليا ففاضت عيناه من خشية الله إلا لم تمسه النار أبدا، وإن اقتصادا في سبيل وسنة خير من اجتهاد في غير سبيل وسنة فاحرصوا أن تكون أعمالكم إن كانت اجتهادا أو اقتصادا على منهاج الأنبياء وسننهم"

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٠١)

''سبیل وسنت (قرآن وحدیث) کو لازم پکڑو، جس شخص نے بھی سبیل وسنت پر گامزن رہ کر اللہ کو تنہائی میں یاد کیا اور اللہ تعالیٰ کے ڈر کی وجہ سے اس کے رونگٹے کھڑے ہو گئے تو اس کے گناہ یوں ہی جھڑ جائیں گے جس طرح درخت کے خشک پتے جھڑ جاتے ہیں، جس شخص نے بھی سبیل وسنت پر عمل پیرا ہوتے ہوئے تنہائی میں اللہ کو یاد کیا تو اس کی آنکھیں اللہ تعالیٰ کے خوف سے آنسوؤں سے بہہ پڑیں تو اس کو کبھی (جہنم کی) آگ نہ چھوئے گی، سبیل وسنت میں اقتصاد (میانہ روی) غیر سبیل وسنت میں اجتہاد (زیادہ سے زیادہ کوشش) سے بہتر ہے، لہٰذا اس بات کی حرص رکھو کہ تمھارے اعمال، اجتہاد ہوں یا اقتصاد، انبیا کے منہج اور ان کی سنتوں کے مطابق ہونے چاہئیں۔''

اسی طرح عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا:

''اقتصاد في سنة خير من اجتهاد في بدعة''

''سنت میں اقتصاد بدعت میں اجتہاد سے بہتر ہے۔''

علما نے عیدین اور ایامِ منیٰ کے روزے چھوڑ کر اس کے علاوہ مسلسل روزے رکھنے میں تنازع کیا ہے۔ چنانچہ فقہا وعباد کے ایک گروہ نے اس کو مستحب کہا ہے اور یہ ایک دن روزہ رکھنے اور ایک دن افطار کرنے سے افضل ہے، جب کہ اہلِ علم کے ایک اور گروہ نے کہا ہے کہ یہ افضل نہیں ہے، بلکہ یہ بلا کراہت جائز ہے، اسی لیے شطرِ دہر کے روزے کو افضل کہا گیا ہے اور صومِ دہر سے نہی کو نہی کے ایام کے روزوں پر محمول کیا گیا ہے۔

رہا تیسرا قول، اور وہی درست بھی ہے، تو وہ یہ ہے کہ یہ ترکِ اولیٰ ہے یا مکروہ، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی صحیح احادیث، جیسے: عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کو اس سے منع کرنا اور آپ ﷺ کا یہ فرمانا:

((مَنْ صَامَ الدَّهْرَ فَلَا صَامَ وَلَا أَفْطَرَ)) [1]

''جس شخص نے ہمیشہ روزہ رکھا اس نے نہ روزہ رکھا اور نہ چھوڑا۔''

اس بارے میں صریح ہیں کہ یہ صورت مشروع نہیں ہے۔

لہٰذا ہر وہ شخص جس نے اس نہی کو ان پانچ دنوں کے روزوں پر محمول کیا ہے جن کا روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے، تو وہ غلطی پر ہے، کیوں کہ ہمیشہ کے روزوں سے مراد کوئی انھی پانچ دنوں کے روزے نہیں ہیں، جن میں روزہ رکھنا حرام ہے۔ اور اگر ان ایام کے سوا میں روزہ چھوڑ دے تو اس سے اس بنا پر روکا نہیں جائے گا کہ ان پانچ دنوں کا روزہ رکھنا ہمیشہ کا روزہ رکھنا ہے اور (سال بھر میں) تین سو سے زیادہ روزے رکھنے کی نہی جائز نہیں ہے اور اس سے

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٧٨)

مراد یہی پانچ روز ہیں، بلکہ یہ امثال ہیں۔ اور آپ ﷺ نے اس کی علت آنکھ کے اندر دھنس جانے اور نفس و جان کے درماندہ ہونے سے بیان فرمائی اور ایسا اسی وقت ہوتا ہے جب ہمیشہ مسلسل روزے رکھے جائیں نہ کہ صرف پانچ دن کے روزے رکھنے سے۔

صحیح بخاری میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ہمیشہ روزہ رکھنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''بغیر وقفے کے ہمیشہ روزہ (صیام الدھر) رکھنے والے شخص نے نہ روزہ رکھا اور نہ چھوڑا۔'' اس کے بعد آپ ﷺ سے دو دن روزہ رکھنے اور ایک دن ترک کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''اس کی طاقت کون رکھتا ہے؟'' پھر صحابی نے آپ ﷺ سے ایک دن روزہ رکھنے اور دو دن ترک کرنے کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''مجھ کو یہ پسند ہے کہ (کاش!) مجھے اس کی طاقت دی جاتی۔'' پھر ایک دن روزہ رکھنے اور ایک دن روزہ چھوڑنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''یہ داود علیہ السلام کا روزہ ہے۔''[1]

رہا آپ ﷺ کا یہ فرمان:

((صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ يَعْدِلُ صِيَامَ الدَّهْرِ))[2]

''ہر مہینے میں تین روزے رکھنا ہمیشہ کے روزے رکھنے کے برابر ہے۔''

نیز آپ ﷺ کا یہ فرمان:

((مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَأَتْبَعَهُ بِسِتٍّ مِّنْ شَوَّالٍ فَكَأَنَّمَا صَامَ الدَّهْرَ، اَلْحَسَنَةُ بَعَشْرِ أَمْثَالِهَا))[3]

''جس شخص نے رمضان کے روزے رکھے اور اس کے بعد شوال میں چھ روزے بھی رکھ لیے تو اس نے گویا زمانے بھر روزے رکھے۔''

اور اس طرح کے دیگر فرامین۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے روزے رکھنے والے کو بغیر کسی خرابی کے اس کے اجر و ثواب کو بڑھا کر ہمیشہ روزے رکھنے کا ثواب ملے گا۔

چنانچہ جب کوئی شخص ہر ماہ کے تین روزے رکھے گا تو اسے ماہِ رمضان کے سوا پورے سال کے روزوں کا اجر و ثواب ملے گا اور جب ماہِ رمضان کے ساتھ شوال کے چھ روزے رکھے گا تو ان تمام روزوں کے ساتھ اس کو ہمیشہ کے روزے کا ثواب حاصل ہو جائے گا۔ اور قیاس یہ تھا کہ استغراقِ زمان روزے کے ساتھ عبادت ہوتا اگر اس باب میں راجح معارض وارد نہ ہوتا اور رسول اللہ ﷺ نے حکمِ نہی بیان نہ کیا اور فرمایا ہوتا: ((مَنْ صَامَ الدَّهْرَ فَلَا صَامَ

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٧٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٦٢)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٢٤٢٠) صحيح الجامع (٣٨٤٩)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٦٤)

وَلَا أَفْطَرَ))[1] کیوں کہ اس طریقے سے روزے رکھنے سے قیام اللیل کی طرح یہ اس کی عادت بن جاتی، لیکن وہ اس سے فائدہ نہ اٹھا سکے گا، لہٰذا نہ وہ روزہ رکھنے والا ہوگا اور نہ روزہ چھوڑنے والا۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے جس کسی نے بھی آپ ﷺ سے مسلسل روزے رکھنا نقل کیا ہے، اس کی مراد ان اقوال میں سے ایک قول ہے۔ اسی طرح جس کسی نے بھی یہ نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ ہمیشہ ساری رات کا قیام کرتے تھے اور عشائے آخرہ کے وضو کے ساتھ صبح تک نماز ادا کرتے تھے اور اس اس طرح سنت ہے تو اس کی مراد بھی یہی ہے، باوجود اس کے کہ ان میں سے اکثر منقولات ضعیف ہیں۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے اصحاب کو کہا:

"أَنْتُمْ أَكْثَرُ صَوْماً وَصَلَاةً مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَهُمْ كَانُوا خَيْرًا مِنكُمْ، قَالُوْا: ولم يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ؟ قَالَ: لأنهم كَانُوا أَزْهَدَ فِيْ الدُّنْيَا، وَأَرْغَبَ فِيْ الْآخِرَةِ"

"تم نماز و روزے میں اصحابِ محمد سے زیادہ ہو، جبکہ وہ تم سے بہتر تھے، انھوں نے پوچھا: اے ابوعبدالرحمان! یہ کیوں؟ انھوں نے کہا: اس لیے کہ وہ دنیا میں بے رغبت اور آخرت کی رغبت رکھنے والے تھے۔"

جہاں تک بعض ایام میں مسلسل روزے رکھنے کا تعلق ہے تو آپ ﷺ ان ایام کے مسلسل روزے رکھتے، حتی کہ وہ کہتے کہ اب تو آپ ﷺ روزے ہی رکھتے جائیں گے اور روزے چھوڑتے تو وہ کہتے کہ اب تو آپ ﷺ نے روزے چھوڑ ہی دیے ہیں۔ اسی طرح بعض راتوں کا مکمل قیام کرنا ہے، سنت و حدیث میں یہ وارد ہوا ہے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایسا کیا کرتے تھے۔ صحیح حدیث میں آیا ہے:

((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا دَخَلَ الْعَشْرُ الْأَخِيْرُ مِنْ رَمَضَانَ شَدَّ الْمِيْزَرَ وَأَيْقَظَ أَهْلَهُ وَأَحْيَ اللَّيْلَ كُلَّهُ))[2]

"بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ کا معمول تھا کہ جب رمضان کا آخری عشرہ شروع ہوتا تو کمر کس لیتے، اپنے گھر والوں کو بھی بیدار کرتے اور ساری رات جاگتے۔"

سنن کے اندر یہ روایت بھی مروی ہے:

((أَنَّهُ قَامَ لَيْلَةً بِآيَةٍ حَتَّى أَصْبَحَ: ﴿ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [المائدة: ١١٨]))[3]

"بلاشبہہ آپ ﷺ نے صبح تک ایک ہی آیت بار بار پڑھتے ہوئے قیام فرمایا، آیت یہ ہے: ﴿ إِنْ

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٧٨)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٩٢٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٧٤)

[3] سنن النسائي، رقم الحديث (١٠١٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٣٥٠)

﴿ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ "اور اگر تو انھیں عذاب دے تو بے شک وہ تیرے بندے ہیں اور اگر تو انھیں بخش دے تو بے شک تو ہی سب پر غالب، کمال حکمت والا ہے۔"

لیکن آپ ﷺ کا غالب قیام جوفِ لیل (آدھی رات کے وقت) میں ہوتا تھا جو بھی اس وقت آپ ﷺ کے پاس حاضر ہوتا، آپ ﷺ اس کے ساتھ نماز ادا کرتے۔ چنانچہ آپ ﷺ نے ایک رات عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے ساتھ،[1] ایک رات عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ساتھ[2] اور ایک رات حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ کے ساتھ نماز ادا کی۔[3] بعض اوقات آپ ﷺ ایک ہی رکعت میں سورت بقرہ، سورت نساء اور سورت آلِ عمران پڑھتے اور اس کے بعد قیام کے جتنا رکوع کرتے اور رکوع میں "سبحان ربي العظيم، سبحان ربي العظيم" پڑھتے، پھر سر اٹھاتے اور رکوع کے برابر کھڑے رہتے اور پڑھتے: "لربي الحمد، لربي الحمد" اور پھر قیام کے برابر سجدہ کرتے اور سجدے میں پڑھتے: "سبحان ربي الأعلى، سبحان ربي الأعلى" سجدے کے برابر ہی دو سجدوں کے درمیان والا جلسہ کرتے اور اس دوران میں پڑھتے: "رب اغفرلي، رب اغفرلي"[4]

جہاں تک روزے میں وصال کا تعلق ہے تو ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اس سے منع فرمایا اور ان کو سحر تک کے علاوہ وصال کرنے کی رخصت نہ دی اور اپنے بارے میں فرمایا کہ آپ ﷺ ان کی طرح نہیں ہیں۔[5] مجتہدین کی ایک جماعت عبادات میں وصال کیا کرتے تھے۔ ان میں سے بعض ایک مہینے تک کچھ نہیں کھاتے پیتے تھے اور بعض دو ماہ یا اس سے زیادہ یا کم مدت تک کھانا چھوڑے رکھتے تھے، لیکن ان میں سے اکثر اپنے اس فعل پر نادم ہوئے اور انھوں نے اس پر اپنی پشیمانی کا واضح اظہار کیا۔ رسول اللہ ﷺ مخلوق میں سے سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کے راستے کو جاننے والے تھے، لوگوں میں سے سب سے زیادہ اللہ کے بندوں کے خیر خواہ تھے، مخلوق میں سے سب سے زیادہ فضیلت والے اور اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکنے والے اور اپنی سنت کے سب سے زیادہ متبع تھے۔

سنتِ مطہرہ کے مخالف اعمال سے حاصل ہونے والے احوال کوئی قابلِ ستایش احوال نہیں ہیں، اگرچہ ان سے مکاشفات و تاثیرات حاصل ہوتے ہوں، اس موضوع سے باخبر شخص جانتا ہے کہ غیر مشروع عبادات سے حاصل ہونے والے یہ احوال، جیسے غیر شرعی طریقے سے کمائے ہوئے اموال اور غیر شرعی طریقے سے حاصل شدہ مِلک۔ اگر بندے کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے ہاں توبہ کر کے اس کا تدارک و ازالہ نہ ہو اور وہ اس توبہ کے ذریعے شرعی طریقے کا

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٦٣)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠٨٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٧٣)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٧٢)

[4] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٧٤)

[5] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٢٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٠٢)

متبع نہ بنے تو یہ امور ضرر کے حصول کا باعث ہیں نہ کہ نفع کے حصول کے۔

مجتہد کبھی تو خطا کار ہوتا ہے اور اس کی خطا بخش دی جاتی ہے اور کبھی گناہ گار ہوتا ہے اور اس کا گناہ نیکیوں کے ذریعے صاف ہو جاتا ہے، کبھی وہ ایسے مصائب میں گر جاتا ہے جو اس کے گناہوں کا کفارہ بن جاتے ہیں اور کبھی اس کو اپنے گناہوں پر عذاب دیا جاتا ہے اور اس سے ان احوال کو دور کر دیا جاتا ہے۔ مگر جب وہ اس سنت کے ترک پر اصرار کرتا ہے جس پر عمل کرنے کا وہ مامور ہے اور وہ ممنوع فعل کا مرتکب ہوتا ہے تو اس سے اس کے واجبات پر عمل کرنے کی توفیق سلب کرنے کے ساتھ اس کو سزا دی جاتی ہے، حتی کہ وہ فاسق و نافرمان بن جاتا ہے اور بدعت کی طرف دعوت دینے والا ٹھہرتا ہے۔ اور اگر وہ کبیرہ گناہوں پر اصرار ہی کرتا رہے تو خدشہ اس بات کا ہے کہ اس کا ایمان مسلوب ہو جائے، کیوں کہ بدعت ہمیشہ انسان کو صغیرہ گناہوں سے نکال کر کبیرہ گناہوں کی طرف لے جاتی ہے، حتی کہ وہ الحاد و زندقہ تک جا پہنچتا ہے، جیسا کہ کئی ایک اصحابِ احوال و مکاشفات و تاثیرات کے ساتھ ایسا ہو چکا ہے۔ چنانچہ اس بیان سے ہم کو وہ چیزیں بھی معلوم ہو گئیں جن کے ذکر کی یہ جگہ نہ تھی۔

لہٰذا سنت تو نوح علیہ السلام کی کشتی کی مانند ہے، جو اس پر سوار ہو گیا تو وہ نجات پا گیا اور جو اس سے پیچھے رہ گیا وہ غرق ہو گیا۔ امام زہری رحمہ اللہ نے کہا ہے:

"كان من مضى من علمائنا يقولون الاعتصام بالسنة نجاة"

''سابقہ دور کے ہمارے علما کہا کرتے تھے کہ سنت کے ساتھ تمسک کرنے ہی میں نجات ہے۔''

عام اصحابِ احوال جو مکاشفہ یا تاثیر رکھنے کے دعوے دار ہیں وہ ان احوال کے ذریعے کافروں اور فاجروں کی اعانت کرتے ہیں یا ان کا استعمال ایسی جگہوں پر کرتے ہیں جن کے نتائج غیر مشروع ہیں، مثلاً: جس کسی شخص نے حرام ذرائع سے اموال کمائے تو اس کا نفع معصیتِ الٰہی ہی کی صورت میں ظاہر ہو گا۔

بدعات کی دو قسمیں ہیں:

① ایک قسم تو اقوال و اعتقادات میں بدعت ہے۔

② دوسری قسم افعال و عبادات میں بدعت ہے۔

بدعت کی یہ دوسری قسم پہلی قسم کو متضمن ہے، جس طرح پہلی قسم دوسری قسم کی طرف دعوت دینے والی ہے۔ چنانچہ اگر کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ کے ساتھ تمسک نہ کیا جائے تو علم و نظر اور اس کے تابع کی طرف منسوب لوگوں کا قسم اول میں واقع ہونے کا خطرہ ہے اور اگر قرآن و حدیث کے ساتھ وابستگی اختیار نہ کی جائے تو عبادت و ارادت اور اس کے تابع کی طرف منسوب لوگوں کا قسم ثانی میں ملوث ہونے کا ڈر ہے، جب کہ ہم تو اس کے پابند ہیں جو ہم

ہر نماز میں کہتے ہیں: ﴿ اِهۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِيۡمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِيۡنَ اَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا الضَّآلِّيۡنَ ﴾ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ ﴿ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَيۡهِمۡ ﴾ سے مراد یہود اور ﴿ الضَّآلِّيۡنَ ﴾ سے مراد نصاریٰ ہیں۔

سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ نے کہا ہے:

"كانوا يقولون: من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود ومن فسد من العباد ففيه شبه من النصارى[1]"

''وہ (اہلِ علم) کہا کرتے تھے کہ ہمارے علما میں سے جو بگڑ جائیں، ان میں یہود کی اور عبادت گزاروں میں سے جو بگڑ جائیں ان میں نصاریٰ کی مشابہت پائی جاتی ہے۔''

سلف کہا کرتے تھے:

"احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون"

''فاجر عالم اور جاہل عابد کے فتنے سے بچو، بلاشبہہ ان کا فتنہ ہر مفتون کے لیے فتنہ ہے۔''

لہٰذا اگر طالبِ علم واجب کے ادا کرنے اور حرام کے ترک کرنے کو اپنی طلب کے ساتھ نہ ملائے، اور کتاب وسنت کے ساتھ تمسک نہ کرے تو لازمی طور پر وہ ضلالت وگمراہی میں واقع ہو جائے گا۔ اسی طرح اہلِ ارادت اپنے ارادے کے ساتھ واجبات کے علم کی طلب اور قرآن وحدیث کے تمسک کو نہ ملائیں تو وہ ضلالت وگمراہی میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اگر کوئی شخص بغیر عمل کے شرعی علم کے ساتھ تمسک کرے گا تو وہ گمراہ ہوگا۔ بغیر علم کے شرعی عبادت بجا لانے والا گمراہ ہوگا۔ ضلالت نصاریٰ کی خصلت ہے اور غوایت یہود کی خصلت ہے، باوجود اس کے کہ ان دونوں امتوں میں ضلالت وغوایت پائی جاتی ہے۔ یہاں سے آپ یہ بھی مشاہدہ کریں گے کہ اہلِ ارادہ وعبادت وسلوک وطریق میں سے امر ونہی کے معاملے میں جو شریعت سے منحرف ہیں ان کی انتہا ایسے فنا میں ہوتی ہے کہ وہ مامور ومحظور کے درمیان تمیز نہیں کرتے اور اس میں وہ خواہشات پرست بن جاتے ہیں، جب کہ فنائے شرعی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کے ساتھ اس کے ماسوا کی عبادت سے، اس کی اطاعت کے ساتھ غیر اللہ کی اطاعت سے، اس پر توکل وبھروسے کے ساتھ اس کے ماسوا پر توکل وبھروسے سے، اس سے مانگنے کے ساتھ اس کے ماسوا سے مانگنے سے اور اس کے خوف وڈر کے ساتھ اس کے ماسوا کے ڈر خوف سے انسان بے پروا ہو جائے، جیسے کسی شاعر نے کہا ہے:

دلآرامی کہ داری دل درو بند دگر چشم از ہمہ عالم خرد بند

''تو جو نسی حسین دلربا رکھتا ہے اس کے ساتھ دل لگا لے اور باقی ساری دنیا سے آنکھ بند کر لے۔''

چنانچہ اس مقام ومرتبے کو اللہ تعالیٰ کے لیے دین کو خالص کرتے ہوئے اللہ وحدہ لاشریک لہ کی عبادت کرنا کہتے

ہیں۔ یہی وہ دینِ اسلام ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے انبیا علیہم السلام کو مبعوث فرمایا اور کتابیں اور صحیفے نازل کیے۔

اہلِ علم ونظر وکلام و بحث کی جماعت میں سے آپ کو وہ لوگ ملیں گے جو نفی و اثبات کی خبر میں شریعت سے منحرف ہیں کہ ان کا معاملہ حیرت و شک کی طرف یوں انتہا کو پہنچا ہوا ہے جس طرح اولین لوگ غیر شرعی بک اور بڑی گمراہیوں کی طرف پہنچے ہوئے تھے۔ چنانچہ یہ لوگ حق کی تصدیق نہیں کرتے اور وہ لوگ باطل کی تصدیق کرتے ہیں، کسی شاعر نے کہا ہے:

کسانیکہ زین راہ برگشتہ اند برفتند و بسیار سرگشتہ اند

جو لوگ اس راہ سے منحرف ہو گئے ہیں وہ (دور) چلے گئے ہیں اور (خواہ مخواہ) بہت زیادہ سرگرداں ہیں۔''

بلاشبہہ یقیناً دین تو رسول اللہ ﷺ کی ہر اس چیز میں تصدیق کرنے کا نام ہے جس کی انھوں نے خبر دی ہے اور معارف و احوالِ قلبیہ اور اقوال و اعمالِ ظاہرہ سے ظاہراً و باطناً جن کاموں کے کرنے کا آپ ﷺ نے حکم دیا ہے ان میں آپ ﷺ کی اطاعت کرنے کا نام ہے۔

ہر وہ شخص جو مطلق طور پر بیدار رہنے والے اور بھوکا رہنے والے کو بزرگ جانتا ہے اور اس کام کا حکم دیتا ہے تو وہ خطا کار ہے اور دوسروں کو خطا میں مبتلا کرنے والا ہے، کیوں کہ قابلِ تعریف بیداری وہ ہے جو شرعی ہو اور قابلِ ستائش بھوک وہ ہے جو شرعی ہو۔ جہاں تک شرعی بیداری کا تعلق ہے تو وہ، جیسا کہ پہلے گزرا ہے، نماز، ذکر، تلاوت، کتابتِ علم، نظر در علم، درسِ علم اور اس طرح کی عبادات کی قسم سے تعلق رکھنے والے کاموں کے لیے بیدار ہونا ہے۔

رہا ان میں سے افضل کام تو وہ مختلف لوگوں کے اعتبار سے مختلف ہے۔ چنانچہ بعض اہلِ علم کہتے ہیں کہ کتابتِ حدیث نفل نماز ادا کرنے سے افضل ہے۔ بعض شیوخ نے کہا ہے کہ ہمارا رات کے دوران میں اس طرح دو رکعت نماز ادا کرنا کہ ہم کو کوئی نہ دیکھے، ایک سو احادیث لکھنے سے بہتر ہے۔ کچھ دیگر ائمہ نے کہا ہے کہ یہ سارے ہی اعمال بجا لائے، یعنی نماز بھی ادا کرے اور حدیث بھی لکھے۔

اول (یعنی نماز) جو افضل ہے وہ بھی لوگوں کے مختلف احوال کی بنا پر مختلف ہوتا ہے، کیوں کہ بعض اعمال ایسے ہوتے ہیں جن کی جنس تو افضل ہے، پھر کبھی وہ مرجوح ہوتے ہیں اور کبھی منہی عنہ، جیسے نماز ہے کہ یہ تلاوتِ قرآن سے افضل ہے، تلاوتِ قرآن ذکر سے افضل ہے اور ذکر دعا سے افضل ہے۔ پھر یہی نماز ممنوعہ اوقات میں، جیسے فجر اور عصر کے بعد اور خطبے کے وقت[1] ممنوع ہے۔ لہٰذا اس وقت تلاوتِ قرآن یا ذکر یا دعا یا استماع افضل ہوگا۔ اسی طرح تلاوتِ قرآن ذکر سے افضل ہے، لیکن رکوع وسجود میں یہی ذکر مشروع ہے نہ کہ قراءتِ قرآن اور جس طرح نماز کے آخر میں دعا مشروع ہے نہ کہ قراءت و ذکر۔

---

[1] سوائے تحیۃ المسجد کی دو رکعتوں کے۔ (مترجم)

کبھی کوئی ایسا شخص بھی ہوتا ہے کہ اس کے دین کی اصلاح مفضول پر، نہ کہ افضل پر، عمل کر کے ہی ہو جاتی ہے تو وہ مفضول ہی اس کے حق میں افضل ہوگا، جس طرح عورتوں کے حق میں حج جہاد سے افضل ہے۔ بعض افراد کے لیے تلاوتِ قرآن (نفل) نماز سے زیادہ فائدہ مند ہوتی ہے۔ بعض کے حق میں ذکرِ الٰہی تلاوتِ قرآن سے زیادہ نفع بخش ہوتا ہے۔ بعض کے لیے دعا میں اجتہاد کرنا اس کی کمال ضرورت کی بنا پر، اس ذکر سے افضل ہوتا ہے جو ذکر وہ غفلت کے ساتھ کرتا ہے۔ غرض کہ ایک ہی شخص کے لیے کبھی یہ عمل اور کبھی وہ عمل افضل ہوتا ہے۔ ایک ایک شخص کی معرفت اور اس کے حق میں افضل عمل کا بیان ایک کتاب میں ممکن نہیں ہے، تو اس مختصر سے جواب میں کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے:

گر نویسم وصف آں بیحد شود مثنوی ہفتاد من کاغذ شود

''اگر میں اس کا وصف لکھوں تو یہ بے حد وحساب ہو جائے، مثنوی لکھتے لکھتے ستر من کاغذ ہو جائیں۔''

بلکہ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی اس عمل کی طرف راہنمائی کرے جو اس کے لیے زیادہ بہتر اور نفع بخش ہو۔

صحیح میں مروی ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَقُوْلُ: اَللّٰهُمَّ! رَبَّ جِبْرَائِيْلَ وَمِيكَائِيْلَ وَإِسْرَافِيْلَ! فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ! عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ! أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوْا فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ، اِهْدِنِيْ لِمَا اخْتُلِفَ فِيْهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِكَ إِنَّكَ تَهْدِيْ مَنْ تَشَاءُ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ»[1]

''نبی اکرم ﷺ جب رات کو (نماز کے لیے) کھڑے ہوتے تو فرماتے: «اَللّٰهُمَّ! رَبَّ جِبْرَائِيْلَ وَمِيكَائِيْلَ وَإِسْرَافِيْلَ! فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ! عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ! أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوْا فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ، اِهْدِنِيْ لِمَا اخْتُلِفَ فِيْهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِكَ إِنَّكَ تَهْدِيْ مَنْ تَشَاءُ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ» ''اے اللہ! جبرائیل، میکائیل اور اسرافیل کے رب! آسمانوں اور زمینوں کو پیدا فرمانے والے! پوشیدہ اور ظاہر کو جاننے والے! تیرے بندے جن باتوں میں اختلاف کرتے تھے تو ہی ان کے درمیان فیصلہ فرمائے گا، تو ہی اپنے حکم سے مجھے ان میں سے جو حق ہے اس پر چلا، بے شک تو ہی جسے چاہے سیدھی راہ پر چلاتا ہے۔''

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۷۰)

جہاں تک کھانے پینے اور لباس زیبِ تن کرنے کا تعلق ہے تو اس میں محمد رسول اللہ ﷺ کا طریقہ اور سنت، بہترین سنت اور طریقہ ہے۔ چنانچہ کھانے کے معاملے میں آپ ﷺ کی عادت شریف یہ تھی کہ بشرطِ اشتہا جو کچھ میسر ہوتا تناول فرما لیتے تھے۔ چنانچہ جو موجود ہوتا اس کو رد نہ فرماتے اور جو مفقود اور غیر موجود ہوتا اس کا تکلف نہ فرماتے تھے۔ اگر گوشت اور روٹی مل گئی اس کو تناول فرما لیا، اگر روٹی اور پھل مل گئے تو وہ کھا لیا اور اگر خالی روٹی اور کھجور مل جاتی تو اس کو تناول فرما لیتے، اگر کوئی میٹھی چیز میسر آ جاتی تو وہ تناول فرما لیتے۔

آپ ﷺ کو مشروبات میں سے ٹھنڈا اور میٹھا پانی سب سے زیادہ پسند تھا۔ آپ ﷺ تر کھجوروں کے ساتھ کھیرا تناول فرماتے۔ ایسا نہیں ہوتا تھا کہ اگر دو قسم کا کھانا آ جاتا تو ان دونوں کو نہ کھاتے اور نہ ہی بنا برلذت وحلاوت کسی کھانے سے ہاتھ روکتے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ دو یا تین ماہ تک گزر جاتے اور آپ ﷺ کے گھر میں آگ تک نہ جلائی جاتی۔ اس مدت کے دوران میں آپ ﷺ صرف کھجوریں اور پانی استعمال کرتے۔ بعض اوقات آپ ﷺ بھوک کی وجہ سے اپنے پیٹ پر پتھر باندھ لیتے۔ آپ ﷺ کسی کھانے کی عیب گیری نہ کرتے۔ اگر اشتہا ہوتی تو کھا لیتے، ورنہ ترک فرما دیتے۔ آپ ﷺ کے دستر خوان پر ضب کا گوشت کھایا گیا مگر آپ ﷺ نے نہ کھایا اور فرمایا: ''یہ حرام نہیں ہے، لیکن یہ ہماری قوم کی سرزمین میں نہیں پایا جاتا، لہٰذا مجھے یہ پسند نہیں ہے۔''[1]

کچھ اس طرح کا ہی حال لباس کا تھا کہ آپ ﷺ قمیص، عمامہ، ازار، ردا، جبہ اور شلوکا پہن لیتے تھے۔ یمن وغیرہ سے آیا ہوا صوف کا لباس زیبِ تن کر لیتے تھے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مصر کے بنے ہوئے پاپلین اور سوتی کپڑے پہن لیتے تھے۔ چنانچہ اس معاملے میں آپ ﷺ کی سنت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ آپ ﷺ کو اپنے وطن سے جو کھانا اور لباس میسر ہوتا وہ کھا لیتے اور پہن لیتے، لہٰذا یہ معاملہ مختلف شہروں اور ملکوں میں مختلف ہوتا ہے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت نے اس بات پر اجماع واتفاق کیا کہ وہ گوشت وغیرہ نہیں کھائیں گے اور عورتوں سے نکاح نہیں کریں گے تو اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیتِ کریمہ نازل فرمائی:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴾

[المائدة: ٨٧، ٨٨]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! وہ پاکیزہ چیزیں حرام مت ٹھہراؤ جو اللہ نے تمھارے لیے حلال کی ہیں اور حد سے نہ بڑھو، بے شک اللہ حد سے بڑھنے والوں سے محبت نہیں کرتا۔ اور اللہ نے تمھیں جو کچھ دیا ہے اس میں سے حلال، طیب کھاؤ اور اس اللہ سے ڈرو جس پر تم ایمان رکھنے والے ہو۔''

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٠٥٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٤٥، ١٩٤٦)

بخاری و مسلم میں مروی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کو کچھ لوگوں کے بارے میں یہ اطلاع ملی کہ ان میں سے ایک نے کہا کہ میں مسلسل روزے ہی رکھوں گا، کبھی ترک نہیں کروں گا، دوسرے نے کہا کہ میں ساری رات قیام کروں گا، سوؤں گا نہیں، تیسرے نے کہا کہ میں عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا، چوتھے نے کہا کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

«لٰكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأَنَامُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَآكُلُ اللَّحْمَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[1]

''لیکن میں روزے رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں، سوتا بھی ہوں، عورتوں سے نکاح بھی کرتا ہوں اور گوشت بھی کھاتا ہوں، جس نے میری سنت سے بے رغبتی کی وہ مجھ سے نہیں۔''

اللہ عزوجل نے ارشاد فرمایا:

﴿ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُلُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ وَاشْكُرُوْا لِلّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ ﴾ [البقرة: ١٧٢]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! ان پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ جو ہم نے تمھیں عطا فرمائی ہیں اور اللہ کا شکر ادا کرو، اگر تم صرف اس کی عبادت کرتے ہو۔''

چنانچہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پاکیزہ چیزیں کھانے اور اپنا شکر ادا کرنے کا حکم دیا ہے، لہٰذا جو شخص پاکیزہ چیزوں کو حرام قرار دیتا ہے وہ زیادتی کرنے والا ہوگا اور جو شکر ادا نہیں کرتا وہ کوتاہی کرنے والا، اللہ تعالیٰ کے حق کو ضائع کرنے والا ہوگا۔

صحیح مسلم میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«إِنَّ اللّٰهَ لَيَرْضٰى عَنِ الْعَبْدِ أَنْ يَّأْكُلَ الْأَكْلَةَ فَيَحْمَدُهُ عَلَيْهَا وَيَشْرَبَ الشَّرْبَةَ فَيَحْمِدُهُ عَلَيْهَا»[2]

''بلاشبہ اللہ تعالیٰ اس بات پر اپنے بندے سے راضی ہوتا ہے کہ وہ ایک کھانا کھائے اور اس پر اللہ تعالیٰ کی حمد کرے یا پینے کی کوئی چیز (پانی، دودھ وغیرہ) پیے اور اس پر اللہ کی حمد کرے۔''

ترمذی وغیرہ میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«اَلطَّاعِمُ الشَّاكِرُ بِمَنْزِلَةِ الصَّائِمِ الصَّابِرِ»[3]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٧٧٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٠١)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٣٤)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٤٨٦)، سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٧٦٤، ١٧٦٥)، السلسلة الصحيحة (٦٥٥)

”کھانے والا شکر گزار، صبر کرنے والے روزے دار کے درجے میں ہے۔“

غرض کہ رسول اللہ ﷺ اس راہ پر گامزن تھے اور یہ راہ مبنی بر انصاف اور سیدھی راہ ہے۔ اس راہ سے انحراف دو ہی وجہ سے ہوتا ہے:

① پہلی وجہ یہ ہے کہ ایک قوم نے واجبات کے قیام سے اعراض کرتے ہوئے شہوات کو تناول کرنے میں اسراف کیا ہے، جب کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ﴾ [الأعراف: ۳۱] ”کھاؤ اور پیو اور حد سے نہ گزرو۔“

نیز فرمایا:

﴿ فَخَلَفَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوٰتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴾ [مريم: ۵۹]

”پھر ان کے بعد ایسے نالائق جانشین ان کی جگہ آئے جنھوں نے نماز کو ضائع کر دیا اور خواہشات کے پیچھے لگ گئے تو وہ عنقریب گمراہی کو ملیں گے۔“

② دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک قوم نے پاکیزہ چیزوں کو حرام کرنے میں کوتاہی کا ارتکاب کیا ہے اور اس رہبانیت کی بدعت ایجاد کی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مشروع نہیں کیا ہے، جب کہ اسلام میں رہبانیت نہیں ہے۔ بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ ﴾ [المائدة: ۸۷]

”وہ پاکیزہ چیزیں حرام مت ٹھہراؤ جو اللہ نے تمھارے لیے حلال کی ہیں اور حد سے نہ بڑھو، بے شک اللہ حد سے بڑھنے والوں سے محبت نہیں کرتا۔“

صحیح میں ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا:

«إِنَّ اللّٰهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِيْنَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِيْنَ فَقَالَ تَعَالىٰ: ﴿ يٰٓاَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبٰتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا ﴾ [المؤمنون: ۵۱] اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو بھی ان چیزوں کا حکم دیا جن کا حکم رسولوں کو دیا ہے، چنانچہ فرمایا: ”اے رسولو! پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ اور نیک عمل کرو۔“ مزید فرمایا: ﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُلُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ ﴾ [البقرة: ۱۷۲] ”اے لوگو جو ایمان لائے ہو! ان پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ جو ہم نے تمھیں عطا فرمائی ہیں۔“

پھر رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے آدمی کا ذکر کیا جو طویل سفر کرتا ہے، بال پراگندہ اور جسم غبار آلود ہے، وہ (دعا کے لیے) آسمان کی طرف اپنے دونوں ہاتھ پھیلاتا ہے: اے میرے رب! اے میرے رب! جب کہ اس کا کھانا حرام

ہے، اس کا پینا حرام ہے، اس کا لباس حرام ہے اور اس کو غذا حرام کی ملی ہے تو اس کی دعا کہاں سے قبول ہو گی![1]

ہر پاکیزہ چیز حلال ہے، اس لیے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ نے طیبات کو ہمارے لیے حلال کیا ہے اور خبائث کو ہم پر حرام قرار دیا ہے۔ حلال کو اس لیے حلال کیا گیا ہے کہ وہ نفع مند اور لذیذ ہے اور حرام کو اس لیے حرام کیا ہے کہ وہ ضرر رساں اور نقصان دہ ہے۔ چنانچہ ہر نفع مند چیز کو ہمارے لیے مباح قرار دیا گیا ہے۔ برخلاف اہلِ کتاب کے کہ ان کے ظلم کے سبب حلال اور طیب اشیا کو ان پر حرام قرار دیا گیا اور اسی تحریم کو اس کی سزا قرار دیا گیا، جب کہ محمد ﷺ نے کسی حلال وطیب چیز کو ہم پر حرام نہیں کیا۔

کھانے، لباس، بھوک اور سیر ہونے میں لوگوں کے احوال گونا گوں ہیں، بلکہ ایک ہی شخص کے احوال مختلف ہوتے ہیں، لیکن بہترین احوال وہی ہیں جن میں بندہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی فرماں برداری اختیار کرے، چنانچہ ایسا کرنا اس کے لیے فائدہ مند ہوگا۔ یہ کام کبھی تو دو کاموں میں سے زیادہ آسان ہوتا ہے اور کبھی دو عملوں سے زیادہ سخت عمل ہوتا ہے۔ لہٰذا نہ ہر شدید فاضل ہوتا ہے اور نہ مفضول۔ جب شرع کسی سخت کام کا حکم دیتی ہے تو اس میں کوئی منفعت ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ وہ حکم محض جان جوکھوں میں ڈالنے اور اس کو عذاب دینے کے لیے ہوتا ہے، جیسے جہاد ہے کہ اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۚ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ﴾ [البقرة: ٢١٦]

''تم پر لڑنا لکھ دیا گیا ہے، حالانکہ وہ تمھیں ناپسند ہے اور ہو سکتا ہے کہ تم ایک چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمھارے لیے بہتر ہو اور ہو سکتا ہے کہ تم ایک چیز کو پسند کرو اور وہ تمھارے لیے بری ہو۔''

حج چھوٹا جہاد ہے، لہٰذا رسول اللہ ﷺ نے عائشہ رضی اللہ عنہا کو ان کے عمرے میں فرمایا:

((أَجْرُكِ عَلَىٰ قَدْرِ نَصَبِكِ))[2] ''تجھے تیری محنت اور مشقت بھر اجر ملے گا۔''

اللہ عزوجل نے جہاد کے بارے میں کہا ہے:

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [التوبة: ١٢٠]

''یہ اس لیے کہ بے شک اللہ کے راستے میں انھیں نہ کوئی پیاس پہنچتی ہے اور نہ کوئی تکان اور نہ کوئی بھوک اور

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠١٥)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢١١)

نہ کسی ایسی جگہ پر قدم رکھتے ہیں جو کافروں کو غصہ دلائے اور نہ کسی دشمن سے کوئی کامیابی حاصل کرتے ہیں، مگر اس کے بدلے ان کے لیے ایک نیک عمل لکھ دیا جاتا ہے۔ یقیناً اللہ نیکی کرنے والوں کا اجر ضائع نہیں کرتا۔''

لیکن کسی راجح منفعت کے بغیر محض جسم و جان کو عذاب دینا تو یہ مشروع نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس کام کے کرنے کا حکم دیا ہے جو نفع مند ہے اور ضرر رساں کام سے ہمیں منع فرمایا ہے۔ چنانچہ صحیح حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے یوں مروی ہے:

((بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِيْنَ وَلَمْ تُبْعَثُوْا مُعَسِّرِيْنَ)) [1]

''تم لوگ آسانی پیدا کرنے کے لیے بھیجے گئے ہو، تمھیں سختی کرنے کے لیے نہیں بھیجا گیا۔''

جب آپ ﷺ نے معاذ اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہما کو یمن کی طرف بھیجا تو فرمایا:

((يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا وَبَشِّرَا وَلَا تُنَفِّرَا)) [2]

''تم دونوں آسانی پیدا کرنا، مشکل میں نہ ڈالنا، خوش خبری دینا اور دور نہ بھگانا۔''

نیز فرمایا:

((إِنَّ هٰذَا الدِّيْنَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُّشَادَّ الدِّيْنَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَاسْتَعِيْنُوْا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوْا)) [3]

''بلاشبہ یہ دین بہت آسان ہے اور جو شخص دین میں سختی کرے گا تو دین اس پر غالب آ جائے گا، صبح اور دوپہر کے بعد اور کچھ رات میں عبادت کرنے سے مدد حاصل کرو، میانہ روی اختیار کرو، اعتدال کے ساتھ سفر جاری رکھو اس طرح تم منزلِ مقصود تک پہنچ جاؤ گے۔''

آپ ﷺ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((أَحَبُّ الدِّيْنِ إِلَى اللّٰهِ الْحَنِيْفِيَّةُ السَّمْحَةُ)) [4]

''اللہ کے نزدیک سب سے محبوب دین آسانی والا دینِ حنیف ہے۔''

چنانچہ انسان کو جب جہاد یا حج یا اس کے علاوہ کسی کام میں گرمی یا سردی یا بھوک یا اس طرح کی کوئی اور تکلیف پہنچتی ہے تو یہ ایک ایسا عمل ہے جس پر اس کی تعریف کی جاتی ہے۔

---

(1) صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٧)

(2) صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٨٧٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧٣٣)

(3) صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٩، ٦٠٩٨)

(4) المعجم الأوسط (٢٩٩/٧) صحيح الجامع (١٦٠)

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ وَقَالُوْا لَا تَنْفِرُوْا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوْا يَفْقَهُوْنَ ﴾ [التوبة:٨١]

''اور انھوں نے کہا گرمی میں مت نکلو۔ کہہ دے جہنم کی آگ کہیں زیادہ گرم ہے۔ کاش! وہ سمجھتے ہوتے۔''

اسی طرح نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

«اَلْكَفَّارَاتُ إِسْبَاغُ الْوُضُوْءِ عَلَى الْمَكَارِهِ وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ فَذَلِكُمُ الرِّبَاطُ فَذَلِكُمُ الرِّبَاطُ»[1]

''گناہوں کا کفارہ بننے والے کام یہ ہیں: ناگواریوں کے باوجود اچھی طرح وضو کرنا، مساجد تک زیادہ قدم چلنا، ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا، سو یہی رباط (شیطان کے خلاف جنگ کی چھاؤنی) ہے، یہی رباط ہے۔''

رہا بغیر کسی شرعی منفعت کے لوگوں کے سامنے نمایش کرتے ہوئے گرمی و سردی انگیز کرنا، ننگے پاؤں چلنا، ننگے سر رہنا اور اس کے علاوہ ایسے کام کرنا جس سے لوگوں کو مجاہدۂ نفس کا گمان ہو، اگر ایسا کرنے میں کسی انسان کا فائدہ ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت، تو اس میں کوئی خیر و بھلائی نہیں ہے۔

صحیح بخاری میں آتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک آدمی کو دھوپ میں کھڑے دیکھا تو:

« فَسَأَلَ عَنْهُ » فَقَالُوْا: هَذَا أَبُوْ إِسْرَائِيْلَ نَذَرَ أَنْ يَّقُوْمَ وَلَا يَقْعُدَ وَلَا يَسْتَظِلَّ وَلَا يَتَكَلَّمَ وَيَصُوْمَ، فَقَالَ: « مُرْهُ فَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَسْتَظِلَّ وَلْيَقْعُدْ وَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ »[2]

''آپ ﷺ نے اس کے متعلق پوچھا تو لوگوں نے کہا: یہ ابو اسرائیل ہے، اس نے نذر مانی ہے کہ وہ کھڑا رہے گا، بیٹھے گا نہیں، نہ سایہ لے گا اور نہ کسی سے گفتگو کرے گا، نیز روزے سے ہوگا۔ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا: ''اسے کہو کہ گفتگو کرے، سایہ لے، بیٹھ جائے اور روزہ پورا کرے۔''

لہٰذا آپ ﷺ نے دائماً چپ سادھ لینے سے منع فرمایا، بلکہ مشروع یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْراً أَوْلِيَصْمُتْ»[3]

''جو شخص اللہ پر اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتا ہے وہ اچھی بات کہے یا خاموش رہے۔''

لہٰذا اچھی بات کہنا خاموش رہنے سے بہتر ہے اور خاموشی اختیار کرنا بری بات کہنے سے بہتر ہے۔

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥١)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٣٠٠)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٦٧٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٧)

جنبی آدمی اگر کھانا یا پینا یا سونا یا دوبارہ جماع کرنا چاہے تو اس کے لیے وضو کرنا مستحب ہے، لیکن وضو کیے بغیر سونا مکروہ ہے، کیوں کہ صحیح حدیث میں آیا ہے:

«أَنَّ النَّبِيَ ﷺ سُئِلَ هَلْ يَنَامُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ إِذَا تَوَضَّأَ لِلصَّلَاةِ»[1]

بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ سے سوال کیا گیا: کیا ہم میں سے کوئی شخص جنابت کی حالت میں سو سکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''ہاں، جب وہ نماز والا وضو کر لے۔''

نیز سوتے وقت وضو کرنا ہر ایک کے لیے مستحب ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے روایت کرنے والے صحابی کو کہا:

«إِذَا أَخَذْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ قُلْ: اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْلَمْتُ نَفْسِي إِلَيْكَ، وَوَجَّهْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ، رَهْبَةً وَّرَغْبَةً إِلَيْكَ، لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَى مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»[2]

''جب تم اپنی خواب گاہ میں جاؤ تو پہلے نماز کا وضو کرو، پھر کہو: "اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْلَمْتُ ... الخ"

''اے اللہ! تیرے ثواب کے شوق میں اور تیرے عذاب سے ڈرتے ہوئے میں نے خود کو تیرے سپرد کیا اور اپنا کام تجھے سونپ دیا، نیز تجھے اپنا پشت پناہ بنا لیا، تجھ سے بھاگ کر کہیں پناہ اور ٹھکانا نہیں، مگر تیرے ہی پاس۔ اے اللہ! میں اس کتاب پر ایمان لایا جو تو نے اتاری اور تیرے اس نبی پر ایمان لایا جسے تو نے بھیجا۔''

جنبی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ مسجد میں سوئے، لیکن امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ کے نزدیک باوضو ہو کر مسجد میں رات گزارنا جائز ہے۔ انھوں نے اس کی دلیل وہاں سے لی ہے جو انھوں نے اپنی اسناد کے ساتھ ہشام بن سعد سے روایت کیا ہے کہ بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ کے اصحاب جنابت کی حالت میں وضو کرتے، پھر وہ مسجد میں بیٹھ کر باتیں کرتے، کیوں کہ نبی مکرم ﷺ نے جنبی کو سوتے وقت وضو کرنے کا حکم دیا۔ بعض احادیث میں اس کی وجہ یہ بیان ہوئی ہے کہ یہ حکم اس لیے دیا کہ مبادا سوتے میں روح قبض ہو جائے اور آپ ﷺ نے اس بات کو ناپسند کیا کہ فرشتے اس کے جنازے میں شرکت نہ کریں۔

سنن میں نبی مکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٨٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٠٦)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٤٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧١٠)

«لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتاً فِيهِ جُنُبٌ»[1]

''فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کوئی جنبی ہو۔''

یہ اس کو مسجد میں ٹھہرنے سے ممانعت کے زیادہ مناسب اور لائق ہے، کیوں کہ مساجد فرشتوں کے گھر ہیں، جس طرح رسول اللہ ﷺ نے لہسن اور پیاز کھانے والے کو مسجد میں داخل ہونے سے روکا اور فرمایا ہے:

«إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَتَأَذّٰى مِمَّا يَتَأَذّٰى مِنْهُ بَنُو آدَمَ»[2]

''بلاشبہہ فرشتے (بھی) ان چیزوں سے اذیت محسوس کرتے ہیں جن سے آدم کے بیٹے اذیت محسوس کرتے ہیں۔''

جب رسول اللہ ﷺ نے جنبی کو وضو کرنے کا حکم دیا تو اس حکم نے اس بات پر دلالت کی کہ وضو جنابتِ غلیظہ کو رفع دفع کرنے والا ہے اور باقی رہا جنبی کا محدث اور جنبی کے درمیان مرتبہ تو آپ ﷺ نے جنبی کو وہ رخصت عنایت نہیں فرمائی ہے جو محدث کو تلاوتِ قرآن کی رخصت عطا فرمائی ہے۔ محدث کو اس چیز سے منع نہیں فرمایا جس چیز سے جنبی کو منع فرمایا۔ من جملہ جنبی کی ممنوعات میں سے ایک جنبی کا مسجد میں ٹھہرنا ہے۔ جنبی کے سوتے وقت وضو کرنے سے فرشتوں کا حاضر ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فرشتے اس جگہ داخل ہوتے ہیں، جس جگہ وہ (جنبی) ہو، اس وقت جب وہ وضو کیے ہوئے ہو۔

لہٰذا امام شافعی اور احمد رحمہ اللہ نے جنبی آدمی کا مسجد سے گزرنا جائز رکھا ہے، برخلاف تلاوتِ قرآن کے، کیوں کہ ائمہ اربعہ جنبی کی تلاوتِ قرآن کی ممانعت پر متفق ہیں، یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جنبی کو تلاوتِ قرآن سے روکنا اس کو مسجد سے روکنے سے زیادہ بڑا ہے۔

علما نے کفار کو مسجد میں داخل ہونے سے ممانعت کے بارے میں تنازع کیا ہے، درآنحالیکہ مسلمان کافر سے بہتر ہے، اگرچہ وہ جنبی ہو۔ صحیح حدیث میں نبی مکرم ﷺ سے ثابت ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے اس وقت ملاقات کی جب وہ جنبی تھے۔ چنانچہ وہ چپکے سے کھسک گئے اور غسل کرنے کے بعد تشریف لائے تو آپ ﷺ نے دریافت فرمایا کہ تم کہاں تھے؟ انھوں نے عرض کی: یقیناً میں جنبی تھا تو میں نے یہ پسند نہ کیا کہ میں ناپاک حالت میں آپ کے ساتھ مجالست کروں تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: سبحان اللہ! بلاشبہہ مومن نجس نہیں ہوتا،[3] جبکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾ [التوبة: ٢٨] ''بات یہی ہے کہ مشرک لوگ ناپاک ہیں۔''

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٢٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٦١) اس کی اصل صحیحین میں ہے، مگر ''جنب'' کا لفظ نہیں ہے۔

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٦٣)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٨١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٧١)

لہٰذا اس کے قائل کے نزدیک جنبی آدمی کا باوضو ہو کر مسجد میں ٹھہرنا کافر کے اس میں ٹھہرنے سے اولیٰ و بہتر ہے۔ ہر وہ شخص جو کافر کو اس سے منع کرتا ہے، اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ وہ باوضو مومن کو بھی اس سے منع کرے، جیسا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔ جب جنبی آدمی باوضو ہو کر سوتا ہے اور فرشتے اس کے جنازے میں شرکت کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ نیند وضو کے ساتھ حاصل ہونے والی طہارت کو باطل کرنے والی نہیں ہے، بلکہ یہ وضو جنابت کو خفیف کرنے والا ہے اور باوضو ہو کر اس کا مسجد میں سونا جائز ہو گا، جس طرح دوسرے لوگ اس میں سو سکتے ہیں، اگرچہ زیادہ نیند ناقصِ وضو ہے۔ لہٰذا یہ وہی وضو ہے جو حدثِ اصغر کو رفع دفع کرتا ہے۔ جنبی آدمی کا وضو جنابت کی تخفیف کے لیے ہے، ورنہ حدثِ اصغر کی وجہ سے نماز، طواف اور مصحف کو چھونے کی جو ممانعت ہے جنبی کا وضو اس کے لیے ان کاموں کو مباح نہیں کرتا ہے۔

تیمّم پانی کے ساتھ کی ہوئی طہارت کے قائم مقام ہے، چنانچہ وضو اور غسل کرنے سے جو ممنوع کام مباح ہو جاتے ہیں، تیمّم بھی ان کاموں کو مباح کر دیتا ہے۔ پانی کی عدمِ موجودگی میں اور پانی کے استعمال سے ضرر و نقصان کے ڈر اور خوف کے وقت تیمّم کرنا جائز ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے مریض کا اور پانی نہ پانے والے شخص کا ذکر کر کے اس پر متنبہ کیا ہے۔

ہر وہ شخص جس کو یہ خدشہ ہو کہ اگر وہ پانی استعمال کرے گا تو زخم یا بیماری یا سردی لگ جانے کے ڈر وغیرہ کی بنا پر اس کے مرض میں اضافہ ہو کر ضرر کا باعث بنے گا تو اس کو جائز ہے کہ وہ تیمّم کر لے، خواہ وہ جنبی ہو یا محدث اور وہ نماز ادا کرے۔ جب اس کے لیے نماز ادا کرنا جائز ہوا تو طواف کرنا، تلاوتِ قرآن کرنا، مصحف کو چھونا اور مسجد میں ٹھہرنا بھی جائز ہو گا۔ اہلِ علم کے اس بارے میں دو اقوال میں سے زیادہ صحیح قول کے مطابق اس حالت میں پڑھی گئی نماز کو دہرانے کی بھی ضرورت نہیں ہے، برابر ہے کہ یہ نماز حضر میں ادا کرے یا سفر میں، کیوں کہ صحیح قول میں آیا ہے:

"إن كل من فعل ما أمر به بحسب قدرته من غير تفريط منه ولا عدوان فلا إعادة عليه لا في الصلاة ولا الصيام ولا الحج"

"یقیناً ہر وہ شخص جس نے بغیر کوتاہی اور زیادتی کے اپنی قدرت و طاقت کے مطابق وہ کام کر دیا جس کا اس کو حکم دیا گیا تھا تو اس پر اس کام کو دہرانا واجب نہ ہو گا، نہ نماز کو، نہ روزے کو اور نہ ہی حج کو۔"

اللہ تعالیٰ نے بندے پر ایک نماز دو مرتبہ ادا کرنا، ایک سال میں دو ماہ کے روزے رکھنا اور نہ دو حج کرنا واجب کیا ہے، سوائے اس کے کہ اس سے ان میں کوئی کمی بیشی واقع ہو جائے، چنانچہ اگر اس نے نماز کو فراموش کر دیا ہو تو اس پر لازم ہے کہ اس کے یاد آتے ہی اس کی قضا کرے۔ اسی طرح اگر بعض فرائض، مثلاً: طہارت، رکوع اور

اس طرح کا کوئی اور فرض وہ بھول جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ اس کو یاد آنے پر بجا لائے، لیکن اگر وہ اس فریضے کو ادا کرنے سے عاجز ہو، جیسے کوئی شخص لباس نہ ہونے کی وجہ سے برہنہ نماز ادا کرنے یا زبان بندی کی بنا پر قراءت کے بغیر نماز پڑھے یا مریض کسی مرض کے سبب رکوع اور سجدے کو مکمل نہ کرے یا اس قسم کا کوئی اور کام ہو تو اس پر اس کا اعادہ لازم نہیں ہے اور اس سلسلے میں نادر اور معتاد اور دائم اور غیر دائم میں کوئی فرق نہیں ہے۔

مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہر وہ مسافر جس نے پانی کی عدمِ دستیابی کی بنا پر تیمّم کر کے نماز ادا کر لی تو اس کے ذمے اس نماز کا اعادہ لازم نہیں ہے۔ اسی طرح وہ ننگا جس کے پاس ستر ڈھانپنے کو لباس نہ ہو اس پر بھی اس حالت میں ادا کی ہوئی نماز کو دہرانا لازم نہیں ہے۔ اسی طرح ایسے مریض پر نماز کا اعادہ لازم نہیں ہے جس نے اپنے حسبِ حال نماز ادا کی ہو، جیسا کہ نبی مکرم ﷺ نے عمران بن حصین رضی اللہ عنہما سے کہا تھا:

«صَلِّ قَائِماً فَإِنْ لَّمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِداً، فَإِنْ لَّمْ تَسْتَطِعْ فَعَلٰى جَنْبٍ وَّلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ» [1]

''کھڑے ہو کر نماز ادا کرو، پھر اگر تم طاقت نہ رکھو تو بیٹھ کر نماز ادا کرو، پھر اگر تم اس کی طاقت نہ رکھو تو پہلو کے بل لیٹ کر نماز ادا کرو اور تم پر (اس حالت میں ادا کی گئی نماز کا) اعادہ لازم نہیں ہوگا۔''

امام کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم کو پڑھائی ہوئی نماز کی تحقیق و جستجو کرے۔ یہ وہی مشروع ہے جس کے ائمہ مامور و پابند ہیں، جیسا کہ صحیح بخاری میں ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے مالک بن حویرث اور ان کے ساتھی کو کہا تھا:

«إِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَأَذِّنَا وَأَقِيمَا وَلْيَؤُمَّكُمَا أَحَدُكُمَا» [2]

''جب نماز کا وقت ہو جائے تو اذان کہو اور اقامت کہو اور تم میں سے ایک امامت کے فرائض سرانجام دے۔''

اور آپ ﷺ کا یہ فرمان بھی ہے:

«صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» [3]

''ویسے نماز ادا کرو، جیسے تم نے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔''

صحیح بخاری ہی میں آپ ﷺ سے ثابت ہے:

«أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ فِي الْفَجْرِ بِمَا بَيْنَ السِّتِّينَ آيَةً إِلٰى مِائَةِ آيَةٍ» [4]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠٦٦) بخاری میں "ولا إعادة عليك" کے الفاظ نہیں ہیں۔

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٢٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٧٤)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٥)

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥١٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٦١)

''آپ ﷺ نمازِ فجر میں ساٹھ سے سو آیات تلاوت فرماتے تھے۔''

تیس اجزا کی تقسیم کے ساتھ یہ تقریباً ایک تہائی سے نصف جزو تک بنتا ہے۔ نیز آپ ﷺ اس نماز میں طوالِ مفصل (سورت حجرات سے لے کر سورت بروج تک کی سورتیں) تلاوت فرماتے تھے، جیسے سورت ق، سورت سجدہ اور سورت ملک وغیرہ۔ نیز آپ ﷺ سورت مومن، صافات اور اس جیسی سورتیں تلاوت فرماتے تھے۔ ظہر کی نماز میں اس سے کم، تقریباً تیس آیات تلاوت فرماتے۔ عصر میں اس سے بھی کم قراءت کرتے تھے اور مغرب میں اس سے بھی کم تلاوت فرماتے، جیسے قصارِ مفصل (سورت بینہ سے لے کر آخر قرآن تک)۔ عشائے آخرہ میں ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحٰهَا﴾، ﴿وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى﴾ اور اس طرح کی سورتوں کی تلاوت کرتے تھے۔ بعض اوقات آپ ﷺ نماز دراز اور قراءت کو زیادہ لمبا کرتے، حتی کہ نمازِ مغرب میں سورت اعراف، سورت طور اور سورت مرسلات پڑھتے۔

ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ایک بار فجر کی نماز میں سورت بقرہ اور عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے سورت ہود، سورت یوسف اور اس جیسی کوئی اور سورت پڑھی۔

رسول اللہ ﷺ سفر وغیرہ کی وجہ سے قراءت میں تخفیف فرماتے تھے، جیسے آپ ﷺ کا فرمان ہے:

((إِنِّي لَأَدْخُلُ فِي الصَّلَاةِ وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أُطِيلَهَا فَأَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّغِيرِ فَأُخَفِّفُ لِمَا أَعْلَمُ مِنْ وَجْدِ أُمِّهِ بِهِ)) [1]

''میں نماز شروع کرتا ہوں اور میرا ارادہ طویل نماز پڑھانے کا ہوتا ہے، پھر مجھے کسی بچے کے رونے کی آواز آتی ہے تو نماز مختصر کر دیتا ہوں، کیوں کہ مجھے معلوم ہے کہ اس کے رونے سے اس کی ماں پریشان ہو گی۔''

حتی کہ آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فجر کی نماز میں سورت تکویر اور سورت زلزال کی تلاوت فرمائی۔ [2]

لہٰذا امام کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی نماز کی اقتدا کرے۔ اگر مقتدی ایسی نماز کے عادی نہ ہوں یا وہ اس سے گریز کرتے ہوں تو وہ آہستہ آہستہ بتدریج ان کو اس طرف لائے اور ان کو ایسی نماز کا عادی بنائے۔ ابتدا میں ایسا انداز اختیار نہ کرے جو ان کو متنفر کر دے، بلکہ حتی الامکان سنت کا اتباع کرے۔

اس کو یہ نہ چاہیے کہ وہ نماز کو مشروع مقدار سے لمبا کرے، صرف اس قدر ہی نماز کو لمبا کرے جس قدر وہ پسند کریں، جیسا کہ صحیح بخاری میں یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ أَمَّ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ فَإِنَّ فِيهِمُ السَّقِيمَ وَالْكَبِيرَ وَ ذَا الْحَاجَةِ)) [3]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٧٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٧٠)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨١٦، ٨١٧)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٧٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٦٦)

''جو شخص لوگوں کو نماز پڑھائے تو ہلکی پڑھائے، کیوں کہ ان میں بیمار، بوڑھے اور کام کاج اور مصروفیت والے لوگ بھی ہوتے ہیں۔''

نیز آپ ﷺ نے فرمایا:

« إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ وَإِذَا صَلّٰى لِنَفْسِهِ فَلْيُطَوِّلْ مَا شَاءَ »[1]

''جب تم میں سے کوئی شخص لوگوں کو نماز پڑھائے تو ہلکی پڑھائے، البتہ جب وہ اکیلا نماز پڑھے تو جس قدر چاہے لمبی پڑھے۔''

کبھی ایسے بھی ہوتا تھا کہ رسول اللہ ﷺ رکوع و سجود دونوں کو ان کے اعتدال سے لمبا کرتے تھے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ثابت ہے:

« أَنَّهُ ﷺ كَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ يَقُومُ حَتّٰى يَقُولَ الْقَائِلُ: قَدْ نَسِيَ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ يَقْعُدُ حَتّٰى يَقُولَ الْقَائِلُ: قَدْ نَسِيَ »[2]

''آپ ﷺ جب رکوع سے اپنا سر اٹھاتے تو کھڑے ہو جاتے، حتی کہ کہنے والا کہتا کہ وہ بھول گئے ہیں اور جب سجدے سے اپنا سر اٹھاتے تو بیٹھے رہتے، حتی کہ کہنے والا کہتا: وہ بھول گئے ہیں۔''

سنن میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کی نماز کو رسول اللہ ﷺ کی نماز کے مشابہ قرار دیا اور عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ رکوع میں تقریباً دس مرتبہ تسبیح پڑھتے تھے۔[3] لہٰذا امام کو چاہیے کہ وہ اکثر احوال میں وہی کچھ کرے جو غالب اوقات میں رسول اللہ ﷺ کیا کرتے تھے۔ جب مصلحت اس سے لمبی نماز یا اس سے چھوٹی نماز کا تقاضا کرے تو وہ اسی تقاضے کے مطابق عمل کرے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ بعض اوقات نماز لمبی کرتے اور بعض اوقات چھوٹی کرتے تھے۔

جہاں تک وضو کا تعلق ہے تو اس باب میں بلال رضی اللہ عنہ کی حدیث معروف ہے۔ بریدہ بن حصیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ نے اس حال میں صبح کی کہ بلال رضی اللہ عنہ کو بلایا اور کہا:

« يا بِلَالُ! بِمَا سَبَقْتَنِي إِلَى الْجَنَّةِ؟ فَمَا دَخَلْتُ الْجَنَّةَ إِلَّا سَمِعْتُ خَشْخَشَتَكَ أَمَامِي، دَخَلْتُ الْبَارِحَةَ الْجَنَّةَ فَسَمِعْتُ خَشْخَشَتَكَ أَمَامِي فَأَتَيْتُ عَلٰى قَصْرٍ مُرَبَّعٍ مُشْرِفٍ مِنْ ذَهَبٍ فَقُلْتُ لِمَنْ هَذَا الْقَصْرُ؟ فَقِيلَ لِرَجُلٍ عَرَبِيٍّ، فَقُلْتُ أَنَا عَرَبِيٌّ، لِمَنْ هَذَا

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٧١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٦٧)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٨٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٧٢)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٨٨) سنن النسائي، رقم الحديث (١١٣٥)

الْقَصْرُ؟ قَالُوْا: لِرَجُلٍ مِنْ قُرَيْشٍ، قُلْتُ: أَنَا قُرَشِيٌّ، لِمَنْ هَذَا الْقَصْرُ؟ قَالُوْا: لِرَجُلٍ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، قُلْتُ أَنَا مُحَمَّدٌ، لِمَنْ هَذَا الْقَصْرُ؟ قَالُوْا: لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، فَقَالَ بِلَالٌ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! مَا أَذَّنْتُ قَطُّ إِلَّا صَلَّيْتُ رَكْعَتَيْنِ وَمَا أَصَابَنِي حَدَثٌ قَطُّ إِلَّا تَوَضَّأْتُ عِنْدَهُ وَرَأَيْتُ أَنَّ لِلّٰهِ عَلَيَّ رَكْعَتَيْنِ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: بِهِمَا))[1]

''اے بلال! کیا سبب ہے کہ تم جنت میں میرے آگے ہوتے ہو، میں جب بھی جنت میں داخل ہوا تمھارے جوتوں کی آواز میں نے اپنے آگے سنی، گزشتہ شب میں جنت میں داخل ہوا تو میں نے اپنے آگے تمھارے جوتوں کی آواز سنی، پھر میں ایک ایسے چوکور اور بلند محل کے پاس سے گزرا جو سونے کا تھا۔ میں نے پوچھا کہ یہ محل کس کا ہے؟ کہا گیا کہ یہ ایک عربی مرد کا ہے، میں نے کہا: میں عربی ہوں، یہ محل کس کا ہے؟ انھوں (فرشتوں) نے کہا: یہ ایک قریشی مرد کا ہے، میں نے کہا: میں قریشی ہوں، یہ محل کس کا ہے؟ انھوں نے کہا: یہ امتِ محمد میں سے ایک مرد کا ہے۔ میں نے کہا: میں محمد ہوں، یہ محل کس کا ہے؟ انھوں نے کہا: یہ عمر بن خطاب کا ہے۔ پھر بلال رضی اللہ عنہ نے عرض کی: یا رسول اللہ! جب بھی میں اذان دیتا ہوں دو رکعت پڑھ لیتا ہوں، جب مجھ کو حدث لاحق ہوتا ہے تو وضو کرتا ہوں اور اللہ کے لیے دو رکعت ادا کرتا ہوں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: انھی دو کاموں کی وجہ سے تو جنت میں میرے آگے ہوتا ہے۔''

امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح غریب ہے، یہ حدیث اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ہر حدث کے وقت وضو کرنا چاہیے اور یہ صحیح بخاری میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی اس حدیث کے معارض نہیں ہے جس میں انھوں نے فرمایا:

((كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَجَاءَ مِنَ الْغَائِطِ فَأُتِيَ بِطَعَامٍ فَقِيْلَ لَهُ أَلَا تَتَوَضَّأُ؟ قَالَ: لَمْ أُصَلِّ فَأَتَوَضَّأَ))[2]

''ہم نبی مکرم ﷺ کے پاس تھے، آپ ﷺ قضائے حاجت کر کے آئے تھے تو آپ ﷺ کے سامنے کھانا پیش کیا گیا، آپ ﷺ کو کہا گیا: کیا آپ وضو نہیں کریں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: میں نماز تو نہیں پڑھنا چاہتا کہ وضو کروں۔''

کیوں کہ یہ حدیث وضو کے وجوب کی نفی کرتی ہے اور اس کے محض کھانے کے لیے مامور بہ ہونے کی نفی کرتی ہے اور یہ معلوم ہے کہ کسی نے کھانے کے لیے وضو کو مستحب نہیں کہا ہے، مگر اس وقت جب کوئی شخص جنبی ہو۔

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٦٨٩) صحيح الجامع (٧٨٩٤) اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٧٤)

کھانے سے پہلے دونوں ہاتھوں کے دھونے کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے اور ان کے دو قول ہے اور وہ دونوں ہی امام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہیں۔ جو شخص کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کے مستحب ہونے کا قائل ہے، اس کی حجت و دلیل سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث ہے کہ انھوں نے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کی:

''قَرَأْتُ فِي التَّوْرَاةِ أَنَّ مِنْ بَرَكَةِ الطَّعَامِ الْوُضُوْءُ قَبْلَهُ فَقَالَ: «بَرَكَةُ الطَّعَامِ الْوُضُوْءُ قَبْلَهُ وَالْوُضُوْءُ بَعْدَهُ»(1)

''میں نے تورات میں پڑھا کہ کھانے سے پہلے وضو کر لینا باعثِ برکت ہوتا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کھانے کی برکت وضو میں ہے کہ کھانے سے پہلے کیا جائے اور بعد میں بھی۔''

جو شخص کھانے سے پہلے ہاتھوں کے دھونے کے مکروہ ہونے کا قائل ہے، اس نے کہا ہے کہ یہ مسلمانوں کی سنت اور طریقے کے خلاف ہے، کیوں کہ یہ کھانے سے پہلے وضو نہیں کیا کرتے تھے، بلکہ یہ یہودیوں کا فعل اور طریقہ ہے اور ان سے مشابہت اختیار کرنا مکروہ ہے۔ رہی سلمان رضی اللہ عنہ سے مروی مذکورہ بالا حدیث تو بعض ائمہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ کبھی یہ لوگ کہتے ہیں کہ شروع اسلام میں اس وقت کھانے سے پہلے وضو تھا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر معمور بہ مسائل میں اہلِ کتاب کی موافقت کو پسند فرماتے تھے، لہٰذا ان کی موافقت ہی میں بالوں کو سیدھا رکھتے تھے اور بعد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مانگ نکالنے کا حکم دیا۔(2) اسی طرح مدینہ طیبہ میں آنے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عاشورے کا روزہ رکھا، اس کے بعد اپنی موت سے کچھ پہلے فرمایا:

«لَئِنْ عِشْتُ إِلیٰ قَابِلٍ لَأَصُوْمَنَّ التَّاسِعَ»(3)

''اگر میں آیندہ سال تک زندہ رہا تو نو (محرم) کا روزہ رکھوں گا۔''

یعنی یہودیوں کی مخالفت کرتے ہوئے دس کے ساتھ نو کا روزہ رکھوں گا۔

رہا سائل کا یہ سوال کہ عبادت و عادت میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس چیز پر ہمیشگی کی آیا وہ سنت ہے یا لوگوں کے اختلافِ احوال کے ساتھ مختلف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنے کے پابند ہیں۔ ہم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنا ہر اس کام میں واجب ہے، جس کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم دیا ہے، کیوں کہ حق تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو قرآن مجید میں تیس سے زیادہ مقامات پر ذکر

(1) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٧٦١) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٤٦) اس کی سند میں قیس بن ربیع راوی ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٦٨)

(2) صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٧٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٣٣٦)

(3) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٣٤)

فرمایا ہے۔ نیز اس نے فرمایا ہے:

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ۚ﴾ [النساء: ۸۰]

''جو رسول کی فرماں برداری کرے تو بے شک اس نے اللہ کی فرماں برداری کی۔''

ایک جگہ فرمایا:

﴿وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ ۭ﴾ [النساء: ٦٤]

''اور ہم نے کوئی رسول نہیں بھیجا مگر اس لیے کہ اللہ کے حکم سے اس کی فرماں برداری کی جائے۔''

اللہ تعالیٰ نے اطاعت گزاروں کے حق میں سعادت کو واجب قرار دیتے ہوئے فرمایا:

﴿وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰۗىِٕكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَاۗءِ وَالصّٰلِحِيْنَ ۚ وَحَسُنَ اُولٰۗىِٕكَ رَفِيْقًا﴾ [النساء: ٦٩]

''اور جو اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری کرے تو یہ ان لوگوں کے ساتھ ہوں گے جن پر اللہ نے انعام کیا، نبیوں اور صدیقوں اور شہدا اور صالحین میں سے اور یہ لوگ اچھے ساتھی ہیں۔''

اسی طرح سعادت وشقاوت کو اطاعت ومعصیت کے ساتھ معلق کرتے ہوئے فرمایا:

﴿وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ۭ وَذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ⑬ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا ۠ وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ﴾ [النساء: ١٣، ١٤]

''اور جو اللہ اور اس کے رسول کا حکم مانے وہ اسے جنتوں میں داخل کرے گا، جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں، ان میں ہمیشہ رہنے والے اور یہی بہت بڑی کامیابی ہے۔ اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے اور اس کی حدوں سے تجاوز کرے وہ اسے آگ میں داخل کرے گا، ہمیشہ اس میں رہنے والا ہے اور اس کے لیے رسوا کن عذاب ہے۔''

رسول اللہ ﷺ اپنے خطبے میں فرمایا کرتے تھے:

« مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ فَقَدْ رَشَدَ، وَمَنْ يَّعْصِهِمَا فَلَا يَضُرُّ إِلَّا نَفْسَهُ، وَلَنْ يَّضُرَّ اللّٰهَ شَيْئًا »[1]

''جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا تو یقیناً وہ ہدایت پائے گا اور جو ان دونوں کی نافرمانی

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۰۹۷) اس کی اصل صحیح مسلم میں ہے، جس میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ''ومن يعصهما'' کہنے والے کو یہ کہنے کی تاکید فرمائی: ''ومن يعص الله ورسوله''

کرے گا تو وہ اپنے آپ ہی کو نقصان پہنچائے گا اور وہ اللہ کو ہرگز نقصان نہیں پہنچائے گا۔''

اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث ہونے والے تمام انبیا و رسل نے اللہ تعالیٰ کی عبادت، اس سے تقویٰ و خشیت اور اپنی اطاعت کی دعوت دی، جیسے نوح علیہ السلام کے بارے میں فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاتَّقُوْهُ وَاَطِيْعُوْنِ ﴾ [نوح: ٣]

''کہ اللہ کی عبادت کرو اور اس سے ڈرو اور میرا کہنا مانو۔''

نیز فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَخْشَ اللّٰهَ وَيَتَّقْهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَآئِزُوْنَ ﴾ [النور: ٥٢]

''اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے اور اللہ سے ڈرے اور اس سے بچے تو یہی لوگ کامیاب ہیں۔''

تمام نبیوں نے یہی کہا:

﴿ فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوْنِ ﴾ [آل عمران: ٥٠] ''سو اللہ سے ڈرو اور میرا کہنا مانو۔''

لہٰذا ہر اس کام میں رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کرنا، جس کا آپ ﷺ نے ہم کو حکم دیا ہے، وہ اصلِ اصول ہے، جس پر ہر مسلمان کا اعتقاد کرنا واجب ہے۔ یہ اطاعت سعادت کا سبب ہے اور اس کا ترک کرنا شقاوت و بدبختی کا۔ مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ ﷺ کے حکم کی اطاعت کرنا آپ ﷺ کی اس فعل میں موافقت کرنے سے اولیٰ و بہتر ہے، جس میں آپ ﷺ نے ہمیں اپنی موافقت کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔

علما کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آپ ﷺ کا حکم آپ ﷺ کے فعل سے زیادہ موکد ہے، کیوں کہ فعل تو کبھی آپ ﷺ کی ذات شریف کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور کبھی مستحب ہوتا ہے، لیکن آپ ﷺ کا حکم ہمارے لیے اس دینِ الٰہی کی جنس سے ہے جس کو اختیار کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے۔

آپ ﷺ کے بعض افعال ایسے ہیں کہ ہمیں ان جیسے افعال سرانجام دینے کا حکم دیا گیا ہے، جیسے آپ ﷺ کا فرمان ہے:

«صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ»①

''جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے اسی طرح نماز پڑھا کرو۔''

اسی طرح آپ ﷺ نے لوگوں کو منبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھائی اور پھر فرمایا:

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٥)

«إِنَّمَا فَعَلْتُ هَذَا لِتَأْتَمُّوا بِي وَلِتَعْلَمُوا صَلَاتِي»[1]

''میں نے یہ کام اس لیے کیا ہے تاکہ تم (مجھے دیکھتے ہوئے) میری پیروی کرو اور تم میری نماز سیکھ لو۔''

ایسے ہی آپ ﷺ نے جب لوگوں کے ساتھ حج کیا تو فرمایا:

«خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»[2] ''مجھ سے اپنے مناسک (حج) سیکھ لو۔''

نیز کتاب وسنت سے ثابت ہے کہ عبادات کے طور پر آپ ﷺ کا فعل ہمارے لیے مباح ہے، مگر وہ جس کے جنابِ رسالت مآب ﷺ کے ساتھ اختصاص کی دلیل قائم ہو جائے، جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِيَاۗىِٕهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]

''پھر جب زید نے اس سے اپنی حاجت پوری کر لی تو ہم نے تجھ سے اس کا نکاح کر دیا، تاکہ مومنوں پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کوئی تنگی نہ ہو، جب وہ ان سے حاجت پوری کر چکیں۔''

چنانچہ مومنوں سے ان کے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں حرج کو دور کرنے کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے منہ بولے بیٹے کی بیوی کے ساتھ شادی کرنے کو مباح قرار دیا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جو کچھ آپ ﷺ نے کیا، ہمارے لیے بھی وہ کرنا مباح ہے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو بعض احکام کے ساتھ خاص کیا اور فرمایا:

﴿وَامْرَاَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ اِنْ اَرَادَ النَّبِيُّ اَنْ يَّسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۭ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْٓ اَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُوْنَ عَلَيْكَ حَرَجٌ ۭ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾ [الأحزاب: ٥٠]

''اور کوئی بھی مومن عورت اگر وہ اپنا آپ نبی کو ہبہ کر دے، اگر نبی چاہے کہ اسے نکاح میں لے لے۔ یہ خاص تیرے لیے ہے، مومنوں کے لیے نہیں۔ بے شک ہم نے جان لیا ہے جو ہم نے ان پر ان کی بیویوں اور ان عورتوں کے بارے میں فرض کیا جن کے مالک ان کے دائیں ہاتھ بنے ہیں، تاکہ تجھ پر کوئی تنگی نہ ہو اور اللہ ہمیشہ سے بے حد بخشنے والا نہایت رحم والا ہے۔''

اللہ عزوجل نے جب اس آیتِ کریمہ میں آپ ﷺ کے لیے موہوبہ سے نکاح کرنا حلال قرار دیا تو یہ بیان فرما دیا کہ یہ حکم خالص رسول اللہ ﷺ کے لیے ہے نہ کہ عام مومنوں کے لیے، لہٰذا رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی بھی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کسی عورت سے بلا مہر نکاح کر لے۔ صحیح مسلم میں ہے:

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٨٧٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٤٤)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٩٧)

«أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ أَيُقَبِّلُ الصَّائِمُ؟ فَقَالَ لَهُ: سَلْ هَذَا عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، فَأَخْبَرَتْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! قَدْ غَفَرَ اللّٰهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ فَقَالَ: أَمَا وَاللّٰهِ! إِنِّي لَأَتْقَاكُمْ لِلّٰهِ وَأَخْشَاكُمْ لَهُ»[1]

''بلاشبہ ایک صحابی (عمر بن ابی سلمہ) نے نبی اکرم ﷺ سے سوال کیا: کیا روزہ دار (بیوی کو) چوم سکتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: اس کے بارے میں ام سلمہ سے پوچھ لو۔ انھوں (ام سلمہ) نے بتایا کہ بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ ایسا کر لیا کرتے تھے، اس پر انھوں نے عرض کی: اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ نے تو آپ کے اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: دیکھو، اللہ کی قسم! میں تم سب سے بڑھ کر اللہ کا تقویٰ اختیار کرنے والا اور تم سب سے زیادہ اس سے ڈرنے والا ہوں۔''

تو جب آپ ﷺ نے ان کو اپنے فعل کی خبر دی تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امت کے لیے وہ مباح ہے جو آپ ﷺ کے لیے مباح ہے۔ لہٰذا جمہور علما اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کو جو حکم دیا اور نہی فرمائی ہے، اس باب میں آپ ﷺ کی امت کے لیے آپ ﷺ کا وہی اسوہ ہے جب تک اس کے آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہونے کی کوئی دلیل نہ مل جائے۔

من جملہ آپ ﷺ کے خصائص کے آپ ﷺ کی نبوت و رسالت کے خصائص ہیں جن میں کسی کو آپ ﷺ کی اقتدا کا کوئی حق نہیں ہے، کیوں کہ آپ ﷺ کے بعد کوئی نبی و رسول نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ آپ ﷺ کی پیروی کی جائے گی ہر اس امر میں جس کا آپ ﷺ حکم دیں اور ہر اس نہی کی جس سے آپ ﷺ منع کریں، اگرچہ آپ ﷺ کے امر کی جہت معلوم نہ ہو، حتی کہ آپ ﷺ جس کو قتل کرنے کا حکم دیں اس کو قتل کر دیا جائے گا، جب کہ آپ ﷺ کے بعد کسی کو ایسا کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ علما و امرا ولاتِ امور کی اس وقت تک اطاعت کی جائے گی جب تک وہ آپ ﷺ کے حکم کے خلاف کوئی حکم نہ دیں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے ان کی اطاعت کو اپنی اطاعت کے ضمن میں رکھا ہے۔ چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اللہ کا حکم مانو اور رسول کا حکم مانو اور ان کا بھی جو تم میں سے حکم دینے والے ہیں۔''

کیوں کہ اولی الامر کی اطاعت اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی اطاعت کے تابع ہے، لہٰذا مذکورہ آیتِ کریمہ کے متصل بعد کہا:

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٠٨)

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ... الخ﴾ [النساء: ٥٩]

''پھر اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ۔''

لہٰذا اولی الامر کی اطاعت مستقل نہیں ہے اور نہ ہی ان کی اطاعت علی الاطلاق ہے، جب کہ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت مطلق اور مستقل ہے۔ چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾ [النساء: ٥٩] ''اللہ کا حکم مانو اور رسول کا حکم مانو۔''

جب رسول اللہ ﷺ ہم کو کسی کام کا حکم فرمائیں تو ان کی اطاعت کرنا ہم پر واجب ہوگا، اگرچہ آپ ﷺ کی جہتِ امر ہمیں معلوم نہ ہو۔ آپ ﷺ کی اطاعت عین اطاعتِ خداوندی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ [النساء: ٨٠]

''جو رسول کی فرماں برداری کرے تو بے شک اس نے اللہ کی فرماں برداری کی۔''

آپ ﷺ کے غیر کے برخلاف آپ ﷺ کی اطاعت اللہ تعالیٰ کی معصیت میں نہیں ہوگی۔ لوگوں نے آپ ﷺ پر واجب، حرام اور مکروہ اشیا میں آپ ﷺ کے خصائص ذکر فرمائے ہیں، یہاں ان کی تفصیل کی گنجایش نہیں ہے۔ ان خصائص میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض متنازع فیہ۔

رسول اللہ ﷺ امت کے امام تھے، آپ ﷺ ہی ان کے درمیان فیصلے فرماتے، ان کے ساتھ جنگوں میں شریک ہوتے اور ان کے درمیان (اموال) تقسیم کرتے۔ آپ ہی ان کے درمیان حدود نافذ کرتے، حقوق وصول کرتے اور ان کو نماز پڑھاتے تھے۔ لہٰذا ہر مرتبے میں اس کے حسبِ حال آپ ﷺ کی اقتدا و پیروی کرنا ہے، چنانچہ نماز پڑھنے (اور پڑھانے) والا اور حج کرنے (اور امیر بن کر حج کروانے) والا نماز اور حج میں آپ ﷺ کی پیروی کرتا ہے۔ امیرِ جنگ غزوے میں، حدود قائم کرنے والا حدود قائم کرنے میں اور قاضی و مفتی قضا و افتا میں آپ ﷺ کی اقتدا کرتا ہے۔

چند امور میں علما نے اختلاف کیا ہے کہ آیا وہ آپ ﷺ کے خصائص میں سے ہیں یا امت کو بھی آپ ﷺ کے بعد ان کو بجالانا ہے، مثلاً: آپ ﷺ کا امام بن کر نماز میں شامل ہونا بعد اس کے کہ لوگوں کو آپ ﷺ کا غیر نماز پڑھا رہا تھا اور آپ ﷺ کا خائن اور قاتل کی نمازِ جنازہ ادا نہ کرنا۔ نیز ہر وہ فعل جو آپ ﷺ نے کسی سبب سے انجام دیا اور ہم کو وہ سبب معلوم ہو گیا تو اس میں آپ ﷺ کی اقتدا ممکن ہے، لیکن اگر اس فعل کا سبب ہم نہ جان سکیں یا اس کا سبب کوئی اتفاقی امر ہو تو یہ وہ فعل ہے جس میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے، مثلاً: آپ ﷺ کا اپنے دورانِ سفر میں کسی جگہ پڑاؤ کرنا کہ بعض علما آپ ﷺ کے پڑاؤ کرنے کی اس جگہ میں پڑاؤ کرنا مستحب جانتے ہیں،

جیسا کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کیا کرتے تھے۔ ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اس فعل میں آپ ﷺ کی نفسِ موافقت ایک اچھا فعل ہے، اگرچہ آپ ﷺ کا اس فعل کو انجام دینا اتفاقی عمل ہے اور ہم نے وہ فعل آپ ﷺ کی مشابہت اختیار کرنے کے قصد و ارادے سے سرانجام دیا ہے۔

بعض اہلِ علم نے کہا ہے کہ اس کام میں آپ ﷺ کی متابعت اسی وقت مستحب ہو گی، جب ہم اس کو اسی سبب سے سرانجام دیں جس سبب سے آپ ﷺ نے وہ فعل ادا کیا، لیکن اگر آپ ﷺ نے اس کو اتفاقاً سرانجام دیا ہو تو ہمارے لیے یہ مشروع نہیں ہے کہ ہم قصداً وہ کام کریں جو آپ ﷺ نے قصداً نہیں کیا ہے، جس طرح کہ اکثر مہاجرین و انصار اس طرح نہیں کرتے تھے، جس طرح عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کیا کرتے تھے۔

نیز اس فعل میں آپ ﷺ کی اقتدا کبھی نوعِ فعل میں ہوتی تھی اور کبھی جنسِ فعل میں، کیوں کہ آپ ﷺ کبھی وہ فعل کسی ایسے سبب سے سرانجام دیتے تھے جو اس نوع اور اس کے غیر کو عام اور شامل ہوتا تھا، نہ کہ کسی ایسے معنی میں جس کو آپ ﷺ بہت زیادہ تکرار کے ساتھ سرانجام دیتے تھے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ رَبَّنَآ اٰتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَةً وَّ فِی الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ [البقرة: ٢٠١]

"اے ہمارے رب! ہمیں دنیا میں بھلائی اور آخرت میں بھی بھلائی دے اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا۔"

کہ یہ اس سے زیادہ مؤکد ہے جو اس کے مانند نہیں ہے۔

اس جواب کی اکثر تفصیل شیخ الاسلام احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن تیمیہ حرانی رحمہ اللہ کے افادات سے ہے اور درحقیقت بہت سے سوال و جواب پر مشتمل ہے، جن کی تعداد تقریباً اٹھارہ بنتی ہے۔ والحمد لله خيراً كثيراً طيباً مباركاً فيه ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم۔[1]



[1] مجموع الفتاویٰ (٢٢/٢٦٤ـ٣٢٤)

49

اللہ کے عرش پر مستوی ہونے اور آسمانِ دنیا پر نزول کا بیان

سوال اللہ رحمان کا عرش پر مستوی ہونا، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے،[1] اور رب تعالیٰ کا ہر رات آسمانِ دنیا کی طرف نزول فرمانا، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے،[2] حقیقت ہے یا مجاز؟ اگر یہ حقیقت ہے تو اس کے حقیقی ہونے کا معنی کیا ہے؟ حقیقت کا معنی اہلِ اصول کے قول کے مطابق لفظ کا اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال ہونا ہے یا نہیں؟ آیاتِ صفات کا لازمِ حقیقت ہونا کیا ہے، لازمِ مذہب، مذہب ہوتا ہے یا نہیں؟

جواب الحمد للّٰہ! اللہ تعالیٰ کے استوا اور نزول کے بارے میں قول اس کی تمام صفات میں قول کی طرح ہی ہے جو صفات اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں کتابِ عزیز میں اور اپنے رسول ﷺ کی زبانی بیان فرمائی ہیں، کیوں کہ اس نے اپنے آپ کو ان صفات سے متصف کیا اور ان اسما کے ساتھ اپنے آپ کو موسوم کیا ہے، چنانچہ اس نے اپنے آپ کو حيّ، علیم، حکیم، قدیر، سمیع، بصیر، غفور اور رحیم اور ان کے سوا اسمائے حسنیٰ سے موسوم کیا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرامین ہیں:

﴿ وَاِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَاِنَّهٗ يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰى ﴾ [طٰهٰ: ٧]

''اور اگر تو اونچی آواز سے بات کرے تو وہ پوشیدہ اور اس سے بھی پوشیدہ بات کو جانتا ہے۔''

﴿ وَلَا يُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖٓ اِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]

''اور وہ اس کے علم میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کرتے مگر جتنا وہ چاہے۔''

﴿ اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِيْنُ ﴾ [الذاريات: ٥٨]

''بے شک اللہ ہی بے حد رزق دینے والا، طاقت والا، نہایت مضبوط ہے۔''

﴿ وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ ﴾ [الذاريات: ٤٧] ''اور آسمان، ہم نے اسے قوت کے ساتھ بنایا۔''

---

[1] [طٰهٰ: ٥]

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠٩٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٥٨)

﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٥٦] ''اور میری رحمت نے ہر چیز کو گھیر رکھا ہے۔''

اپنے فرشتوں کے بارے میں اس نے فرمایا کہ وہ کہتے ہیں:

﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَّعِلْمًا ﴾ [المؤمن: ٧]

''اے ہمارے رب! تو نے ہر چیز کو رحمت اور علم سے گھیر رکھا ہے۔''

﴿ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ ﴾ [المجادلة: ٢٢]

''اللہ ان سے راضی ہو گیا اور وہ اس سے راضی ہو گئے۔''

﴿ وَ رِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ ﴾ [التوبة: ٧٢]

''اور اللہ کی طرف سے تھوڑی سی خوشنودی سب سے بڑی ہے۔''

﴿ وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ ﴾ [الفتح: ٦] ''اور اللہ ان پر غصے ہوا اور اس نے ان پر لعنت کی۔''

﴿ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ﴾ [الأعراف: ١٥٢]

''انھیں اللہ کی طرف سے بہت بڑا غضب پہنچے گا اور بڑی رسوائی دنیا کی زندگی میں۔''

﴿ وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا ﴾ [النساء: ١٦٤] ''اور اللہ نے موسیٰ سے کلام کیا، خود کلام کرنا۔''

﴿ مِنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللّٰهُ ﴾ [البقرة: ٢٥٣] ''ان میں سے کچھ وہ ہیں جن سے اللہ نے کلام کیا۔''

﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّعَدْلًا ﴾ [الأنعام: ١١٥]

''اور تیرے رب کی بات سچ اور انصاف کے اعتبار سے پوری ہو گئی۔''

﴿ اِنَّنِيْ مَعَكُمَآ اَسْمَعُ وَاَرٰى ﴾ [طٰہٰ: ٤٦]

''بے شک میں تم دونوں کے ساتھ ہوں، میں سن رہا ہوں اور دیکھ رہا ہوں۔''

﴿ وَكَانَ اللّٰهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا ﴾ [النساء: ١٣٤]

''اور اللہ ہمیشہ سے سب کچھ سننے والا، سب کچھ دیکھنے والا ہے۔''

﴿ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [صٓ: ٧٥]

''تجھے کس چیز نے روکا کہ تو اس کے لیے سجدہ کرے جسے میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا؟''

﴿ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗ ﴾ [المائدة: ٥٤] ''وہ ان سے محبت کرے گا اور وہ اس سے محبت کریں گے۔''

﴿ هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ ﴾ [البقرة: ٢١٠]

''وہ اس کے سوا کس چیز کا انتظار کر رہے ہیں کہ ان کے پاس اللہ بادل کے سائبانوں میں آ جائے اور فرشتے بھی۔''

﴿ وَّجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر: ٢٢]

''اور تیرا رب آئے گا اور فرشتے جوصف درصف ہوں گے۔''

اور اس طرح کی دیگر آیات۔ لہٰذا بعض ان صفات میں قول بعض اُن صفات میں قول کی طرح ہے۔

سلفِ امت اور ائمہ ملت کا مذہب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کا انہی صفات کے ساتھ وصف بیان کریں، جن کے ساتھ اس نے خود اپنا وصف بیان کیا ہے اور ان صفات کے ساتھ جن کے ساتھ اس کے رسول ﷺ نے اس کو متصف کیا ہے، بغیر کسی تحریف، تعطیل، تکیف اور تمثیل کے۔ چنانچہ ان صفات کی نفی کرنا جائز نہیں ہے جن کے ساتھ اس نے اپنے آپ کو متصف کیا ہے اور نہ ان صفات کی مخلوق کی صفات کے ساتھ تمثیل جائز ہے، بلکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ بے مثل ہے، جیسا کہ اس کا ارشاد ہے:

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ﴾ [الشوریٰ: ١١]

''اس کی مثل کوئی چیز نہیں اور وہی سب کچھ سننے والا، سب کچھ دیکھنے والا ہے۔''

کوئی بھی چیز ذات میں، صفات میں اور افعال میں اس کی مثل نہیں ہے۔

نعیم بن حماد خزاعی نے کہا ہے: ''جس شخص نے اللہ تعالیٰ کو اس کی مخلوق کے ساتھ تشبیہ دی تو اس نے کفر کیا، جس نے اس صفت کا انکار کیا جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو متصف کیا تو اس نے کفر کیا۔'' چنانچہ ہر وہ صفت جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنا وصف بیان کیا ہے یا اس کے رسول ﷺ نے اس کو اس صفت کے ساتھ متصف کیا ہے تو یہ تشبیہ نہیں ہے۔ سلف کا مذہب دو مذہبوں کے درمیان اور دو گمراہیوں کے درمیان ہدایت ہے جو صفاتِ باری تعالیٰ کے اثبات اور ان کی مخلوقات سے مماثلت کی نفی کا مذہب ہے۔ لہٰذا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ﴾ [الشوریٰ: ١١] ''اس کی مثل کوئی چیز نہیں اور وہی سب کچھ سننے والا، سب کچھ دیکھنے والا ہے۔'' اہلِ نفی وتعطیل پر رد ہے۔ مماثلت ماننے والا شب کور اور تعطیل کا قائل اندھا ہے، بلکہ ممثل بت کا پجاری اور معطل عدم کا عبادت گزار ہے۔

تمام اہلِ اثبات نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقتاً حَیّ ہے، حقیقتاً علیم ہے، حقیقتاً سمیع ہے، حقیقتاً بصیر ہے، حقیقتاً مرید ہے اور حقیقتاً متکلم ہے، حتی کہ صفاتِ باری تعالیٰ کی نفی کرنے والے معتزلہ بھی یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ حقیقتاً متکلم ہے، جس طرح وہ تمام مسلمانوں کے ساتھ کہتے ہیں کہ وہ حقیقتاً علیم ہے اور حقیقتاً قدیر ہے، بلکہ ابو العباس شاسی جیسے لوگوں پر مشتمل ان کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ یہ اسما اللہ تعالیٰ کے لیے حقیقت اور مخلوق کے لیے مجاز ہیں، لیکن جمہور معتزلہ، اشعریہ، کلابیہ، کرامیہ اور سالمیہ سے متکلمۂ صفاتیہ، ائمہ اربعہ کے اتباعِ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ،

حنبلیہ، اہلِ حدیث اور صوفیہ کے ساتھ ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ یہ اسما خالق سبحانہ وتعالیٰ کے لیے حقیقت ہیں، اگرچہ ان کا اطلاق اس کی مخلوق پر بھی حقیقتاً ہوتا ہے، نیز وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم حقیقتاً ہے، اس کی قدرت حقیقتاً ہے، اس کا سمع حقیقتاً ہے اور اس کا بصر حقیقتاً ہے۔ ان اسما کے بطور حقیقت ہونے کا انکار صرف اسماعیلی باطنیوں کے قرامطہ اور ان جیسے فلسفیوں میں سے غالی قسم کے نفی کرنے والے لوگ کرتے ہیں۔ وہ باری تعالیٰ سے اسمائے حسنیٰ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حیّ ہے نہ میت، عالم ہے نہ جاہل، قادر ہے نہ عاجز اور موجود ہے نہ معدوم۔ چنانچہ یہ لوگ اور ان جیسے جتنے بھی لوگ ہیں وہ اس بات کی نفی کرتے ہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اسما حقیقتاً ہوں۔ اس کے بعد ان میں سے بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ اسما مجاز ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ اسما بعض مخلوقات کے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے لیے یہ حقیقت ہیں نہ مجاز۔ چنانچہ اہلِ اسلام ان لوگوں کو ملحد کہتے ہیں، کیوں کہ یہ لوگ اسمائے الٰہی اور آیاتِ الٰہی میں الحاد کا مظاہرہ کرتے ہیں، جب کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا ۪ وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ اَسْمَآىِٕهٖ ۭ ﴾ [الأعراف: ۱۸۰]

''اور سب سے اچھے نام اللہ ہی کے ہیں، سو اسے ان کے ساتھ پکارو اور ان لوگوں کو چھوڑ دو جو اس کے ناموں کے بارے میں سیدھے راستے سے ہٹتے ہیں۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ اٰيٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا ۭ ﴾ [حمٓ السجدة: ٤٠]

''بے شک وہ لوگ جو ہماری آیات کے بارے میں ٹیڑھے چلتے ہیں، وہ ہم پر مخفی نہیں رہتے۔''

یہ لوگ ان مشرکین سے بھی بدتر ہیں جن کے حق میں یہ فرمانِ باری تعالیٰ نازل ہوا:

﴿ وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوْا وَمَا الرَّحْمٰنُ ۤ اَنَسْجُدُ لِمَا تَاْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُوْرًا ﴾

[الفرقان: ٦٠]

''اور جب ان سے کہا جاتا ہے رحمان کو سجدہ کرو تو کہتے ہیں اور رحمان کیا چیز ہے؟ کیا ہم اسے سجدہ کریں جس کے لیے تو ہمیں حکم دیتا ہے اور یہ بات انھیں بدکنے میں بڑھا دیتی ہے۔''

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ كَذٰلِكَ اَرْسَلْنٰكَ فِيْٓ اُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَآ اُمَمٌ لِّتَتْلُوَا۟ عَلَيْهِمُ الَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُوْنَ بِالرَّحْمٰنِ ۭ قُلْ هُوَ رَبِّيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاِلَيْهِ مَتَابِ ﴾ [الرعد: ۳۰]

''اور اس طرح ہم نے تجھے ایسی امت میں بھیجا جس سے پہلے کئی امتیں گزر چکیں، تاکہ تو انھیں وہ وحی پڑھ کر سنائے جو ہم نے تیری طرف بھیجی ہے، اس حال میں کہ وہ اس بے حد مہربان سے کفر کر

رہے ہیں۔ کہہ دے وہی میرا رب ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، اسی پر میں نے بھروسا کیا اور اسی کی طرف میرا لوٹنا ہے۔‘‘

کیوں کہ یہ مشرک تو صرف اسمِ رحمان انکار کرتے تھے، اس کے اسما و صفات کا انکار نہیں کرتے تھے، لہٰذا (اسما وصفات کے منکر) یہ لوگ یہود و نصاریٰ سے بھی بڑے کافر ہیں۔

اگر اللہ تعالیٰ کے اسما و صفات مجاز ہوتے تو اطلاق کے وقت ان کی نفی صحیح ہوتی اور ایسے کہنا صحیح ہوتا کہ اللہ تعالیٰ حیّ ہے نہ علیم، وہ قدیر ہے نہ سمیع و بصیر، وہ ان سے محبت کرنے والا ہے اور نہ وہ اس سے محبت کرنے والے ہیں، نہ ہی وہ عرش پر مستوی ہے اور نہ اس قسم کی کوئی اور صفت ہے، جب کہ دینِ اسلام سے لازمی طور پر یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے جن اسمائے حسنیٰ اور جن صفات کو ثابت کیا ہے ان میں سے کسی پر نفی کا اطلاق کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ یہ نفی تو خالق کا انکار اور اس کی معدومات کے ساتھ مماثلت دینے کے برابر ہے۔

ابو عمرو بن عبدالبر نے کہا ہے: قرآن و سنت میں وارد ہونے والی تمام صفات کا اقرار کرنے پر اہلِ سنت کا اجماع ہے۔ نیز وہ ان پر ایمان رکھتے ہیں، ان کو حقیقت پر محمول کرتے ہیں نہ کہ مجاز پر۔ ہاں اتنی بات ہے کہ وہ ان میں سے کسی کی کیفیت معلوم کرنے کے درپے ہیں اور نہ ہی وہ اس میں کسی محصور صفت کو محدود کرتے ہیں۔

رہے جہمیہ، معتزلہ اور خوارج کے اہلِ بدعت تو وہ صفات کا انکار کرتے ہیں اور ان کو حقیقت پر محمول نہیں کرتے، بلکہ وہ اس بات کا گمان کرتے ہیں کہ ان صفات کا اقرار کرنے والا مشبہ ہے، جب کہ یہ خود ان صفات کا اقرار کرنے والے کے ہاں معبود کی نفی کرنے والے ہیں، مگر حق تو ان لوگوں کے ساتھ ہے جو اس کے قائل ہیں جس پر کتاب و سنت ناطق ہے اور وہ ائمۂ جماعت ہیں۔ ابن عبدالبر نے اس کو معتزلہ اور ان جیسے لوگوں سے بعض منفی صفات میں حکایت کیا ہے، لیکن وہ اسما و صفات میں سے جس کا اثبات کرتے ہیں، مثلاً: حيّ، علیم، قدیر اور متکلم تو وہ ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ صفات حقیقتاً ہیں۔ جس کسی نے بھی حقیقتاً ان اسما و صفات میں سے کسی کا انکار کیا تو مسمائے حقیقت سے اپنی جہالت کی بنا پر یا اپنے کفر اور رب العالمین کے ساتھ مستحقہ صفات کے لیے اپنی تعطیل کی بنا پر کیا اور وہ اس طرح کہ وہ گمان کرتا ہے کہ ان صفات کا اطلاق مخلوق کی خالق کے ساتھ مماثلت کا تقاضا کرتا ہے۔

اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ یہ ایک باطل گمان ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ حقیقتاً موجود ہے اور بندہ بھی حقیقتاً موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ مقدس حقیقتاً ہے اور بندے کی بھی حقیقتاً ذات ہے، لیکن اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات مخلوقات کی طرح نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے حقیقتاً علم، سمع اور بصر ہے اور بندے کے لیے بھی حقیقتاً علم، سمع اور بصر ہے، لیکن اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا علم، سمع اور بصر بندے کے علم، سمع اور بصر کی مثل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے

حقیقتاً کلام ہے، مگر خالق کا کلام مخلوقات کے کلام کی طرح نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ حقیقتاً عرش پر مستوی ہے اور بندہ حقیقتاً کشتی پر مستوی ہے، لیکن خالق کا استوا مخلوق کے استوا کی طرح نہیں ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں ہے، بلکہ وہ ہر چیز سے غنی و بے پروا ہے وہ اپنی ہی قدرت کے ساتھ عرش کو اور عرش کو اٹھانے والوں کو اٹھانے والا ہے:

﴿ يُمْسِكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ اَنْ تَزُوْلَا ﴾ [الفاطر: ٤١]

''آسمانوں کو اور زمین کو تھامے رکھتا ہے، اس سے کہ وہ اپنی جگہ سے ہٹیں۔''

ہر وہ شخص جو یہ گمان کرتا ہے کہ ائمہ کا یہ قول: ''اللہ تعالیٰ عرش پر حقیقتاً مستوی ہے۔'' اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر مستوی ہونا بندے کے کشتی اور چارپائے پر مستوی ہونے کی مثل ہے تو اس پر یہ لازم آئے گا کہ قولِ ائمہ: ''اللہ تعالیٰ کا حقیقتاً علم ہے، حقیقتاً بصر ہے اور حقیقتاً کلام ہے۔'' اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم، سمع، بصر اور کلام مخلوقات کے علم، سمع، بصر اور کلام کی مانند ہو۔

حقیقت کا معنی و مفہوم:

حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے۔ کبھی اس سے مراد ''لفظ کا معنی موضوع لہ میں استعمال'' ہوتا ہے اور کبھی اس سے مراد لفظ مستعمل کا معنی موضوع لہ ہوتا ہے، اہلِ اصول کی اصطلاح میں حقیقت و مجاز عوارضِ الفاظ میں سے ہیں اور کبھی وہ ان کو عوارضِ معانی میں بھی استعمال کرتے ہیں، لیکن پہلا استعمال زیادہ مشہور ہے۔ یہ اسما و صفات اطلاق کے وقت اور اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کے وقت مخلوقات کے خصائص کے لیے وضع نہیں کیے گئے، لیکن اس وقت جب ان کی نسبت مخلوقات کی طرف ہو۔ (تو وہ مخلوقات کے خصائص کے لیے وضع ہوتے ہیں) چنانچہ اسمِ علم مطلقاً بھی استعمال ہوتا ہے اور بندے کی طرف مضاف ہو کر بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِالْقِسْطِ ﴾ [آل عمران: ١٨]

''اور اللہ نے گواہی دی کہ بے شک حقیقت یہ ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، اس حال میں کہ وہ انصاف پر قائم ہے۔''

اور اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہو کر بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ارشادِ الٰہی ہے:

﴿ وَلَا يُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖۤ اِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]

''اور وہ اس کے علم میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کرتے مگر جتنا وہ چاہے۔''

جب علم مخلوق کی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس میں خالق سبحانہ و تعالیٰ کے علم کا داخل ہونا درست نہیں ہے، درآنحالیکہ مخلوق کا علم خالق کے علم کی طرح نہیں ہے اور جب اس علم کی نسبت خالق کی طرف ہو، جیسے اس کا فرمان

ہے: ﴿ اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ ﴾ [النساء: ١٦٦] ''اس نے اسے اپنے علم سے نازل کیا ہے۔'' تو اس میں مخلوقات کے علم کا شامل ہونا درست نہیں ہے، درآنحالیکہ اس (خالق) کا علم ان (مخلوق) کے علم کی طرح نہیں ہے۔ جب علم کا استعمال مطلقاً ہوتا ہے تو اس کی تقسیم ممکن ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ علم دو قسم کا ہے: ایک علمِ قدیم اور دوسرا علمِ محدث۔ چنانچہ لفظ علم ان دونوں میں عام ہے اور بطریقِ حقیقت دونوں کو متناول ہے۔

اسی طرح جب وہ کہتے ہیں کہ وجود قدیم اور محدث کی طرف تقسیم ہوتا ہے اور اسی طرح جب وہ کہتے ہیں کہ استوا، استوائے خالق اور استوائے مخلوق کی طرف تقسیم ہوتا ہے یا ارادہ، رحمت اور محبت اللہ تعالیٰ کے ارادے، رحمت اور محبت کی طرف اور بندے کے ارادے، رحمت اور محبت کی طرف تقسیم ہوتے ہیں۔ چنانچہ یہ گمان کرنا کہ حقیقت بندے کی مخلوقہ ومحدثہ صفت کو متناول ہے نہ کہ خالق کی صفت کو، انتہائی جہالت کا نتیجہ ہے، کیوں کہ ان اسمائے حسنیٰ کے ساتھ خالق کی صفت اکمل، اتم اور احق ہے۔ لہٰذا بندے کی صفت اور رب تعالیٰ کی صفت کے درمیان کوئی نسبت نہیں ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات اور بندے کی ذات کے درمیان کوئی نسبت نہیں ہے، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

چہ دعویٰ ذرہ را با عینِ خورشید چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک

''ذرے کا عینِ خورشید کے ساتھ کیا دعویٰ ہے اور خاک کی عالمِ پاک کے ساتھ کیا نسبت ہے؟''

چنانچہ بندہ اسمائے حسنیٰ کا حقیقتاً مستحق کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ تو عالم، قدیر، سمیع اور بصیر کہے جانے کا مستحق ہو اور رب تعالیٰ اس کا صرف مجازاً مستحق ہو۔

یہ بات معلوم ہے کہ ہر وہ کمال جو مخلوق کو حاصل ہے وہ رب سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے ہے: ﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى ﴾ [الروم: ٢٧] تو ہر وہ کمال جو مخلوق کو حاصل ہے خالق اس کا زیادہ مستحق ہے اور ہر وہ نقص جس سے مخلوق منزہ اور پاک ہے تو خالق اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ وہ اس سے مبرا اور پاک ہو۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لیے سب سے اونچی مثال ہے، اس کو مخلوق کے ساتھ قیاس نہیں کیا جاتا، نہ اس کی مخلوق کے ساتھ مماثلت ہے اور نہ اس کے لیے مثالیں ہی بیان کی جاتی ہیں۔ چنانچہ خالق ومخلوق مثل اور قیاس میں اس طرح مشترک نہیں ہو سکتے کہ ان کے افراد مستوی ہوں، بلکہ اس نے اپنے بارے میں خود کہا ہے:

﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ﴾ [الروم: ٢٧]

''اور آسمانوں اور زمین میں سب سے اونچی شان اسی کی ہے۔''

بعض لوگوں نے ان اسما کا نام ''اسمائے مشلکہ'' رکھا ہے، کیوں کہ ان کا معنی ان کے دو محل میں سے ایک محل میں دوسرے محل کی نسبت اکمل واتم ہے، اس لیے کہ واجب کے ساتھ وجود ممکن کے ساتھ وجود سے زیادہ مستحق ہے،

اولے کی سفیدی ہاتھی دانت کی سفیدی سے احق ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے اسما وصفات اسی باب سے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی کو ان سے اس طرح متصف کیا جاتا ہے کہ وہ مخلوقات میں سے کسی کے ساتھ مماثل نہیں ہوتا، اگرچہ ان کے دونوں مسمی کے درمیان قدرِ مشترک ہے۔ یہی قدرِ مشترک اطلاق کے وقت لفظ کا مسمی ہے۔ جب اس کو دو محل میں سے کسی ایک کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو وہ اس کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے۔ جب لوگ وجود، ماہیت اور ذات کا لفظ بولتے ہیں تو یہ اسم خالق ومخلوق دونوں کو متناول ہوتا ہے، اگرچہ خالق اس اسم کا مخلوق کی نسبت زیادہ مستحق ہوتا ہے اور یہ اسم ان دونوں میں حقیقت ہے۔ جب وہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ کا وجود، اس کی ماہیت اور اس کی ذات تو یہ اسم اللہ کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے اور اس مسمی میں مخلوق کا دخول نہیں ہوتا ہے اور یہ صرف اکیلے اللہ کے لیے حقیقت ہوتا ہے اور جب وہ کہتے ہیں: بندے کا وجود، اس کی ماہیت اور اس کی ذات تو خالق اس مسمی میں داخل نہیں ہوتا اور یہ تنہا مخلوق کے لیے حقیقت ہوتا ہے۔ جاہل یہ گمان کرتا ہے کہ اسم حقیقت صرف تنہا مخلوق کو متناول ہے، مگر یہ ایک ایسی جہالت ہے جس کا فسادِ عقول، شرائع اور لغات میں لازمی طور پر معلوم ہے، کیوں کہ لازمی طور پر یہ معلوم ہے کہ دونوں موجود کے درمیان ایک قدرِ مشترک اور ایک قدرے ممیز ہے۔ اور ما بہ الاشتراک پر دلالت کرنے والا اکیلا ما بہ الامتیاز پر دلالت کرنے والا نہیں ہے۔ نیز دینِ اسلام سے لازمی طور پر یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اسمائے حسنیٰ کا مستحق ہے۔ بلاشبہہ اس نے اپنے بعض بندوں کو بعض ان اسما کے ساتھ موسوم کیا ہے، جس طرح اس نے اپنے بندوں کے سمیع، بصیر، حیّ، علیم، حکیم، رؤوف، رحیم، ملک، عزیز، مومن اور کریم وغیرہ نام رکھے ہیں۔ باوجود اس علم کے کہ اس میں اتفاق خالق کی مخلوق کے ساتھ مماثلت کا موجب نہیں ہے، بلکہ وہ اس پر دلالت کا موجب ہے کہ دونوں مسمی کے درمیان قدرِ مشترک ہے، باآنکہ ممیز فارق مشترک جامع سے بڑا ہوتا ہے۔

جہاں تک لغات کا تعلق ہے تو عرب، روم، فُرس، تُرک اور بربر وغیرہم تمام اہلِ لغات کی لغت میں یہ قسم واقع ہوتی ہے اور وہ تمام امتوں کی لغات میں حقیقت ہے، بلکہ وہ یہ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی نسبت قادر فاعل ہونے کا زیادہ مستحق ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے اسم رب قادر کا استحقاق ایک حقیقت ہے جو بندے کے اس کے استحقاق سے بڑی ہے۔

لوگوں کا یہ کہنا کہ دو مسمی کے درمیان قدرِ مشترک ہے، اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ ذہنوں سے خارج خالق ومخلوق کے درمیان ایک مشترک امر رہا ہے، کیوں کہ خارج میں مخلوق اور مخلوق کے درمیان کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو تو خالق ومخلوق کے درمیان کیسے ہو سکتی ہے۔ یہ تو ہم یونانی اہلِ منطق اور ان کے متبعین کا ہے، حتی کہ ان کا گمان یہ ہے کہ خارج میں اعیانِ محسوسہ کے درمیان مطلق ومشترک ماہیات ہیں۔ پھر ان

میں سے بعض وہ ہیں جو اعیان سے ان کی تجرید (یعنی ان کو خالی) کرتے ہیں، جیسے افلاطون ہے۔ ان میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ اعیان سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ یہ کہنے والے ارسطو، ابن سینا اور ان جیسے دوسرے لوگ ہیں۔ ہم نے کسی اور جگہ اس پر تفصیلی کلام کیا ہے۔ وہاں پر یہ واضح کیا گیا ہے کہ منطق اور الہیات کے بارے میں ان کے متبعین کس قسم کی گمراہی میں مبتلا ہوئے ہیں، حتیٰ کہ نظار کے ایک گروہ نے یہ گمان کیا ہے کہ جب ہم کہیں کہ بلاشبہ رب تعالیٰ کا وجود اس کی عین ماہیت ہے، جیسا کہ اہلِ اثبات اور متکلمینِ اہلِ صفات، جیسے: ابن کلاب اور اشعری وغیرہما ہیں، کا قول ہے، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اشتراکِ لفظی کے ساتھ لفظِ وجود ان دونوں پر بولا جائے، جیسا کہ ابو عبداللہ رازی نے اشعری اور ابو الحسین بصری وغیرہ سے اس کو ذکر کیا ہے، جب کہ یہ ان دونوں کا مذہب نہیں ہے، بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ لفظِ وجود تواطی کے ساتھ مقول ہے اور قدیم و محدث کی طرف ان کے اس قول کے ساتھ تقسیم ہوتا ہے کہ رب تعالیٰ کا وجود اس کی عین ماہیت ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک لفظِ وجود لفظِ ماہیت و ذات کی طرح ہے اور جس طرح ماہیت و ذات قدیم و محدث کی طرف تقسیم ہوتے ہیں اور رب تعالیٰ کی ماہیت اس کی عین ذات ہے اور ماہیتِ عبد عین ذاتِ عبد ہے، اسی طرح وجود بھی قدیم و محدث کی طرف تقسیم ہوتا ہے اور رب تعالیٰ کا وجود عین ذاتِ رب ہے اور کسی شے کی ذات اس شے کی ماہیت ہے۔ چنانچہ یہ لفظ متواطی الفاظ کی جنس سے ہوگا، لیکن مخصوص اضافت کے ساتھ جو دو مسمی میں سے کسی ایک کو خاص کرتی ہے، جب دو مسمی وجود، ذات اور ماہیت کے مسمی میں مشترک ہو جائیں تو خارج میں ان کے درمیان کوئی امرِ مشترک نہیں ہوتا جو ہر ایک کی خصوصیت پر زائد ہو، جیسا کہ ارسطو، ابن سینا، رازی اور ان جیسے لوگوں نے گمان کیا ہے، بلکہ خود خارج میں وجودِ مطلق، ماہیتِ مطلقہ اور ذاتِ مطلقہ نہیں ہے۔

رہا شرطِ اطلاق کے ساتھ مطلق تو ان لوگوں اور ان کے علاوہ دیگر لوگوں نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ وہ خارج میں موجود نہیں ہے۔ اس کے سوا نہیں ہے کہ وہ اس کو افلاطون اور اس کے متبعین سے ثابت کرتے ہیں اور یہ قول لازمی طور پر باطل ہے، لیکن شرط کے بغیر مطلق تو یہ گمان کیا جاتا ہے کہ یہ خارج میں ہے اور معین کا ایک جزو ہے، لیکن یہ غلط ہے، کیوں کہ خارج میں صرف معینات ہیں۔ خارج میں وہ مطلق نہیں ہے جو معین کا ایک جزو ہے، لیکن یہ لوگ جزو سے وہ چیز مراد لیتے ہیں جو موصوف کی صفتِ ذاتیہ ہو اور وہ اس بنا پر کہ موصوف ان صفات سے مرکب ہے جن کو اجزائے ذاتیہ کہتے ہیں۔ جس طرح وہ کہتے ہیں کہ انسان حیوان اور ناطق سے مرکب ہے یا حیوانیت اور ناطقیت سے اور یہ ترکیب ترکیبِ ذہنی ہے، چنانچہ ذہن میں موجود ماہیتِ مرکبہ انہی امور سے مرکب ہے اور یہ امور اس ماہیت کے اجزا ہیں۔

جہاں تک اس حقیقت کا تعلق ہے جو خارج میں موجود ہے تو وہ ان صفات کے ساتھ موصوف ہے، لیکن ان میں سے اکثر لوگوں پر وجودِ ذہنی، وجودِ خارجی کے ساتھ مشتبہ ہو گیا ہے۔ چنانچہ اس قسم کی غلطیاں فلسفیوں کے اقوال

میں بہت زیادہ واقع ہوئی ہیں۔ اوائل فلسفی، جیسے اصحاب فیثا غورث ہیں، خارج میں ایسے اعداد کے وجود کے قائل تھے جو معدودات سے مجرد اور خالی ہو، جب کہ اصحابِ افلاطون ان مثل افلاطونیہ کے وجود کے قائل ہیں جو خارج میں معینات سے ہٹ کر حقائق سے عبارت ہیں، مگر اصحابِ ارسطو نے ان دونوں پر زیادتی و اضافہ کیا ہے، لیکن انھوں نے معینات کے ساتھ مقارن ان حقائق کا خارج میں اثبات کیا ہے، جیسے انھوں نے جواہرِ عقلیہ کو ثابت کیا ہے اور وہ مجردات ہیں، جیسے: مادہ، ہیولیٰ، عقول اور نفوس ان میں سے بعض کے قول کے مطابق۔ اور تحقیق کی رو سے یہ سب ذہنوں میں ہیں نہ کہ اعیان میں۔ نیز ان کا ان مقومہٗ ماہیت ذاتی صفات، جن سے انواع ترکیب پاتی ہیں اور جن کا نام وہ اجناس وفصول رکھتے ہیں، کے درمیان اور لازمی ماہیت کی وہ عارضی صفات، جن کا وہ خواص اور اعراضِ عامہ نام رکھتے ہیں، کے درمیان فرق کرنا اسی باب سے تعلق رکھتا ہے اور انھی پانچ کو کلیات کا نام دیتے ہیں، جو کہ جنس، فصل، نوع، خاصہ اور عرضِ عام ہے۔ اسی سبب سے ان کی ''منطق'' اور ''الٰہیات'' میں وہ غلطی واقع ہوئی ہے، جس کے سبب بہت سے لوگ گمراہ ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ کسی اور جگہ میں ہم نے اس پر تنبیہ کی ہے جس کے بیان کی اس جگہ گنجایش نہیں ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک لفظ مرکب پانچ معانی پر بولا جاتا تھا:

① وجود و ماہیت کے مرکب پر۔ ② ذات وصفات کے مرکب پر۔

③ خاص و عام کے مرکب پر۔ ④ مادہ وصورت کے مرکب پر۔

⑤ جوہرِ فرد کے قائلین جواہرِ مفردہ سے ترکیب کو ثابت کرتے ہیں اور یہی پانچواں معنی ہے۔

محقق علما یہ جانتے ہیں کہ اس طرح کے معانی کو ترکیب کا نام دینا ایک اصطلاحی امر ہے اور وہ ایسا ذہنی امر ہے، جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے یا وہ ان متعدد صفات کی طرف عائد ہوتا ہے جو صفات موصوف کے ساتھ قائم ہیں اور یہی حق ہے، کیوں کہ اہلِ سنت و جماعت کا مذہب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے صفات کے اثبات کا مذہب ہے، بلکہ اس کی ذات کے لیے صفاتِ کمال لازم ہیں اور لازمۃ الذات صفاتِ کمال کے بغیر اس کی ذات پاک کا وجود ممتنع ہے، بلکہ ان تمام صفات سے عاری ذوات سے تحقق ذاتی ممتنع ہے۔ لہٰذا اس کے علاوہ کسی اور جگہ پر اس کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے۔

اس جگہ مقصود یہ ہے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ انسان ہے تو اس اشارے کا مشار الیہ وہی انسان کا مسمی ہوگا اور انسانِ مطلق اس کا جز نہیں ہے اور اس جگہ انسان تو صرف مقید ہے اور اس کا وجود مطلقاً ذہن میں ہے نہ کہ خارج میں۔ اور جب یہ کہا جاتا ہے: ''هذا مثل هذا في الانسانية'' تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ ان دونوں کے درمیان انسانیت میں تشابہ ہے نہ یہ کہ اعیان میں کوئی چیز موجود ہے جو ان دونوں کے مابین مشترک ہے۔ فليتدبر اللبيب

هذا فإنه يحل شبهات كثيرة.

ہر وہ شخص جو اس جگہ پر مذکورہ بحث کو سمجھ لے گا اس پر اس شخص کی غلطی واضح ہو جائے گی جو ان اسما کو اشتراکِ لفظی کے ساتھ مقول کہتا ہے نہ کہ اشتراکِ معنوی کے ساتھ۔ نیز اس پر ایسے شخص کی بھی غلطی واضح ہو جائے گی جو اسمائے الٰہی کو معانی پر دلالت نہ کرنے والے محض اعلام ہی شمار کرتا ہے۔ اس شخص کی غلطی بھی واضح ہو جائے گی جو اللہ تعالیٰ یا اس کی مخلوق کے حق میں اسما کو مجاز قرار دیتا ہے۔ نیز اس شخص کی بھی غلطی واضح ہو جائے گی جو یہ گمان کرتا ہے کہ خارج میں کچھ مطلق حقائق ہیں جو ان اعیان میں مشترک ہیں۔ مذکورہ بالا بحث کا مطالعہ کرنے والے قاری کو یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ ہر وہ چیز جس کا اللہ تعالیٰ اپنے نفس کے لیے مستحق ہے، اس کا غیر کسی بھی لحاظ سے اس میں شرکت نہیں رکھتا ہے اور نہ ہی مخلوقات کی کوئی چیز صفاتِ باری تعالیٰ میں کسی چیز کے ساتھ مماثلت رکھتی ہے۔

جہاں تک مخلوق کا تعلق ہے تو صفات میں اس کا غیر اس کا مماثل ہوتا ہے، لیکن یہ شرکت اس کے غیر مستحق کے اندر نہیں ہوتی ہے اور اس پر اور اس پر بولے جانے والے اسمائے متواطیہ اس میں اور اس میں حقیقت ہیں۔ جب وہ ان ہر دو کے لیے عام ہوں گی تو وہ دونوں کو متناول ہوں گی اور اگر وہ مطلق ہوں تو ان دونوں کا تصور ان دونوں کے اشتراک سے مانع نہیں ہوگا اور اگر یہ مقید ہوں تو اپنے محل کے ساتھ مختص ہوں گے۔

چنانچہ جب وہ کہتے ہیں: اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا وجود، اللہ تعالیٰ کی ذات، اللہ تعالیٰ کا علم، اللہ تعالیٰ کی قدرت، اللہ تعالیٰ کا سمع، اللہ تعالیٰ کا بصر، اللہ تعالیٰ کا کلام، اللہ تعالیٰ کی رحمت، اللہ تعالیٰ کا غضب، اللہ تعالیٰ کا استوا، اللہ تعالیٰ کا نزول، اللہ تعالیٰ کی محبت، اللہ تعالیٰ کا ارادہ اور اسی طرح اس کی دیگر صفات تو یہ تمام اسما اللہ تعالیٰ کے لیے حقیقت ہوں گے، بغیر اس کے کہ مخلوقات میں سے کوئی چیز اس میں شامل ہو یا مخلوقات میں سے کوئی چیز اس کے مماثل ہو۔ جب وہ یہ کہتے ہیں: بندے کا وجود، اس کی ذات، اس کی ماہیت، اس کا علم، اس کی قدرت، اس کا سمع، اس کی بصر، اس کا کلام، اس کا استوا اور اس کا نزول تو یہ سب صفات بندے کی حقیقت ہوں گی، بغیر اس کے کہ بندے کی صفات اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ مماثل ہوں۔

بلکہ اس سے بھی زیادہ بلیغ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ جنت میں کھانے، مشروبات، لباس، شادیاں اور رہایش گاہیں ہیں، جیسا کہ اس نے اپنی کتابِ عزیز میں ذکر فرمایا ہے، چنانچہ اس نے ذکر کیا ہے کہ جنت میں، دودھ، شہد، شراب، گوشت، ریشمی لباس، سونا اور چاندی، حور و قصور اور دیگر چیزیں ہوں گی۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

"ليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء"[1]

---

[1] تفسير ابن كثير (۵۰۳/۷)

''آخرت میں جو چیزیں ہیں، دنیا میں صرف ان کے نام ہی ہیں (جب کہ حقائق کچھ اور ہیں)۔''

لہٰذا جنت کے یہ حقائق ان حقائق کے مماثل ہرگز نہیں ہیں، اگرچہ بعض وجوہ سے یہ دنیوی حقائق ان اخروی حقائق کے مشابہ ہیں، دو اسم حقیقتاً دونوں کو متناول ہیں۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ خالق مخلوق کی مشابہت سے اور مخلوق کی مخلوق کے ساتھ مشابہت سے بہت دور ہے۔ لہٰذا اس قسم کا گمان کس طرح جائز ہوسکتا ہے کہ وہ اسما و صفات جو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ثابت کیے ہیں وہ مخلوقات کے مماثل ہیں یا حقیقت نہیں ہیں۔ هل يكون أحد أحق بهذه الأسماء الحسنٰى والصفات العليا من رب السماوات والأرض.

باوجود مخلوقات کے لیے ان اسما و صفات کی مباینت ہر مخلوق کی دیگر مخلوق کے لیے مباینت سے زیادہ بڑی ہے، جاہل لوگ اس قول سے گمراہ ہو جاتے ہیں کہ عرب لوگوں نے لفظِ استوا انسان کے چارپائی اور کشتی پر استوا یا کشتیِ (نوح) کے جودی پہاڑ پر استوا اور اسی طرح بعض مخلوقات کے استوا کے لیے وضع کیا ہے۔ یہ اس قائل کے قول کی مانند ہوگا کہ سمع، بصر اور کلام کا لفظ آنکھ کی پتلی اور سیاہی، پلکوں، کانوں کے سوراخوں، کانوں اور زبان کے محل کے لیے موضوع ہیں یا علم، رحمت اور ارادے کی وضع گوشت کے ٹکڑے اور دل کے محل کے لیے ہے۔ مگر یہ سب جہالت ہے، کیوں کہ عربوں نے انسان کے لیے وہ چیزیں وضع کی ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہیں۔

لہٰذا جب وہ یہ کہتے ہیں: بندے کا سمع، اس کی بصر، اس کا کلام، اس کا علم، اس کا ارادہ اور اس کی رحمت، یعنی اس کی وہ صفات جو اس کے ساتھ مختص ہیں، تو وہ بندے کے خصائص کو متناول ہوں گی اور جب وہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ کا سمع، اس کی بصر، اس کا کلام، اس کا علم، اس کا ارادہ اور اس کی رحمت تو یہ رب تعالیٰ کے خصائص کو متناول ہوگا، مخلوقات کے خصائص میں سے کوئی چیز اس میں داخل نہ ہوگی۔ اسی طرح جب وہ کہتے ہیں: استواء الرب، تو یہ استوا اللہ تعالیٰ کی طرف اسی طرح مضاف ہے جس طرح علم، سمع اور بصر اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہوتے ہیں، اس کا مخلوقات کے خصائص میں سے کسی چیز کو متناول ہونا جائز نہیں ہوگا۔ چنانچہ ہر وہ شخص جو یہ گمان کرتا ہے کہ یہ استوا جب حقیقت ہوگا، یہ علم جب حقیقت ہوگا اور یہ سمع و بصر جب حقائق ہوں گے تو یہ صفاتِ مخلوقات میں سے کسی چیز کو متناول ہوں گے تو یہ شخص الفاظ کے دلالات اور حقیقت و مجاز کی معرفت سے جاہل ہے۔ اس طرح کے جاہل لوگ اپنے فہم کی ابتدا میں خالق کی صفات کو مخلوق کی صفات کے مماثل بنا لیتے ہیں، اس کے بعد ان کی نفی کرتے ہیں اور ان کی تعطیل کرتے ہیں اور اس سے وہی چیز سمجھتے ہیں جو مخلوق کے ساتھ مختص ہے۔ پھر اس مضمون کی نفی کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ جن خصائص و صفات کا مستحق ہے اس کے منکر بن جاتے ہیں۔ اسما و آیاتِ الٰہی سے الحاد کا مظاہرہ کرتے ہیں اور قیاسِ عقلی اور نصِ شرعی سے باہر نکل جاتے ہیں۔ اس طرح ان کے ہاتھ میں معقولِ صریح رہتا ہے اور نہ منقولِ صحیح۔

اس کے بعد ان کے لیے بعض ان اسما وصفات کا اثبات لازم ہو جاتا ہے جس کو اہلِ اثبات ثابت کرتے ہیں۔ جب وہ بعض اسما وصفات کا اثبات اور بعض کی نفی کرتے ہیں تو ان سے کہنا چاہیے کہ تمھارے مثبت اور تمھاری منفی میں فرق کیا ہے؟ کیوں یہ حقیقت ہوتے ہیں اور وہ نہیں ہوتے؟ چنانچہ وہ اس کا سرے سے جواب نہ دے پائیں گے تو اس طرح شرعاً اور عقلاً ان کی جہالت وگمراہی ظاہر ہو جائے گی۔

جب ہم انبیا ورسل ـعلی نبینا وعلیهم الصلاة والسلامـ کے ثابت کردہ اسما وصفات میں سے کسی چیز کی عام نفی کرنے والوں کے کلام پر غور وتدبر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ سبھی متناقض ہیں۔ یہ لوگ منفی کے لیے ویسے ہی احتجاج کرتے ہیں جس طرح مثبت کی نفی کرنے والا کرتا ہے، چنانچہ ان پر دو امر میں سے کوئی امر لازم ہو جاتا ہے:

① یا دونوں امر کا اثبات کریں۔ ② یا دونوں کی نفی کر دیں۔

جب وہ ان دونوں کی نفی کرتے ہیں تو ان پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ وجودِ واجب اور عدمِ وجودِ واجب دونوں کے قائل ہوں۔ چنانچہ قرامطہ اور متفلسفہ ان غالی قسم کے نفی کرنے والے ملحدوں کی یہی انتہا ہے، کیوں کہ جب وہ دو نقیضوں کی نفی کرتے ہیں تو وہ دو وجہ سے متناقض ہو جاتے ہیں:

① ایک تو اس لحاظ سے کہ وہ دونوں نقیضوں کا سلب کرتے ہیں، جب کہ نقیضوں کا حال یہ ہے کہ جس طرح وہ دونوں نقیضیں جمع نہیں ہو سکتیں، اسی طرح وہ دونوں مرتفع اور سلب بھی نہیں ہو سکتیں۔

② دوسرے اس جہت سے کہ جب وہ اس سے دونوں نقیضوں کو سلب کر لیتے ہیں تو لازم ٹھہرتا ہے کہ وہ اس کو تصور ظاہر کریں اور اس کو تصور سے تعبیر کریں، کیوں کہ تصدیق سے پہلے تصور ہوتا ہے۔ جب وہ تصور کرتے ہیں اور اس کی تعبیر ظاہر کرتے ہیں، جیسے ان کا یہ قول: "الثابت" أو "الواجب".

یا وہ جو کچھ بھی کہتے ہیں اس میں اسی طرح قدرِ مشترک کا اثبات لازم آتا ہے جس طرح منفی میں لازم آتا ہے اور ان کے اس قول، کہ اسمائے الٰہی صرف اشتراکِ لفظی کے ساتھ مقول ہیں، کے ہوتے ہوئے اس سے کسی چیز کا متصور ہونا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ اشتراکِ لفظی کے ساتھ دو مشترک لفظوں کو، جیسے: لفظ مشتری ستارے اور خریدار پر بولا جاتا ہے، اور لفظ سہیل ستارے اور ابن عمرو پر بولا جاتا ہے، جب سننے والا بولنے والے سے سنے گا کہ وہ کہتا ہے: "جاءني سهيل بن عمرو وهذا هو المشتري لهذا السلعة" تو ان لفظوں (سہیل اور مشتری) سے ستارہ ہرگز نہیں سمجھے گا، مگر وہ شخص جو ستارے کو جانتا ہے کہ یہ لفظ اس کے لیے موضوع ہے۔

لہٰذا جب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اسما ان اسمائے متواطیہ سے نہیں ہوں گے تو اس کے بندے اس کے اسما سے صرف وہی چیز سمجھیں گے جو اس کی ذات کے ساتھ مختص ہے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ انھوں نے اس کی

ذات کے مخصص کو نہیں پہچانا ہے، تو گویا وہ کسی بھی چیز کو نہیں پہچانتے ہیں۔

پھر یہ کہ وجود کے قدیم و محدث کی طرف تقسیم ہونے اور اس طرح کی دیگر چیزوں کا علم ضروری علم ہے اور اس میں قادح سوفسطائی ہے۔ اسی طرح اس معنی کا علم کہ ہر دو اسموں کے درمیان قدرِ مشترک ہے، ضروری ہے۔ جب بھی یہ کہا جاتا ہے کہ لفظ ہر دو کے لیے حقیقت ہے تو یہ اس بات کا محتاج نہیں ہوتا کہ اہلِ لغت نے لفظ کے ساتھ مطلقاً کلام کیا ہوتا کہ وہ اس کو معنیٰ مطلق مشترک سے تعبیر کریں، کیوں کہ وہ معانی جو صرف اپنے غیر کی طرف ہی مضاف ہوتے ہیں، مثلاً: حیات، علم، قدرت، استوا، ہاتھ اور اس کے علاوہ جو معنیٰ ایسی صفت ہوتا ہے جو اپنے غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے یا وہ ایسا جسم ہوتا ہے جو اپنے غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وہ بھی اس طرح کہ وہ خارج میں اپنے محل سے مجرد ہو کر نہیں پایا جاتا۔

لیکن جب اہلِ نظر نے معانیِ کلیہ مطلقہ کی تجرید کا ارادہ کیا تو ان معانی کو کلیہ مطلقہ الفاظ کے ذریعے تعبیر کیا۔ اہلِ لغت اپنے ابتدائے خطاب میں مثلاً یوں کہتے ہیں: ”جاء زيد و هذا وجه زيد“ اور وہ اس کے ذریعے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کے ساتھ آنا اور چہرہ قائم ہے اور مخاطب اس کو سمجھ لیتا ہے۔ پھر وہ دوبارہ کہتے ہیں: ”جاء عمرو ورأيت وجه عمرو وجاء الفرس ورأيت وجه الفرس“ سننے والا سمجھ جاتا ہے کہ اس کے اور اس کے درمیان ایک قدرِ مشترک ہے اور ایک قدرِ ممیّز ہے اور عمرو کے لیے آنا اور چہرہ ثابت ہے۔ اس کی نسبت اس کی طرف ویسی ہی ہے جس طرح زید کے آنے اور چہرے کی نسبت زید کی طرف ہے۔ تو جب یہ معلوم ہو گیا کہ عمرو زید کی طرح ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ عمرو کا آنا زید کے آنے کی طرح ہے اور اس کا چہرہ اس کے چہرے کی طرح ہے۔ اور جب یہ معلوم ہو گیا کہ گھوڑا زید کی مانند نہیں ہے، بلکہ بعض وجوہ سے اس کے مشابہ ہے تو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس (گھوڑے) کا آنا اور اس کا چہرہ زید کے آنے اور اس کے چہرے کی طرح نہیں ہے، بلکہ بعض وجوہ میں وہ اس کے ساتھ مشابہ ہے۔

اسی طرح جب کہا جاتا ہے: ”جاءت الملائكة ورأيت الأنبياء ووجوه الأنبياء“ تو اس سے معلوم ہوا کہ فرشتے آتے ہیں اور ان کے چہرے ہیں، فرشتوں کی طرف آنے اور چہروں کی نسبت انسان کی طرف آنے اور چہرے کی نسبت کی طرح ہے۔ پھر اس کی حقیقت کی معرفت اس کی فرشتوں کی حقیقت کی معرفت کے تابع ہے۔ چنانچہ اگر وہ ان کو صرف مجملاً ہی پہچانتا ہے اور وہ ان کی کیفیت کا تصور نہیں کرتا ہے تو وہ ان کے آنے اور ان کے چہروں کی معرفت کے بارے میں بھی ایسے ہی ہو گا کہ وہ ان کو صرف مجملاً ہی پہچانتا ہے اور ان کی کیفیت کا تصور نہیں کرتا ہے۔ اسی طرح جب کہا جاتا ہے: ”جاءت الجن“ یا ”إن من الناس من رأى وجوه الجن“ تو ان تمام جگہوں میں لفظ اپنے معانی پر حقیقت کے طریق سے دلالت کرتا ہے، بلکہ اگر کہا جائے کہ فرشتے کی حقیقت اور اس کی

ماہیت جن کی حقیقت اور اس کی ماہیت کی طرح نہیں ہے تو حقیقت و ماہیت کا لفظ ان دونوں معنوں میں حقیقت کے طور پر ہی استعمال ہو گا اور وہ اسمائے متواطیہ سے ہی ہو گا، باوجود اس کے کہ مسمیات میں نفیِ تماثل کی تصریح کر دی گئی ہے۔

اسی طرح جب کہا جاتا ہے کہ دنیا کی شراب آخرت کی شراب کی طرح نہیں ہے، دنیا کا سونا آخرت کے سونے کی طرح نہیں ہے، دنیا کا دودھ آخرت کے دودھ کی طرح نہیں ہے اور دنیا کا شہد آخرت کے شہد کی طرح نہیں ہے تو اس میں نفیِ تماثل کی صراحت کی گئی ہے، مگر اس کے باوجود ان (مذکوہ اشیا) کا اسم ان اشیا میں حقیقی طور پر مستعل ہے۔ چنانچہ اس باب میں نظائر بہت زیادہ ہیں۔ جیسے اگر کوئی کہے کہ یہ مخلوق اس مخلوق کی طرح نہیں ہے، یا کوئی کہے کہ یہ حیوان جو ناطق ہے یہ اس حیوان کی طرح نہیں ہے جو حیوان صامت ہے۔ یا یہ سفید رنگ اس کالے رنگ کی طرح نہیں ہے۔ یا وہ موجود جو خالق ہے وہ اس موجود کی طرح نہیں ہے جو مخلوق ہے اور اسی طرح کی دیگر مثالیں۔ تو یہ اسما ان ہر دو مسمی میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوں گے جن میں سے ہر دو کے درمیان نفیِ تماثل کی تصریح واقع ہو چکی ہے۔ اسمائے متواطیہ اسی بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ ہر دو مسمی کے درمیان ایک قدرِ مشترک ہو، اگرچہ وہ دو مسمی مختلف یا متضاد ہوں۔

جس شخص نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ کے اسما اور اس کی صفات جب حقیقت ہوں گے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ مخلوقات کے ساتھ مشابہ ہو جائیں، یا اس کی صفات ان (مخلوقات) کی صفات کی مانند ہو جائیں تو یہ شخص لوگوں میں سے سب سے زیادہ جاہل ہو گا۔ چنانچہ اس کا اول کلام سفسطہ (مغالطہ) ہے اور اس کا آخری کلام زندقہ ہے، کیوں کہ اس کا یہ گمان اللہ تعالیٰ کے تمام اسما اور اس کی صفات کی نفی کا تقاضا کرتا ہے اور زندقہ و الحاد کی یہی انتہا ہوتی ہے، اور اگر اس شخص نے ایک صفت اور دوسری صفت کے درمیان باوجود تساوی کے حقیقت و مجاز کے اسباب میں فرق کیا تو یہ گمان کرنے والا اپنی بات میں متناقض ہو گا، اپنے مذہب میں متہافت ہو گا اور اس شخص کے مشابہ ہو گا، جو کتاب کے کسی حصے پر ایمان لایا اور بعض کا انکار کیا۔

جب کوئی عقل مند فاضل ان امور پر غور وفکر کرے گا تو اس کے سامنے یہ واضح ہو گا کہ اس بارے میں سلف اور ائمہ کا مذہب انتہائی زیادہ سیدھا درست صحیح اور ٹھیک ہے، صریح معقول اور صحیح منقول کے تقاضے کے موافق ہے، جب کہ اس کی مخالفت کرنے والا، اپنے مختلف قول کے تناقض کے ساتھ جس سے وہی بہکایا جاتا ہے جو اس سے بہکا ہوا ہو، عقل و سمع کے موجب سے خارج ہو گا اور فطرت و شرع کا مخالف ہو گا۔ واللّٰه يتم نعمته علينا وعلى سائر إخواننا المسلمين المؤمنين ويجمع لنا ولهم خير الدنيا والآخرة.

رہا سائل کا یہ سوال کہ آیا لازمِ مذہب، مذہب ہوتا ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں درست بات یہ ہے کہ مذہبِ انسان کا لازم مذہبِ انسان نہیں ہے، اگر اس نے اس کا التزام نہ کیا ہو، بلکہ اس کا انکار اور اس کی نفی کرنے کی

صورت میں لازمِ مذہب کی اس کی طرف اضافت کرنا اس پر جھوٹ بولنا ہے، بلکہ یہ اس کے فسادِ قول اور اس کے ان لوازم کا التزام کیے بغیر جو کفر اور محال کے قبیل سے ہیں، مقال میں اس کے تناقض پر دلالت کرتا ہے۔ اور ایسے لوگ بہت زیادہ ہیں جو اس پر کلام کرتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے ایسے اقوال کے ساتھ اس پر کلام کیا ہے، جن اقوال پر دیگر اقوال لازم آتے ہیں جن کے بارے میں وہ جانتے ہوتے ہیں کہ وہ ان اقوال کو مستلزم نہیں ہیں، لیکن وہ نہیں جانتے کہ وہ اقوال ان کے حال کے لازم ہیں۔ اگر لازمِ مذہب مذہب ہوتا تو اس سے ہر اس شخص کی تکفیر لازم آتی جو استوا یا اس کے علاوہ دیگر صفات کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ مجاز ہے حقیقت نہیں ہے، کیوں کہ اس قول کا لازم اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کے اسما و صفات میں سے کوئی بھی حقیقت نہ ہو۔ ہر وہ شخص جو دو اسموں کے درمیان قدرِ مشترک کا اثبات نہیں کرتا ہے، اس پر یہ لازم آتا ہے کہ دلوں میں اللہ تعالیٰ پر ایمان، اس کی معرفت اور اس کے اقرار میں سے کوئی بھی چیز ثابت نہ ہو، کیوں کہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کو دل ثابت کرتا ہے، مگر اس میں دوسرا اس کے نظیر و مقابل (یعنی نفی کی) بات کہہ سکتا ہے۔ ان لوگوں کے قول کا لازم غالی قسم کے ملاحدہ اور معطلین کے قول کو مستلزم ہے جو لوگ یہود و نصاریٰ سے بھی بڑے کافر ہیں۔

مگر ہم جانتے ہیں کہ لوازم کی نفی کرنے والے بہت سے لوگ اپنے ہی قول کو نہیں جانتے ہوتے، بلکہ ان میں سے اکثر اس وہم میں مبتلا ہیں کہ حقیقت تو صرف مخلوقات کے حقائق ہی ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ حقیقت و مجاز کے مسمی سے جاہل و ناواقف ہیں، ان کا قول لغت و شرع پر افترا بازی ہے، ورنہ کبھی وہ معنی جس کے ذریعے وہ نفیِ حقیقت کا قصد کرتے ہیں، وہ رب تعالیٰ کی صفات کی مخلوقات کی صفات سے مماثلت کی نفی ہوتی ہے۔ لہٰذا اس معنی کا قصد کرنے والے کو یہ کہا جا سکتا ہے کہ تو نے اس معنی کی نفی کر کے اچھا کیا ہے، لیکن تو نے اپنے اس گمان میں غلطی کی کہ یہ معنی اس چیز کی عین حقیقت ہے، جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو متصف کیا ہے۔ اس کا یہ کہنا اس شخص کے قول کی طرح ہے جو یہ کہتا ہے: بلاشبہہ اللہ تعالیٰ حقیقتاً سمیع نہیں ہے، حقیقتاً بصیر نہیں ہے اور حقیقتاً متکلم نہیں ہے، کیوں کہ ان صفات میں حقیقت وہی ہے جو مخلوقات کی سمع، بصر اور کلام سے معہود ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ و مبرا ہے۔ تو اس کو کہا جائے گا کہ تو نے اللہ تعالیٰ کو اس کی مخلوق کی مماثلت سے منزہ کر کے درست کام کیا ہے، لیکن تو نے اپنے اس گمان میں غلطی کی ہے کہ جب وہ حقیقتاً سمیع ہے، حقیقتاً بصیر ہے اور حقیقتاً متکلم ہے، تو یہ مخلوق کی مماثلت کو متضمن ہے۔

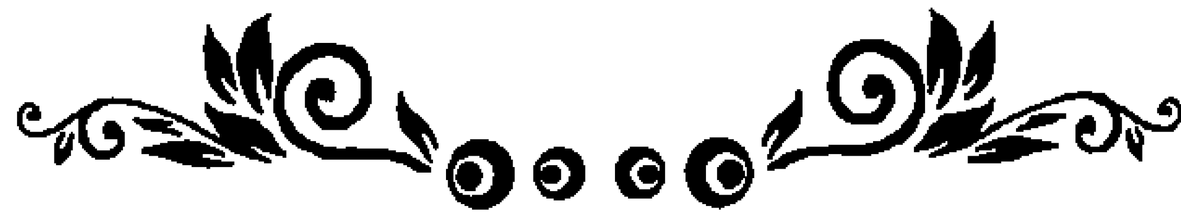
اسی طرح اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ جب ہم یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ حقیقتاً عرش پر مستوی ہے تو اس سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تجسیم لازم آتی ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ و مبرا ہے، اس کو یہ جواب دیا جائے گا کہ یہ معنی جس کو تو نے تجسیم کا نام دیا ہے اور اس کی نفی کی ہے، یہ تو تجھ پر اس وقت بھی لازم آتا ہے، جب تو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ

کا حقیقتاً علم ہے، حقیقتاً اس کی قدرت ہے، حقیقتاً اس کا سمع ہے، حقیقتاً اس کی بصر ہے اور حقیقتاً اس کا کلام ہے اور اسی طرح ان تمام صفات میں جن کو تو ثابت کرتا ہے ان پر بھی تجسیم لازم آتا ہے، کیوں کہ یہ صفات ہمارے حق میں وہ اعراض ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ لہٰذا جب تو ان صفات کو ثابت کرتا ہے، باوجود اس کے کہ تو اس تجسیم کی نفی کرتے ہوئے جو اس میں داخل ہے اس کو مخلوقات کی مماثلت سے منزہ کرتا ہے، تو اسی طرح کا قول صفتِ استوا کے بارے میں بغیر کسی فرق کے ہے۔

اگر وہ کہیں کہ اہلِ لغت نے ان الفاظ کو ایسی چیز کے لیے وضع کیا ہے جو مخلوقات کے لیے مختص ہے، لہٰذا اس کے غیر کے حق میں وہ حقیقت نہ ہوں گے تو ہم کہیں گے کہ مسلم و کافر امتوں کے اجماع کے ساتھ یہ غلطی ہے۔ نیز اہلِ لغات کے اجماع کے ساتھ بھی یہ خطا ہے، چہ جائیکہ اہلِ شرائع اور اہلِ دیانات کے اجماع کے ساتھ۔ یہ اس شخص کے قول کی طرح ہے جو یہ کہتا ہے: بلاشبہہ "وجہ" کا لفظ حقیقتاً انسان کے چہرے کے لیے استعمال ہوتا ہے نہ کہ حیوان، فرشتے اور جن کے چہرے کے لیے۔ یا لفظِ علم حقیقتاً انسان کے علم میں استعمال ہوتا ہے نہ کہ فرشتے اور جن وغیرہ کے علم کے لیے۔ جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ اہلِ لغت کے ہاں اسمائے صفات مضاف الیہ کے حسبِ حال ہوتے ہیں۔

قدرِ مشترک یہ ہے کہ ہر صفت کی اپنے موصوف کی طرف نسبت اس صفت کی اپنے دوسرے موصوف کی طرف نسبت کی طرح ہے۔ چنانچہ قدرِ مشترک وہی نسبت ہے، لہٰذا فرشتے اور جن کے علم کی نسبت اور ان کے چہروں کی ان کی طرف نسبت انسان کے علم اور چہرے کی انسان کی طرف نسبت کی طرح ہے۔ اسی طرح ساری صفات کا معاملہ ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم وعلمه أتم وأحكم.

ہم نے اس سوال کے جواب کو شیخ الاسلام احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام ابن تیمیہ الحرانی، أدخله الله برحمته في دار السلام، کے کلام سے اخذ کیا ہے۔[1]



[1] مجموع الفتاویٰ (۱۹۴/۵)

50

حمد، اصولِ ایمان، قبروں میں سوال، سید الاستغفار، توبہ، کسب اور دعا کا معنی ومفہوم

سوال حمد، اصولِ ایمان، قبروں میں بندوں سے سوال، سید الاستغفار، توبہ، کسب اور دعا کا معنی ومفہوم کیا ہے؟

جواب حمد وثنا اور مجد کا مفہوم یہ ہے کہ محبت، تعظیم اور اجلال کے ساتھ محمود کے لیے سارے اوصافِ کمال کو ثابت کیا جائے۔ لہٰذا علمِ حمد اعم معارف وعلوم ہے اور اللہ کے لیے صفاتِ کمال کے اثبات اور اس سے سلبِ نقائص کو مستلزم ہے۔ چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہر عیب ونقص سے منزہ اور پاک ہے۔ جب حمد کی یہ شان ہے تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس کو نمازوں اور خطبوں کی چابی اور حامدینِ امتِ محمدیہ مرحومہ کا شعار قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی محمد رسول اللہ ﷺ کا نام اسی حمد سے مشتق کیا ہے اور آپ ﷺ کو وہ سورۃ الحمد (سورت فاتحہ) عطا فرمائی ہے جو پہلے کے کسی نبی کو عطا نہیں فرمائی۔ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن آپ ﷺ کو "لواء الحمد" عطا فرمائے گا اور آدم علیہ السلام سے لے کر بعد میں آنے والے تمام انبیا و رسل اسی جھنڈے کے سائے میں ہوں گے، اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کی امت کو حمادین قرار دیا ہے اور آپ ﷺ کو وہ مقامِ محمود عطا کیا ہے کہ وہاں موجود تمام لوگ اس مقام کی وجہ سے آپ ﷺ کی تعریف کریں گے۔

آپ ﷺ کی امت اللہ تعالیٰ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور قیامت کے دن پر جس ایمان کی معرفت کی محتاج ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابِ عزیز میں اس کو بیان کر دیا ہے۔ یہی وہ ایمان کے اصولِ خمسہ ہیں کہ ان پر ایمان لائے بغیر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی ناراضی اور غصے اور اس کے عذاب سے نجات نہیں پا سکتا۔ چنانچہ یہ اصول اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں بیان ہوئے ہیں:

﴿وَمَنْ يَّكْفُرْ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓىِٕكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًاۢ بَعِيْدًا﴾

[النساء: ١٣٦]

"اور جو شخص اللہ کے ساتھ اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں اور یومِ آخرت

(کے ساتھ) کفر کرے تو یقیناً وہ گمراہ ہوا، بہت دور گمراہ ہونا۔''

حدیثِ جبریل میں ایمان کے بارے میں سوال کے جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا:

«أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»[1]

''(ایمان یہ ہے کہ) تو اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر اور قیامت پر ایمان لائے۔''

چنانچہ یہ وہ اصول ہیں جن پر انبیا و رسل نے اتفاق کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ پر جیسا ایمان لانے کا حق ہے وہ ایمان صرف وہی شخص لایا جس نے رسولوں کا اتباع کیا۔ رسولوں نے اپنی امتوں کو رب سبحانہ وتعالیٰ کی طرف پہنچانے والا راستہ بتلایا اور ان کو اس راہ سے آگاہ کیا اور یہ راستہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے اتباع، اس کے امر و نہی پر وقوف کرنے اور اس کے رسولوں کی مخالفت سے اجتناب کرنے کا راستہ ہے۔ اس موضوع پر بے شمار قرآنی نصوص پائی جاتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ان کی قبروں میں اور قیامت کے دن ان کے قبروں سے اٹھنے کے بعد اپنے رسولوں اور ان پر ایمان لانے کے بارے میں سوال کرے گا۔ ابو العالیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے:

"كلمتان يسأل عنهما الأولون والآخرون ما ذا كنتم تعبدون وما ذا أجبتم المرسلين"

''اول و آخر تمام لوگوں سے دو سوال کیے جائیں گے: تم عبادت کس کی کرتے تھے اور تم نے رسولوں کو کیا جواب دیا۔''

فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ فَلَنَسْـَٔلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ ﴾ [الأعراف: ٦]

''تو یقیناً ہم ان لوگوں سے ضرور پوچھیں گے جن کی طرف رسول بھیجے گئے اور یقیناً ہم رسولوں سے (بھی) ضرور پوچھیں گے۔''

چنانچہ حق سبحانہ وتعالیٰ رسولوں سے تبلیغ و رسالت اور امتوں سے ان پر ایمان لانے اور اطاعت بجا لانے کے بارے میں سوال کرے گا۔

ابو العالیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے:

"اجتمع إلي أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا يا أبا العالية! لا ترد بعملك غير الله فيجعل الله جزاءك إلى من عملت له، ولا تتكل على غير الله فيكلك إلى من اتكلت عليه"

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨، ٩، ١٠)

''رسول اللہ ﷺ کے اصحاب میرے پاس جمع ہوئے تو انھوں نے کہا: اے ابو العالیہ! اپنے عمل کو غیر اللہ کے لیے بجا نہ لا، ورنہ اللہ تعالیٰ تیرا بدلہ اسی کی طرف سونپ دے گا جس کے لیے تو نے عمل کیا۔ نیز غیر اللہ پر توکل مت کر، ورنہ اللہ تعالیٰ تجھے اسی کے سپرد کر دے گا، جس پر تو نے بھروسا کیا۔''

ابو العالیہ کے ذکر کردہ ان دو اصلِ اصیل پر دین کا اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سلوک کا دار و مدار ہے۔ وہ دو اصل ایک اخلاص اور دوسرا توکل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کتابِ عزیز کی کئی جگہوں میں ان دو اصلوں کو ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ سورت فاتحہ میں فرمایا: ﴿ اِيَّاكَ نَعۡبُدُ ﴾ یہ اخلاص کا بیان ہے اور ﴿ اِيَّاكَ نَسۡتَعِيۡنُ ﴾ یہ اس پر توکل کا بیان ہے۔ لہٰذا اخلاص و استعانت کو دو اصلِ موصل قرار دیا ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے فرمان:

﴿ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَاِلَيۡهِ مَتَابِ ﴾ [الرعد: ٣٠]

''اسی پر میں نے بھروسا کیا اور اسی کی طرف میرا لوٹنا ہے۔''

اور اس کے ارشاد:

﴿وَاذۡكُرِ اسۡمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلۡ اِلَيۡهِ تَبۡتِيۡلًا ۝ رَبُّ الۡمَشۡرِقِ وَالۡمَغۡرِبِ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَاتَّخِذۡهُ وَكِيۡلًا ﴾ [المزمل: ٨،٩]

''اور اپنے رب کا نام ذکر کر اور ہر طرف سے منقطع ہو کر اسی کی طرف متوجہ ہو جا۔ مشرق و مغرب کا رب ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، سو اس کو کارساز بنا لے۔''

میں اس اصول پر دلیل موجود ہے، کیوں کہ ﴿ تَبَتَّلۡ ﴾ کا معنی اللہ تعالیٰ کی طرف منقطع ہو جانا اور تنہا اس کی عبادت کرنا ہے، اس کو ''وکیل'' بنانے کا مطلب یہ ہے کہ اسی پر بھروسا کرنا اور اسی سے استعانت کرنا۔

رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

((سَيِّدُ الِاسۡتِغۡفَارِ أَنۡ يَّقُوۡلَ الۡعَبۡدُ: اَللّٰهُمَّ أَنۡتَ رَبِّيۡ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنۡتَ خَلَقۡتَنِيۡ وَأَنَا عَبۡدُكَ وَأَنَا عَلٰى عَهۡدِكَ وَوَعۡدِكَ مَا اسۡتَطَعۡتُ، أَعُوۡذُ بِكَ مِنۡ شَرِّ مَا صَنَعۡتُ، أَبُوۡءُ لَكَ بِنِعۡمَتِكَ عَلَيَّ وَأَبُوۡءُ بِذَنۡبِيۡ، فَاغۡفِرۡ لِيۡ فَإِنَّهُ لَا يَغۡفِرُ الذُّنُوۡبَ إِلَّا أَنۡتَ. مَنۡ قَالَهَا مِنَ النَّهَارِ مُوۡقِنًا بِهَا فَمَاتَ مِنۡ يَوۡمِهِ قَبۡلَ أَنۡ يُمۡسِيَ فَهُوَ مِنۡ أَهۡلِ الۡجَنَّةِ ... الحديث)) (رواه الإمام أحمد والبخاري وغيرهما على ما في منهج العمال وأمثاله من كتب الفن)[1]

''سید الاستغفار (یہ وظیفہ) ہے کہ بندہ کہے: ((اَللّٰهُمَّ أَنۡتَ رَبِّيۡ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنۡتَ خَلَقۡتَنِيۡ وَأَنَا

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩٤٧) مسند أحمد (١٢٤/٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٠٧٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٣٩٣) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٥٢٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٨٧٢)

عَبْدُكَ وَأَنَا عَلىٰ عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ، أَعُوْذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ، أَبُوْءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَأَبُوْءُ بِذَنْبِي، فَاغْفِرْ لِي فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ» ''اے اللہ! تو نے مجھے پیدا کیا اور میں تیرا ہی بندہ ہوں، میں اپنی طاقت کے مطابق تیرے عہد و پیمان پر کاربند ہوں، میں ان بری حرکتوں سے تیری پناہ چاہتا ہوں جو میں نے کی ہیں۔ جو تیری نعمتیں ہیں میں ان کا اقرار کرتا ہوں اور میں اپنے گناہوں کا بھی اعتراف کرتا ہوں۔ میری مغفرت کر دے۔ بلاشبہ تیرے سوا کوئی بھی گناہ معاف کرنے والا نہیں۔'' جس نے اس استغفار پر یقین رکھتے ہوئے دن کے وقت اسے پڑھا، پھر شام ہونے سے پہلے اسی دن اس کا انتقال ہو گیا تو وہ جنتی ہے .....''

چنانچہ یہ کلماتِ بابرکات ایسے معارفِ جلیلہ پر مشتمل ہیں جن کے سبب یہ کلمات سید الاستغفار کہے جانے کے مستحق ہو گئے، کیوں کہ ان کلمات میں بندے کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت اور اس کی توحیدِ الوہیت کا اعتراف ہے۔ ان میں بندے کا یہ بھی اعتراف ہے کہ اس کا خالق اور موجد تنہا اللہ ہے، جس سے پہلے کوئی چیز نہیں تھی، چنانچہ وہی اس لائق ہے کہ وہ گناہوں کی بخشش کے ساتھ بندے پر تمام احسانات کا متولی ہو، جس طرح اس نے بندے پر احسان کی ابتدا کی۔ جملہ ''أنا عبدك'' میں عبدیت کا اعتراف ہے، کیوں کہ حق تعالیٰ نے ابن آدم کو بذاتِ خود اپنے لیے پیدا فرمایا، جیسا کہ بعض آثار میں یہ مروی ہے:

''يَقُوْلُ اللّٰهُ تَعَالىٰ ابْنَ آدَمَ! خَلَقْتُكَ لِنَفْسِيْ، وَخَلَقْتُ كُلَّ شَيْءٍ لِأَجْلِكَ، فَبِحَقِّي عَلَيْكَ لَا تَشْتَغِلْ بِمَا خَلَقْتُهُ لَكَ عَمَّا خَلَقْتُكَ لَهُ''

''اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اے ابن آدم! میں نے تجھے اپنے لیے پیدا کیا ہے اور میں نے ہر چیز کو تیرے (فائدے کے) لیے پیدا کیا ہے، لہٰذا تجھ پر جو میرا حق ہے اس کی وجہ سے تو اس (مقصد) کو چھوڑ کر جس کے لیے میں نے تجھے پیدا کیا ہے اس چیز میں مشغول نہ ہو جانا جو میں نے تیرے (فائدے کے) لیے پیدا کی ہے۔''

ایک دوسرے اثر کے الفاظ یہ ہیں:

''اِبْنَ آدَمَ! خَلَقْتُكَ لِعِبَادَتِيْ فَلَا تَلْعَبْ، وَتَكَفَّلْتُ بِرِزْقِكَ فَلَا تَتْعَبْ، اِبْنَ آدَمَ اطْلُبْنِيْ تَجِدْنِيْ، فَإِنْ وَجَدْتَنِيْ وَجَدْتَ كُلَّ شَيْءٍ، وَإِنْ فُتُّكَ فَاتَكَ كُلُّ شَيْءٍ وَأَنَا أَحَبُّ إِلَيْكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ''

''اے ابن آدم! میں نے تجھ کو اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے، لہٰذا تو کھیل کود میں مت لگ جانا، میں تیرے رزق کا ضامن ہوں، لہٰذا تو (اسی کی طلب میں) اپنے آپ کو مشقت میں نہ ڈالنا، اے ابن آدم! مجھ کو طلب کر، تو مجھے پا لے گا، اگر تو نے مجھے پا لیا تو تو نے ہر چیز پا لی اور اگر تو نے مجھ کو کھو دیا تو تو نے

ہر چیز کھودی۔ تیرے یہاں میں ہر چیز سے زیادہ محبوب بن جاؤں۔''

لہٰذا جب بھی بندہ اپنے مقصدِ تخلیق سے، جو کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت، اس کی معرفت، اس کی محبت، اس کی طرف رجوع کرنا اور اس پر بھروسا کرنا ہے، باہر نکل گیا تو گویا وہ اپنے آقا و مالک سے بھاگ گیا اور جب اس نے توبہ کر لی تو گویا وہ پلٹ آیا اور واپس آ گیا۔ گویا اس نے اس چیز کی طرف رجوع کر لیا جس چیز کو اللہ تعالیٰ اس سے پسند کرتا اور چاہتا ہے اور وہ بندے کے اس پلٹنے سے راضی اور خوش ہو گیا۔ لہٰذا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

«لَلّٰهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ فَاقِدٍ رَاحِلَتَهُ عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ بَعْدَ يَأْسِهِ مِنْهَا فِي الْأَرْضِ الْمُهْلِكَة وَهُوَ سُبْحَانَهُ هُوَ الَّذِيْ وَفَّقَهُ لَهَا وَهُوَ الَّذِيْ رَدَّهَا إِلَيْهِ»

''اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی توبہ پر اس سے زیادہ خوش ہوتا ہے جتنا وہ آدمی خوش ہوتا ہے جو اپنی وہ سواری گم کر لیتا ہے جس پر اس کا کھانا اور پانی لدا ہوا ہو اور وہ ہلاکت خیز سرزمین میں مایوس ہو چکا ہو۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی نے اس آدمی کی اس کی سواری کی طرف راہنمائی کی اور اسی نے سواری کو اس کی طرف لوٹایا۔''

یہ اس اللہ کا انتہائی زیادہ فضل و احسان ہے۔ لہٰذا بندے کے لائق یہ ہے کہ وہ اس احسان کرنے والے محسن سے زیادہ کسی چیز کو پسند نہ کرے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے ساتھ عہد اور وعدہ کیا ہے۔ عہد کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے اور عہد کو توڑنے سے منع فرمایا ہے اور عہد کو پورا کرنے پر اجر وثواب کا وعدہ فرمایا ہے، چنانچہ بندہ اللہ تعالیٰ کے عہد اور اس کے وعدے کی تصدیق کرنے کے درمیان ہے جس کا مطلب یہ بنتا ہے:

"أنا مقيم على عهدك، مصدق بوعدك"

''میں تیرے عہد پر قائم اور تیرے وعدے کی تصدیق کرنے والا ہوں۔''

اسی معنی ومفہوم کو نبی اکرم ﷺ نے یوں بیان کیا ہے:

«مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيْمَاناً وَّاحْتِسَاباً غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ، وَمَنْ قَامَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ إِيْمَاناً وَّاحْتِسَاباً غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ»[1]

''جس نے (اللہ کے وعدوں پر) ایمان رکھتے ہوئے، ثواب کی نیت سے رمضان کے روزے رکھے اس کے وہ گناہ معاف کر دیے جائیں گے جو پہلے (سرزد) ہو چکے تھے اور جس نے (اللہ کے وعدوں پر) ایمان رکھتے ہوئے، ثواب کی نیت سے لیلۃ القدر کا قیام کیا، اس کے وہ گناہ معاف کر دیے جائیں گے جو پہلے (سرزد) ہو چکے تھے۔''

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۹۱۰) صحيح مسلم، رقم الحديث (۷٦۰)

لہٰذا اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہوئے یہ کام کرنا ایک عہد ہے جو اس نے بندے سے کیا ہے اور احتساب کا معنی ثواب کی امید رکھنا اور یہ کام کر کے اس کے وعدے کو پورا کرنا ہے اور یہ اس کے وعدے کی تصدیق کیے بغیر نہیں ہو سکتا ہے۔ گویا اس کو اس کام پر ابھارنے والی چیز اللہ تعالیٰ کا حکم، اس کی محبت اور اس کی رضا وخوشنودی ہے اور ثواب کی امید خلوصِ عبادت پر مبنی ہے اور حسبِ استطاعت اس کو بجا لانا بندے کی قوت و استطاعت کے اثبات کی دلیل ہے۔ نیز یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بندہ اپنے فعل میں مجبور ومقہور نہیں ہے، بلکہ مستطیع ہے اور یہی استطاعت امر ونہی اور ثواب وعقاب کی علت ہے۔ چنانچہ اس میں قدریہ اور مجبرہ فرقے کا رد ہے جو بندے کی عدمِ قدرت کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ بندے کی قدرت واستطاعت ہے نہ اس کا فعل۔ اللہ تعالیٰ اپنے فعل پر اس کو عقاب کرتا ہے، نہ کہ بندے کے فعل پر، نیز اس میں مجوسیوں وغیرہ کا بھی رد ہے۔

اللہ تعالیٰ سے پناہ پکڑنے کا مطلب اس سے التجا کرنا ہے۔ اس کی پناہ میں آنا اور جس چیز سے وہ پناہ پکڑتا ہے، اس سے بھاگ کر اللہ تعالیٰ کی طرف آتا ہے، جس طرح دشمن سے بھاگنے والا قلعہ میں پناہ لیتا ہے اور ایسا کرنے میں وہ دشمن کے شر سے اپنی پناہ دیکھتا ہے۔ لہٰذا ان کلمات: "أعوذ بك من شر ما صنعت" میں بندے کے فعل کا اثبات اور اس کے کسب کا بیان ہے اور اس بات کا بیان ہے کہ شر بندے کے فعل کی طرف مضاف ہے، نہ کہ رب تعالیٰ کی طرف، چنانچہ تمام شر بندے ہی کی طرف سے ہے، فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ ﴾ [النساء: ٧٩]

"اور جو کوئی برائی تجھے پہنچے سو تیرے نفس کی طرف سے ہے۔"

رہی رب تعالیٰ کی ذات تو اس کے اچھے اچھے نام (اسمائے حسنیٰ) ہیں۔ اس کی تمام صفات صفاتِ کمال ہیں۔ اس کی تائید نبی مکرم ﷺ کے اس فرمان سے ہوتی ہے:

((وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ)) "اور برائی کا تیری طرف کوئی گزر نہیں ہے۔"

اس کے بعد اپنے اوپر نعمتِ الٰہی کا اور اپنے گناہ کا اقرار ہے۔ یعنی تیری طرف سے احسان کا مظاہرہ ہوتا ہے اور میری طرف سے گناہ اور برائی کا۔ لہٰذا میں تیری نعمتوں پر تیری مدح سرائی کرتا ہوں، کیوں کہ تو ہی سب تعریف کے لائق ہے اور تجھ ہی سے بخشش کا طلب گار ہوں، کیوں کہ تیرے علاوہ کوئی گناہ گار کے گناہ کو بخشنے والا نہیں ہے، لہٰذا بعض عارفین نے کہا ہے:

"ينبغي للعبد أن يكون أنفاسه كلها نفسين: نفسا يحمد فيه ربه ونفسا يستغفر فيه من ذنبه"

بندے کے لیے لائق یہ ہے کہ اس کے تمام سانس بس دو ہی سانس ہوں: ایک سانس جس میں وہ اپنے رب تعالیٰ کی حمد بیان کرے اور دوسرا سانس جس میں وہ اپنے گناہ سے بخشش طلب کرے۔"

اسی طرح کی وہ حکایت ہے جو حسن بصری کی ایک جوان کے بارے میں بیان کی جاتی ہے جو مسجد میں حسن کے پاس نہیں بیٹھتا تھا، بلکہ تنہا بیٹھا کرتا تھا، ایک دن حسن بصری نے اس نوجوان سے کہا: تیری کیا حالت ہے کہ تو میرے ساتھ نہیں بیٹھتا؟! اس نے جواب دیا میں اللہ تعالیٰ کی نعمت میں اس حال میں صبح کرتا ہوں کہ جس کی وجہ سے اس کی حمد و ثنا کرنا مجھ پر لازم ہے اور ایسے گناہ میں صبح کرتا ہوں جس کی بنا پر میرا اس سے استغفار کرنا واجب ہے، لہٰذا میں تیرے ساتھ بیٹھ کر تجھ سے گفتگو میں مصروف ہونے کے بجائے اللہ تعالیٰ کی حمد اور اس سے استغفار میں مشغول رہتا ہوں۔ اس پر حسن بصری رحمہ اللہ فرمانے لگے: "أنت أفقه عندي من الحسن" "تو میرے نزدیک حسن بصری سے زیادہ فقیہ ہے۔"

جب بھی بندہ ان دو کاموں (اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور اس سے استغفار) میں حاضر و مشغول رہتا ہے اس کی عبودیت استقامت کو اختیار کر لیتی ہے۔ وہ معرفت و ایمان کے درجات کے ساتھ ترقی کرتا جاتا ہے اور اس کا نفس اس کے سامنے چھوٹا اور حقیر بن جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے حق میں تواضع اور انکساری کا خوگر بن جاتا ہے اور یہ کمال عبودیت کا مقام و مرتبہ ہے جس کے سبب وہ خود پسندی، تکبر اور اپنے عمل کی نمود و نمایش سے بری اور محفوظ ہو جاتا ہے۔

دعا کی تین قسمیں ہیں:

① بندہ اللہ تعالیٰ سے اس کے اسمائے حسنیٰ کے ذریعے سوال کرتا ہے، جس طرح رسول اللہ ﷺ کی یہ دعا ہے:
«أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ»[1] "میں تجھ سے ہر اس نام کے ذریعے سوال کرتا ہوں جو تیرا نام ہے۔"

② بندہ اپنی درماندگی، حاجت اور فقر و فاقے کا اظہار کر کے دعا کرتا ہے، جیسے فرمانِ رسول اللہ ﷺ ہے:
«أَنَا الْعَبْدُ الْبَائِسُ الْمِسْكِيْنُ الْمُسْتَجِيْرُ الْمُشْفِقُ الْوَجِلُ الْخَائِفُ»
"(اے اللہ) میں تیرا محتاج، مسکین، امان چاہنے والا، ڈرنے والا اور خوف رکھنے والا بندہ ہوں۔"

اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول ہے:
﴿رَبِّ إِنِّي لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القصص: ٢٤]
"اے میرے رب! بے شک میں، جو بھلائی بھی تو میری طرف نازل فرمائے، اس کا محتاج ہوں۔"

③ جس حاجت کو مانگا جا رہا ہو اس کی طلب کی تصریح کرنا، جیسے صدیقِ امت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جب رسول اللہ ﷺ

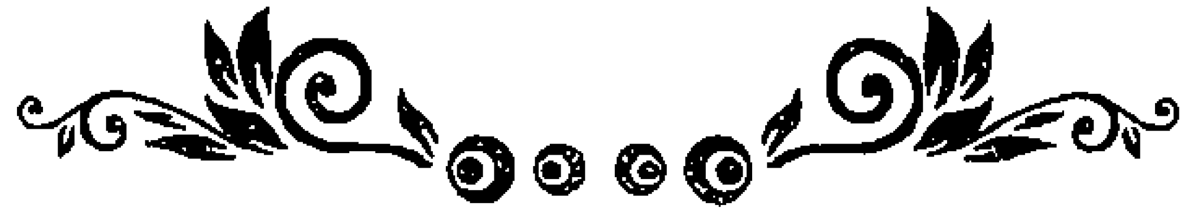
[1] مسند أحمد (٣٩١/١) صحيح ابن حبان (٢٥٣/٣) السلسلة الصحيحة (١٩٩)

سے تشہد میں پڑھنے والی دعا کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کہو:

«اَللّٰهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْماً كَثِيْراً، وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ إِلَّا أَنْتَ، فَاغْفِرْ لِي مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ، وَارْحَمْنِي إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ»[1]

''اے اللہ! میں نے اپنے نفس پر بہت سا ظلم کیا اور گناہوں کو تو صرف تو ہی بخشنے والا ہے، لہٰذا تو اپنی طرف سے بخشش کے ذریعے مجھ کو بخش دے، مجھ پر رحم فرما، بلاشبہہ تو ہی بہت معاف کرنے والا، نہایت رحم کرنے والا ہے۔''

یہ دعا مذکورہ بالا دعا کی تینوں قسموں کو متضمن ہے، وہ اس طرح کہ اس کی پہلی صفت رب کو ''اللھم'' کے ضمن میں ذکر کیا گیا، اس کے بعد اپنے نفس کو گناہ کے ساتھ متصف کیا گیا، اس کے بعد اپنی حاجت کے سوال کی «فاغفرلي» کہہ کر تصریح کی گئی۔



[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٩٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٠٥)

51

انگلیوں پر تسبیحات کرنا اور تشہد میں انگلی اٹھانا

سوال ہاتھ کی انگلیوں پر (تسبیحات) شمار کرنے کی صورت اور نماز کے تشہد میں انگلی اٹھانے کی ہیئت وکیفیت کیا ہے؟

جواب عقودِ اعداد کے مقابلے میں انسانی انگلیوں کی ہیئت و اوضاع سے انیس صورتیں وضع کی گئی ہیں۔ چنانچہ ان پر ایک سے لے کر دس ہزار تک گنتی شمار ہوسکتی ہے۔ اس کا ضابطہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی پانچ انگلیوں میں سے خنصر، بنصر اور وسطیٰ انگلیوں سے نو اکائیاں شمار کی جاتی ہیں، جب کہ سبابہ اور ابہام نو دہائیوں کو شمار کرنے کے لیے مقرر ہوئی ہیں۔ بائیں ہاتھ کی پانچ انگلیوں میں سے سبابہ اور ابہام نو سو کی گنتی کے لیے مخصوص ہیں، جب کہ خنصر، بنصر اور وسطیٰ انگلیوں کو نو ہزار کی گنتی شمار کرنے کے لیے مختص کیا گیا ہے۔ چنانچہ ایک سے نو اور ایک ہزار سے نو ہزار تک کی گنتی کو شمار کرنا یکساں و برابر ہے۔ دہائیوں اور سیکڑوں کی گنتی کی صورتیں برابر ہوں گی، ان میں فرق اور تمیز دائیں اور بائیں ہاتھ کے ساتھ ہوگی، مثلاً: اس کی صورت یہ ہے کہ اگر دایاں ہاتھ نوے پر دلالت کرتا ہے تو بایاں ہاتھ نو سو شمار کرے گا۔ جب یہ تمہیدی مقدمہ بیان ہو چکا تو اب نو کی گنتی کی صورتیں تفصیل سے بیان کی جاتی ہیں۔

ایک کے لیے دائیں ہاتھ کی خنصر انگلی کو نیچے لاتے ہوئے بند کرنا ہے۔ دو کے لیے بنصر کو بھی خنصر کے ساتھ ملاتے ہوئے بند کرنا چاہیے اور تین کے لیے وسطیٰ انگلی کو، جیسا کہ لوگوں میں اشیا کو شمار کرنے کے لیے یہ طریقہ متعارف ہے، لیکن یاد رہے کہ گنتی کے ان تین عقود میں انگلیوں کے کناروں کو انگلیوں کے اصول اور ان کی جڑوں کے قریب رکھنا ہوگا۔ چار کے لیے خنصر کو اٹھا لینا چاہیے اور بنصر اور وسطیٰ کو بدستور باندھے رکھیں۔ پانچ کے لیے بنصر کو بھی اٹھا لینا چاہیے اور چھے کے لیے وسطیٰ کو بھی اٹھا لینا چاہیے، لیکن یاد رہے کہ وسطیٰ کو اٹھاتے وقت بنصر کو دوبارہ بند کر لینا چاہیے۔ سات کے لیے اس کو بھی اٹھا کر صرف خنصر کو بند کر دینا چاہیے اور اب کی مرتبہ اس کو قدرے ہاتھ کے گٹے کی طرف دراز کیا جائے، آٹھ کے لیے بنصر کو بھی یوں بند کر لینا چاہیے اور نو کے لیے وسطیٰ کو بھی اس طرح بند کر لینا چاہیے کہ انگلیوں کے کنارے (انگلیوں کی جڑوں کے بجائے) ہتھیلی کی طرف ہوں، تاکہ نو کی گنتی پہلی تین کی گنتی کے

ساتھ مشتبہ نہ ہو جائے۔ دس کے لیے دائیں ہاتھ کی سبابہ انگلی کے ناخن کے کنارے کو ابہام کے پورے پر اس طرح رکھنا چاہیے کہ دونوں انگلیوں کے درمیان کی کشادگی ایک حلقے کے مشابہ ہو جائے۔ بیس کے لیے سبابہ انگلی کا نیچے والا وہ عقد جو وسطیٰ کے ساتھ ملا ہوا ہے اس کو ابہام کے ناخن کی پشت پر رکھنا چاہیے۔ ابہام کے ناخن کو سبابہ کے نیچے والے عقد کی طرف ملانے سے وہ بیس پر دلالت کرتا ہے۔ تیس کے لیے ابہام کو کھڑا رکھتے ہوئے سبابہ کے پور کے کنارے کو اس کے ناخن کی طرف رکھنا چاہیے، چنانچہ سبابہ کو ابہام کے ساتھ رکھنے سے قوس اور وتر کے ساتھ مشابہت ہو جائے گی۔ اگر سہولت کی غرض سے ابہام کے عقد میں قدرے خم ہو تو یہ بھی مقصود پر دلالت کرتا ہے اور اس سے التباس واقع نہیں ہوتا۔ چالیس کے لیے ابہام کے باطنی پور کو سبابہ کے نیچے والے عقد اور جوڑ کی پشت پر رکھنا چاہیے، چنانچہ ابہام اور ہتھیلی کے کنارے کے درمیان کوئی فاصلہ نہ رہے۔ پچاس کے لیے سبابہ کو کھڑا اور منتصب رکھا جائے اور ابہام کو مکمل خم دینا چاہیے اور ہتھیلی پر سبابہ کے بالمقابل رکھنا چاہیے۔ ساٹھ کے لیے ابہام کو خم دیتے ہوئے سبابہ کے باطنی عقد کو اس کے ناخن کی پشت پر رکھنا چاہیے، ستر کے لیے ابہام کو کھڑا رکھا جائے، سبابہ کے اول یا دوم باطنی عقد کو اس کے ناخن کے کنارے پر رکھنا چاہیے، چنانچہ ابہام کے ناخن کی پشت مکمل طور پر مکشوف ہو گی۔ اسّی کے لیے ابہام کو نصب شدہ چھوڑ کر سبابہ کے پور کے کنارے کو اس کی جڑ پر رکھنا چاہیے اور ابہام کو مڑے ہوئے سبابہ سے ملا رہنا چاہیے۔ نوے کے لیے سبابہ کے ناخن کے کنارے کو ابہام کی جڑ پر رکھنا چاہیے اور ابہام کو سبابہ پر پھیلا دینا چاہیے۔

جب یہ اٹھارہ صورتیں اور قسمیں، جن میں سے نو خنصر، بنصر اور وسطیٰ میں ذکر کی گئی ہیں اور نو سبابہ اور ابہام کے عقد میں بیان کی گئی ہیں، آپ نے یاد کر لیں اور سابقہ مقدمات سے بھی یہ بات روشن ہو گئی کہ دائیں ہاتھ میں جو چیز ایک سے نو تک اکائیوں کے عقود میں سے کسی عقد پر دلالت کرتی ہے بائیں ہاتھ میں وہی چیز ایک ہزار سے نو ہزار تک ہزاروں کے عقود میں سے کسی عقد پر دلالت کرتی ہے اور جو چیز دائیں ہاتھ میں دس سے نوے تک دہائیوں کے عقود میں سے جس چیز پر وہ دلالت کرتی ہے وہی چیز بائیں ہاتھ میں ایک سو سے نو سو تک سیکڑوں کے عقود پر دلالت کرتی ہے، دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کے ساتھ ایک سے نو ہزار نو سو ننانوے تک انہی مذکورہ اٹھارہ صورتوں کے ساتھ گنتی شمار کی جا سکتی ہے۔

جہاں تک دس ہزار کے عقد کا تعلق ہے تو ابہام کے پور کے کنارے کو سبابہ کے تمام پوروں کے کنارے کے ساتھ ملانا چاہیے اور بعض اس کے دوسرے عقد سے اس کو متصل کرتے ہیں، چنانچہ سبابہ کے ناخن کا سرا ابہام کے ناخن کے آخری حصے کے ساتھ برابر ہو گا اور ابہام کے ناخن کا سرا سبابہ کے ناخن کے آخری حصے کے ساتھ برابر ہو گا۔

رہی تشہدِ نماز میں سبابہ انگلی کی ہیئت و کیفیت تو وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز

کے بارے میں بیان ہوا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

① «ثُمَّ قَبَضَ ثِنْتَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ وَحَلَقَ حَلْقَةً ثُمَّ رَفَعَ إِصْبَعَهُ فَرَأَيْتُهُ يُحَرِّكُهَا يَدْعُو بِهَا» (رواه أحمد والنسائي وأبو داود وابن ماجه وابن خزيمة والبيهقي)[1]

''پھر آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں میں سے دو (چھنگلی اور ساتھ والی) کو بند کر لیا اور (درمیانی انگلی اور انگوٹھے) سے حلقہ بنا لیا۔ پھر آپ ﷺ نے اپنی (سبابہ) انگلی کو اٹھایا تو میں نے آپ ﷺ کو دیکھا، آپ ﷺ اسے حرکت دیتے تھے، اس کے ساتھ دعا کرتے تھے۔''

اس حدیث میں دستِ راست کی دو انگلیوں سے مراد خنصر اور بنصر (چھنگلی اور ساتھ والی) ہے۔ ''حَلَّقَ'' لام کی تشدید کے ساتھ کا معنی یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ہر دو انگلیوں (درمیانی انگلی اور ساتھ والی) کا حلقہ بنایا۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ حرکت دینے سے مراد سبابہ انگلی کے ساتھ اشارہ کرنا ہے نہ کہ اس کو بار بار حرکت دینا، تاکہ یہ حدیث اس حدیث کے معارض نہ ہو جائے جس کو عبداللہ بن زبیر کے واسطے سے احمد، ابوداود، نسائی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں ان الفاظ سے بیان کیا ہے:

«كَانَ يُشِيرُ بِالسَّبَابَةِ وَلَا يُحَرِّكُهَا وَلَا يُجَاوِزُ بَصَرُهُ إِشَارَتَهُ»[2]

''آپ ﷺ انگشتِ شہادت کے ساتھ اشارہ کرتے، اس کو حرکت نہ دیتے اور آپ ﷺ کی نظر اشارے سے آگے نہیں جاتی تھی۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی اصل صحیح مسلم میں ہے، لیکن اس میں ''لا يجاوز ... الخ'' کے الفاظ نہیں ہیں۔[3] انتہیٰ

صحیح مسلم میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں یہی اشارے کا ذکر ہے، ''لا يحركها'' اور اس کے بعد والے الفاظ کا ذکر نہیں ہے اور وہ اس کی طرف راہنمائی کرتا ہے جو امام بیہقی رحمہ اللہ نے ابوداؤد کی وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کے ان الفاظ میں حدیث ذکر کی ہے:

«فَأَشَارَ بِالسَّبَابَةِ»[4] ''تو آپ ﷺ نے انگشتِ شہادت کے ساتھ اشارہ کیا۔''

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٧٢٦) سنن النسائي، رقم الحديث (١٢٦٥) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٨٦٧) مسند أحمد (٣١٨/٤) ابن خزيمة (٣٥٤/١)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (٩٨٩، ٩٩٠) سنن النسائي، رقم الحديث (١٢٧٠، ١٢٧٥) مسند أحمد (٣/٤، ١٧٩/٥) ابن حبان (٢٧١/٥)

③ تلخيص الحبير (٢٦٢/١)

④ سنن البيهقي الكبرىٰ (٣٧٧/١)

تشہد کے وقت ران پر دایاں ہاتھ رکھنے کی کیفیات وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک تو یہی ہے جو گزشتہ حدیث میں بیان ہوئی ہے۔

② دوسرے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے جو صحیح مسلم میں ان الفاظ سے وارد ہوئی ہے:

«أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ إِذَا جَلَسَ فِيْ الصَّلَاةِ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنىٰ عَلىٰ رُكْبَتِهِ الْيُمْنىٰ وَعَقَدَ ثَلَاثَةً وَّخَمْسِيْنَ وَأَشَارَ بِالسَّبَّابَةِ»[1]

''بلاشبہ رسول اللہ ﷺ جب نماز (یعنی تشہد) میں بیٹھتے تو اپنا دایاں ہاتھ اپنے دائیں گھٹنے پر رکھتے اور انگلیوں سے ترپن (۵۳) کی گرہ بناتے اور انگشتِ شہادت سے اشارہ کرتے۔''

③ ساری انگلیوں کو بند کر لینا اور انگشتِ شہادت کے ساتھ اشارہ کرنا، جیسا کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے:

«كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا جَلَسَ فِيْ الصَّلَاةِ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنىٰ عَلىٰ رُكْبَتِهِ وَرَفَعَ إِصْبَعَهُ الْيُمْنىٰ الَّتِيْ تَلِيْ الْإِبْهَامَ فَدَعَا وَيَدَهُ الْيُسْرىٰ عَلىٰ رُكْبَتِهِ بَاسِطاً عَلَيْهَا»[2]

''رسول اللہ ﷺ جب نماز (کے تشہد) میں بیٹھتے تو اپنا دایاں ہاتھ اپنے (دائیں) گھٹنے پر رکھتے اور انگوٹھے کے ساتھ والی انگلی (انگشتِ شہادت) کو اٹھاتے اور دعا کرتے اور اپنا بایاں ہاتھ اپنے (بائیں) گھٹنے پر پھیلا کر رکھتے۔''

ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

«كَانَ إِذَا جَلَسَ فِيْ الصَّلَاةِ وَضَعَ كَفَّهُ الْيُمْنىٰ عَلىٰ فَخِذِهِ الْيُمْنىٰ وَقَبَضَ أَصَابِعَهُ كُلَّهَا وَأَشَارَ بِإِصْبَعِهِ الَّتِيْ تَلِيْ الْإِبْهَامَ وَوَضَعَ كَفَّهُ الْيُسْرىٰ عَلىٰ فَخِذِهِ الْيُسْرىٰ» (رواهما أحمد ومسلم والنسائي)[3]

''آپ ﷺ جب نماز (کے تشہد) میں بیٹھتے تو اپنی دائیں ہتھیلی اپنی دائیں ران پر رکھتے اور اپنی ساری انگلیوں کو بند کر لیتے اور اپنی اس انگلی کے ساتھ اشارہ کرتے جو انگوٹھے کے ساتھ ہے (یعنی انگشتِ شہادت) اور اپنی بائیں ہتھیلی اپنی بائیں ران پر رکھتے۔''

اسی طرح کی ایک روایت امام طبرانی رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں بیان کی ہے:

① صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٨٠)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٨٠) سنن النسائي، رقم الحديث (١١٦٠) مسند أحمد (١٣١/٢)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٨٠) سنن النسائي، رقم الحديث (١٢٦٧) مسند أحمد (٦٥/٢)

((كَانَ إِذَا جَلَسَ فِيُ الصَّلَاةِ لِلتَّشَهُّدِ نَصَبَ يَدَهُ عَلىٰ رُكْبَتِهِ ثُمَّ يَرْفَعُ إِصْبَعَهُ السَّبَابَةَ الَّتِيُ تَلِيُ الْإِبْهَامَ وَبَاقِيُ أَصَابِعَهُ عَلىٰ يَمِيْنِهِ مَقْبُوْضَةٌ))[1]

''آپ ﷺ جب نماز میں تشہد کے لیے بیٹھتے تھے تو اپنا ہاتھ اپنے گھٹنے پر ٹکا دیتے تھے، پھر اپنی اس انگشتِ شہادت کو اٹھاتے تھے جو انگوٹھے کے ساتھ ملی ہوئی ہے، جب کہ باقی انگلیاں آپ ﷺ کے دائیں گھٹنے پر مڑی ہوتی تھیں۔''

④ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے درج ذیل الفاظ میں مروی ہے:

((كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا قَعَدَ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنىٰ عَلىٰ فَخِذِهِ الْيُمْنىٰ وَيَدَهُ الْيُسْرىٰ عَلىٰ فَخِذِهِ الْيُسْرىٰ وَأَشَارَ بِإِصْبَعِهِ السَّبَابَةِ وَوَضَعَ إِبْهَامَهُ عَلىٰ إِصْبَعِهِ الْوُسْطىٰ وَيُلْقِمُ كَفَّهُ الْيُسْرىٰ رُكْبَتَهُ))[2]

''رسول اللہ ﷺ جب (تشہد میں) بیٹھتے تو اپنا دایاں ہاتھ اپنی دائیں ران پر اور اپنا بایاں ہاتھ اپنی بائیں ران پر رکھتے اور اپنی شہادت کی انگلی سے اشارہ کرتے اور اپنا انگوٹھا اپنی درمیانی انگلی پر رکھتے اور اپنے بائیں گھٹنے کو اپنی بائیں ہتھیلی کے اندر لے لیتے (پکڑ لیتے)۔''

⑤ دائیں ہاتھ کو اس کی انگلیاں بند کیے بغیر ران پر رکھنا اور انگشتِ شہادت کے ساتھ اشارہ کرنا۔ اس ہیئت و کیفیت کی دلیل عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی گذشتہ حدیث ہے، مگر اس وقت جب اس کو آخری لفظ پر محمول کرتے ہیں۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے اس پر عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے مروی ایک اور روایت بیان کی ہے، کیوں کہ اس میں بھی محض ہاتھ رکھنے اور اشارہ کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ اسی طرح ابو داود اور ترمذی نے ابوحمید رضی اللہ عنہ سے مروی روایت بیان کی ہے جس میں انگلیوں کو بند کرنے کا ذکر نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ جب وہ اس روایت کو جس میں انگلیاں بند کرنے کا ذکر نہیں ہے ان روایات پر محمول کرتے ہیں جن میں انگلیاں بند کرنے کا ذکر ہے، مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہوئے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''زاد المعاد في هدي خير العباد'' میں مذکورہ تمام روایات کو ایک ہی بنا دیا ہے اور کہا ہے:

''من قال: قبض أصابعه الثلاث، أراد به: أن الوسطىٰ كانت مضمومة ولم تكن منشورة كالسبابة، ومن قال: قبض اثنتين من أصابعه، أراد: أن الوسطى لم تكن

[1] المعجم الأوسط (٢/٢٩٥)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٧٩)

مقبوضة مع البنصر، بل الخنصر والبنصر متساويان في القبض دون الوسطىٰ، وقد صرح بذلك من قال: وعقد ثلاثة وخمسين، فإن الوسطىٰ في هذا العقد تكون مضمومة، ولا تكون مقبوضة مع البنصر"[1] انتهٰى

"جس نے یہ کہا ہے کہ آپ ﷺ نے اپنی تینوں انگلیوں کو بند کر لیا، اس نے یہ ارادہ کیا کہ درمیانی انگلی مڑی تھی، انگشتِ شہادت کی طرح کھلی نہیں تھی، جس نے یہ کہا کہ آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں میں سے دو انگلیوں (چھنگلی اور ساتھ والی) کو بند رکھا، اس کا اردہ یہ ہے کہ درمیانی انگلی بنصر (چھنگلی کے ساتھ والی انگلی) کے ساتھ بند نہیں تھی، بلکہ چھنگلی اور ساتھ والی انگلی درمیانی انگلی کے علاوہ بند ہونے میں برابر تھیں، اس کی صراحت اس نے کی جس نے یہ کہا کہ آپ ﷺ نے ترپین (۵۳) کی گرہ بنائی، اس عقد میں درمیانی انگلی مڑی ہوئی ہوگی، بنصر کے ساتھ بند نہیں ہوگی۔"

اصحابِ شافعی نے کہا ہے: (تشہد میں) انگلی سے اشارہ کرنا کلمہ شہادت میں اِلا اللہ کہتے وقت ہونا چاہیے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

"والسنة أن لا يجاوز بصره إشارته، وفيه حديث صحيح في سنن أبي داود، ويشير بها من جهته إلى القبلة وينوي بالإشارة التوحيد والإخلاص"[2]

اور سنت یہ ہے کہ اس (نمازی کی) نگاہ اشارے سے آگے نہ بڑھے، اس کے بارے میں سنن ابی داود میں ایک صحیح حدیث بھی ہے، وہ اس کے ساتھ قبلے کی طرف متوجہ اشارہ کرے اور اس اشارے سے توحید اور اخلاص کی نیت کرے۔"

ابن رسلان نے کہا ہے:

"والحكمة فيها أن المعبود سبحانه و تعالىٰ واحد فيجمع في توحيده بين القول والفعل والاعتقاد وروي عن ابن عباس في الإشارة أنه قال هي الإخلاص وقال محمد مقمعة للشيطان" انتهٰى

"اس (اشارے) میں حکمت یہ ہے کہ معبود سبحانہ وتعالیٰ ایک ہے تو (اشارہ) قول، فعل اور اعتقاد کو جمع کرتا ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اشارے کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے کہا: اس سے مراد اخلاص اور امام محمد نے کہا ہے: وہ شیطان کے لیے آنکس ہے۔"

---

[1] زاد المعاد (۱/۲۵۵)

[2] شرح النووي على مسلم (۵/۸۱۔۸۲)

میں کہتا ہوں: تشہدِ صلاۃ میں انگشتِ شہادت کے ساتھ اشارہ کرنے کا مسئلہ انہی مسائل میں سے ہے جس کے بارے میں حنفی مقلدین نے نئی اور پرانی بیقراریوں اور اضطراب کا مظاہرہ کیا ہے۔نوبت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ دونوں فریقوں میں سے ہر ایک دوسرے کو گمراہ اور بدعتی قرار دیتا رہا۔ اس مسئلے پر بہت سی کتابیں اور رسائل تالیف کیے گئے، جب کہ یہ معاملہ اس قدر مشکل نہ تھا، بلکہ کہیں آسان تھا، ایسا کیوں نہ ہو جب کہ نماز کے بارے میں بہت کچھ بیان ہوا ہے اور ان اہلِ سنن کے ہاں اس سے متعلق صحیح روایات مروی ہیں جو دین کے بارے میں قدوہ ہیں اور قیامت تک کے لیے وہ اسوہ ہیں۔ إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل.



52

مدرکِ رکوع کا حکم اور بسم اللہ کے مستقل آیت ہونے کا تذکرہ

سوال امام کے ساتھ رکوع میں ملنے والا رکعت کو پانے والا شمار ہوگا یا نہیں؟ نیز ”بسم الله الرحمٰن الرحيم“ سورت فاتحہ اور دیگر سورتوں کی (مستقل) آیت ہے یا نہیں؟

جواب اس مسئلے کی بنیاد مقتدی کے امام کے پیچھے سورت فاتحہ کی قراءت کرنے اور نہ کرنے پر ہے۔ امام اسحاق بن راہویہ، احمد، مالک اور ابو حنیفہ رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ جہری نماز میں مقتدی امام کے پیچھے کچھ نہ پڑھے۔ احناف کے نزدیک سری اور جہری دونوں نمازوں میں کچھ نہ پڑھے، کیوں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث میں بیان ہوا ہے:

((إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا)) (رواه الخمسة إلا الترمذي)[1]

”امام اس لیے مقرر کیا جاتا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے، چنانچہ جب وہ اللہ اکبر کہے تو تم اللہ اکبر کہو، جب وہ قراءت کرے تو خاموش رہو۔“

امام ابو داود رحمہ اللہ نے کہا ہے: ”إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا“[2] کی زیادتی محفوظ نہیں ہے، اس کے بارے میں ابو خالد راوی وہم کا شکار ہوا ہے، لیکن علامہ منذری نے کہا ہے کہ امام ابو داود رحمہ اللہ کا یہ قول محلِ نظر ہے، کیوں کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اس زیادتی کو صحیح کہا ہے۔ لہٰذا راجح بات یہ ہے کہ یہ زیادتی صحیح ہے، لیکن اس سے مراد سورت فاتحہ کے سوا قراءت ہے، اس کی دلیل وہ صحیح اور حسن احادیث ہیں جن میں یہ بیان ہوا ہے کہ سورت فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی ہے۔

احناف عبداللہ بن شداد سے مروی درج ذیل حدیث سے بھی دلیل لیتے ہیں:

((مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ))[3]

”جس کا کوئی امام ہو تو امام کی قراءت اس کی قراءت ہے۔“

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٦٠٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٩٢١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٨٤٦)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٦٠٤)

[3] مسند أحمد (٣٣٩/٣) سنن الدارقطني (٣٢٣/١) المعجم الأوسط (٣٠٨/٧) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٥٩/٢)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اس روایت کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ضعیف ہے، قابلِ احتجاج نہیں ہے۔

احناف کی ایک اور دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] ''اسے کان لگا کر سنو اور چپ رہو۔''

مگر پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں ہے اور اگر یہ نماز کے بارے میں ہو بھی تو جہری نماز کے بارے میں ہے نہ کہ سری نماز کے بارے میں۔

امام شافعی اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مقتدی پر سورت فاتحہ پڑھنا جہری اور دوسری نماز کا فرق کیے بغیر واجب ہے، خواہ مقتدی امام کی قراءت سنے یا نہ سنے۔ ان لوگوں کی دلیل عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی وہ حدیث ہے جو اس باب میں وارد ہوئی ہے۔ ان حضرات نے پہلے قول والے لوگوں کے دلائل کا جواب یہ دیا ہے کہ وہ سب عمومی دلائل ہیں، جب کہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث خاص ہے اور خاص کی عام پر بنا واجب ہے، جیسا کہ اصول میں یہ قاعدہ مقرر ہے، جس سے فرار ممکن نہیں ہے، جیسا کہ امام شوکانی رحمہ اللہ نے إرشاد الفحول میں اور ہم نے حصول المأمول میں اس قاعدے کی صراحت کی ہے۔ نیز اس کی تائید ان صحیح احادیث سے بھی ہوتی ہے جو امام و مقتدی میں فرق کیے بغیر ہر نماز کی ہر رکعت میں سورت فاتحہ کی قراءت کے وجوب کا فیصلہ دیتی ہیں، کیوں کہ کسی نقلِ صحیح کے ساتھ ہی ان سے عہدہ برآ ہوا جا سکتا ہے نہ کہ اس طرح کے عمومات کے ساتھ جو واجب التقدیم احادیث کے ساتھ مقارن ہیں۔

شوافع نے امام کے سکتوں کے وقت یا اس کے قراءت کرنے کے وقت سورت فاتحہ پڑھنے کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ احادیث کا ظاہری مفہوم تو یہی ہے کہ امام کی قراءت کے وقت سورت فاتحہ پڑھی جائے، لیکن اگر امام کے سکتوں کے وقت پڑھنا ممکن ہو تو یہ زیادہ احتیاط والی بات ہے، کیوں کہ پہلے قول والے لوگوں کے ہاں یہ جائز ہے۔ تو گویا ایسا کرنے والا اجماع کو پکڑنے والا ہوگا، لیکن امام کے صرف سورت فاتحہ کی قراءت کے وقت یا اس کے صرف کوئی سورت پڑھنے کے وقت سورت فاتحہ کی قراءت کا اپنے آپ کو عادی بنانا تو اس پر کوئی دلیل نہیں مل سکی ہے، بلکہ سب جائز اور سنت ہے۔ ہاں مگر امام کے سورت فاتحہ کی قراءت کے وقت ہی سورت فاتحہ پڑھنا مناسب ہے، کیوں کہ ایسا کرنے سے استعاذہ کو اس کے محل سے، جو توجہ (إني وجهت وجهي ... الخ) کے بعد ہے، موخر کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

بہرحال اس باب میں حق یہ ہے کہ ہر نماز کی ہر رکعت میں امام و مقتدی ہر دو پر سورت فاتحہ کی قراءت کرنا واجب ہے۔ اس باب میں وارد ہونے والے دلائل اس پر لائقِ احتجاج ہیں کہ سورت فاتحہ کا پڑھنا درستیِ نماز کی شرائط میں سے ہے۔ جو شخص بھی یہ گمان کرتا ہے کہ نمازوں میں سے کوئی نماز یا رکعتوں میں سے کوئی رکعت سورت فاتحہ کی قراءت کے بغیر درست اور کفایت کرنے والی ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ کوئی ایسی برہان و حجت پیش کرے جو

(مذکورہ بالا) ان دلائل کو خاص کرنے والی ہو۔ جب وہ ایسی کوئی دلیل پیش نہ کر سکے تو اس کا گمان، محض گمان ہی ہے، حقیقت کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

یہاں سے جمہور کے مذہب کا ضعف بھی واضح ہوا کہ ہر وہ شخص جس نے امام کو رکوع میں پایا اور وہ اس کے ساتھ نماز میں شریک ہو گیا تو اس کا یہ رکوع ایک رکعت کے قائم مقام ہوگا، چاہے اس نے امام کے ساتھ قراءت کا موقع نہ پایا ہو۔ جمہور نے اپنے اس موقف کے حق میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے:

((مَنْ أَدْرَكَ الرُّكُوعَ مِنَ الرَّكْعَةِ الْأَخِيرَةِ فِي صَلَاتِهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَلْيَضِفْ إِلَيْهَا رَكْعَةً أُخْرَىٰ)) (رواه الدارقطني من طريق ياسين بن معاذ وهو متروك)[1]

”جس شخص کو جمعے کے دن اپنی نماز میں آخری رکعت سے رکوع ملے تو وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملا لے۔“

امام دارقطنی رحمہ اللہ ہی نے اس کو ان الفاظ میں بھی بیان کیا ہے:

((إِذَا أَدْرَكَ أَحَدُكُمُ الرَّكْعَتَيْنِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَدْ أَدْرَكَ، وإِذَا أَدْرَكَ رَكْعَةً فَلْيَرْكَعْ إِلَيْهَا الْأُخْرَىٰ))[2]

”جب تم میں سے کسی کو جمعے کے دن دو رکعتیں مل جائیں تو اس کو نماز مل گئی اور جب اس کو ایک رکعت ملے تو وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت پڑھ لے۔“

لیکن امام دارقطنی نے اس کو سلیمان بن داود حرانی، صالح بن ابی الاخضر کے طریق سے روایت کیا ہے، جب کہ سلیمان متروک اور صالح ضعیف ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ دونوں روایتوں میں اس کی جمعے کے ساتھ تقیید اس بات کا پتا دیتی ہے کہ غیر جمعہ کا حکم اس کے برخلاف ہے، اسی طرح دوسری روایت میں رکعت کے ساتھ تقیید مدعا کے برخلاف ہے، کیوں کہ درحقیقت رکعت تمام رکعت کا نام ہے اور رکعت کا رکوع اور مابعد پر اطلاق مجازی طور پر ہے، جس کی طرف کسی قرینے کے ساتھ ہی التفات کیا جائے گا، جس طرح کہ صحیح مسلم میں براء رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں روایت مروی ہے:

((فَوَجَدْتُ قِيَامَهُ فَرَكْعَتَهُ فَاعْتِدَالَهُ بَعْدَ رُكُوعِهِ فَسَجْدَتَهُ فَجَلْسَتَهُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ، فَسَجْدَتَهُ، فَجَلْسَتَهُ مَا بَيْنَ التَّسْلِيمِ وَالانْصِرَافِ قَرِيباً مِنَ السَّوَاءِ))[3]

”میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام، رکوع، رکوع کے بعد اعتدال، سجدے، دونوں سجدوں کے درمیان جلسے اور آپ کے دوسرے سجدے اور اس کے بعد سلام اور رخ پھیرنے کے درمیان کے وقفے کو تقریباً برابر پایا۔“

---

[1] سنن الدارقطني (۲/۱۰۔۱۲)

[2] سنن الدارقطني (۲/۱۱)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٧١)

کیوں کہ رکعت کا قیام، اعتدال اور سجود کے برابر واقع ہونا اس پر دلالت کرنے والا قرینہ ہے کہ اس جگہ رکعت سے مراد رکوع ہے۔

حدیث: «مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ»[1] ''جسے جمعے کی نماز سے ایک رکعت ملے۔'' ایسے الفاظ سے وارد ہوئی ہے کہ اس کے طرق کلام سے خالی نہیں ہیں، حتی کہ امام ابن ابی حاتم نے علل میں اپنے باپ سے روایت کیا ہے کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے، اس کا متن تو صرف اس طرح ہے: «مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الصَّلَاةِ رَكْعَةً فَقَدْ أَدْرَكَهَا» ''جس شخص کو نماز کی ایک رکعت مل گئی اسے وہ نماز مل گئی۔'' چنانچہ امام دارقطنی اور امام عقیلی رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی کہا ہے۔ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً درج ذیل الفاظ میں روایت کیا ہے:

«مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ قَبْلَ أَنْ يُقِيمَ الْإِمَامُ صُلْبَهُ فَقَدْ أَدْرَكَهَا»[2]

''جو شخص امام کے اپنی پشت سیدھا کرنے سے پہلے نماز کی ایک رکعت پا لے گا اس کو وہ رکعت مل جائے گی۔''

مگر اس حدیث میں اس کے مطلوب کی دلیل نہیں ہے، کیوں کہ رکعت کا مسمی حقیقتِ شرعیہ وعرفیہ کے ساتھ اس کے تمام اذکار و ارکان ہیں اور یہ دونوں حقیقتیں لغوی حقیقت پر مقدم ہیں، جس طرح اصول میں یہ بات طے شدہ ہے۔ لہٰذا ابن خزیمہ اور اس سے ماقبل بیان شدہ احادیث کو اس کے حقیقی معنی سے قرینۂ صارفہ قرار دینا صحیح نہ ہو گا۔ ابن خزیمہ کی روایت میں ''قبل أن يقيم الإمام صلبه'' کے الفاظ سے تقیید کا فائدہ اس توہم کو رفع دفع کرتا ہے کہ ہر وہ شخص جو امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو، سورت فاتحہ پڑھے اور اس کے سورت فاتحہ پڑھنے سے پہلے امام رکوع میں چلا جائے تو وہ رکعت کو پانے والا شمار نہیں ہو گا۔

یہاں سے آپ کو یہ بھی معلوم ہو چکا ہو گا کہ ابن خزیمہ کی اس روایت میں لفظ ''رکعت'' کو کامل رکعتِ حقیقیہ کے ادراک پر محمول کیا جائے گا۔ اس بنا پر کہ (اگر یہ مراد نہ لیا جائے تو) وجوبِ قیام کے قطعی دلائل اور امام کے پیچھے وجوبِ فاتحہ کے دلائل سے عہدہ برآ ہونے کا عدمِ وجود پایا جاتا ہے۔ چنانچہ بعض اہلِ ظاہر، ابن خزیمہ اور ابوبکر ضبعی اسی طرف گئے ہیں۔ ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں اس کو روایت کیا ہے اور اس میں اس سے حکایت کرتے ہوئے ذکر کیا ہے، جس نے ابن خزیمہ سے یہ روایت کیا ہے کہ انھوں نے اس کے لیے اس روایت سے دلیل لی ہے جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الرُّكُوعِ فَلْيَرْكَعْ مَعَهُ وَلْيُعِدِ الرَّكْعَةَ»[3]

---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (١٤٢٥) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٢٣) صحيح الجامع (٥٩٩٩)

[2] ابن خزيمة (٤٥/٣)

[3] تلخيص الحبير (٤١/٢)

''جو شخص امام کے ساتھ رکوع میں ملے تو وہ اس کے ساتھ رکوع کرے اور رکعت کو لوٹائے۔''

امام بخاری رحمہ اللہ نے "جزء القراءة خلف الإمام" میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے کہا:

"إِنْ أَدْرَكْتَ الْقَوْمَ رُكُوعاً لَمْ تَعْتَدَّ بِتِلْكَ الرَّكْعَةِ"[1]

''اگر تو (اے مخاطب!) قوم کے ساتھ رکوع کی حالت میں ملے تو تو اس رکعت کو شمار نہ کر۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے موقوفاً یہی معروف ہے۔ رہی ان سے مروی مرفوع حدیث تو اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ رافعی نے امام صاحب کی متابعت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ابو عاصم عبادی نے ابن خزیمہ سے حکایت کی ہے کہ انھوں نے اس حدیث سے احتجاج کیا ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس مذہب کو "جزء القراءة خلف الإمام" میں امام کے پیچھے قراءتِ فاتحہ کے وجوب کے ہر قائل سے نقل کیا ہے۔ فتح الباری میں شافعیہ کے ایک گروہ سے اس کی حکایت کی گئی ہے۔ شیخ تقی الدین سبکی نے محدثینِ شافعیہ سے اس کی حکایت کی ہے۔ مقبلی نے اس کو راجح قرار دیتے ہوئے کہا ہے: میں نے فقہاً اور حدیثاً تمام ابحاث کا ملاحظہ کرتے ہوئے اس مسئلے کی چھان بین کی تو مجھ کو مذکورہ موقف، یعنی ادراکِ رکوع کے ساتھ رکعت شمار نہ کرنا، کے سوا کوئی دلیل نہ ملی۔

عراقی نے شرح ترمذی میں اپنے شیخ سبکی سے بیان کیا ہے کہ ان کا مختار مذہب یہ تھا کہ جس شخص کو قراءتِ فاتحہ نہ ملے وہ اس رکعت کو شمار نہ کرے۔ اس کے بعد انھوں نے کہا کہ یہی ان کے نزدیک راجح و مختار ہے۔ انتہٰی

تعجب تو اس شخص پر ہے جو اس پر اجماع کا دعویٰ کرتا ہے، باوجود اس کے کہ اس طرح کے اکابر اس مسئلے میں مخالف ہیں۔

رہا جمہور کا ابو بکرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے حجت پکڑنا جنھوں نے رکعت کے فوت ہونے کے ڈر سے صف سے پیچھے ہی نماز شروع کر دی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا:

«زَادَكَ اللّٰهُ حِرْصاً وَلَا تَعُدْ»[2] ''اللہ تعالیٰ تیری حرص زیادہ کرے! آیندہ ایسا نہ کرنا۔''

اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعت لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔ چنانچہ اس حدیث میں جمہور کے مذہب پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے، کیوں کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رکعت کے اعادے کا حکم نہیں دیا تو یہ بھی تو منقول نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس رکعت کو مکمل رکعت شمار کیا ہے۔ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو زیادتِ حرص کی دعا دینا اس رکعت کو شمار کرنے کو مستلزم نہیں ہے، کیوں کہ امام کے ساتھ شامل ہونا مامور بہ ہے، خواہ مقتدی کا کوئی چیز پانا شمار

[1] جزء القراءة خلف الإمام (ص: ۱۸۰)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۷۵۰)

ہو یا نہ ہو۔ جس طرح کہ دوسری حدیث میں آیا ہے:

((إِذَا جِئْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَنَحْنُ سُجُوْدٌ فَاسْجُدُوْا وَلَا تَعْتَدُّوْهَا شَيْئًا)) (أخرجه أبو داود وغيره)[1]

''جب تم نماز کے لیے آؤ، درآنحالیکہ ہم سجدے میں ہوں تو تم سجدہ کرو اور اس کو کچھ شمار نہ کرو۔''

رسول اللہ ﷺ نے ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کو آیندہ ایسا کرنے سے منع فرمایا، لہٰذا ایسی چیز سے حجت پکڑنا، جس سے آپ ﷺ نے منع فرمایا، صحیح نہیں ہے۔ ابن حزم رحمہ اللہ نے محلیٰ میں ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے متعلق یوں جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں ان کی کوئی دلیل نہیں ہے، کیوں کہ اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ انھوں نے اس رکعت پر اکتفا کیا ہو۔ انتہیٰ. انھوں نے اس حدیث:

((مَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوْا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوْا))[2]

''جتنی نماز تمھیں مل جائے اتنی پڑھ لو اور جتنی چھوٹ جائے اس کو پورا کرلو۔''

کے ذریعے رکعت کے شمار ہونے میں قیام اور قراءت کے ادراک کو ضروری قرار دینے پر استدلال کیا ہے اور قطعیت کے ساتھ کہا ہے کہ رکعت، رکن اور فرض ذکر کے فوت ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ یہ سب کام فرض ہیں، جن کے بغیر نماز مکمل نہیں ہوتی۔ نیز انھوں نے کہا ہے کہ نمازی کو اس کام کی قضا کرنے اور اس کو پورا کرنے کا حکم ہے جس میں امام اس سے سبقت کر گیا ہو۔ لہٰذا ان میں سے کسی چیز کی کسی دوسری غرض کے ساتھ تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا اور اس کے وجود کی طرف کوئی راستہ نہ ہوگا۔

اس کے بعد انھوں نے کہا ہے: ان میں سے بعض نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، جب کہ وہ اس دعوے میں جھوٹا ہے، کیوں کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ سورت فاتحہ پڑھے بغیر رکعت شمار نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے بھی ایسی رکعت کی قضا کرنا مروی ہے۔ پھر انھوں نے کہا: اگر کہا جائے کہ وہ کھڑا ہو کر تکبیر کہے اور پھر رکوع کرے تو اس کو رکعت مل جائے گی تو ہم کہیں گے: یہ ایک اور نافرمانی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کبھی یہ حکم دیا ہے اور نہ ہی اس کے رسول نے کہ وہ نماز میں اس حالت کے علاوہ کسی حالت کے ساتھ نماز میں شامل ہو جس پر وہ امام کو پاتا ہے۔ اسی طرح اس کی نماز کا جو حصہ چھوٹ گیا ہے اس کی قضا امام کے سلام پھیرنے کے بعد ہی کی جاسکتی نہ کہ اس سے پہلے۔ نیز انھوں نے درج ذیل حدیث سے ان کے استدلال کے جواب میں کہا: ((مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الصَّلَاةِ رَكْعَةً فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ)) ''جس شخص کو نماز کی ایک رکعت مل گئی تو اس کو نماز مل گئی۔'' کہ یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے، کیوں کہ اس کے باوجود اس سے نماز کے اس حصے کی قضا ساقط نہیں ہوگی جسے وہ نہیں پا سکا۔ انتہیٰ

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٩٣) صحيح الجامع (٤٦٨)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٠٣)

حاصلِ کلام یہ ہے کہ وہ مضبوط چیز جس سے جمہور نے استدلال کیا ہے وہ مذکورہ بالا الفاظ میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے جس کو ابن خزیمہ نے ذکر کیا ہے، کیوں کہ اس میں یہ الفاظ ہیں:((قبل أن يقيم الإمام صلبه)) جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس حدیث میں رکعت کا ذکر ان کے مطلوب کے منافی ہے۔ ابن خزیمہ، جن پر اس کی روایت کا دارومدار ہے، من جملہ دوسرے مذہب کے قائلین سے ہیں، جیسا کہ آپ جان چکے ہیں، یہ بات نہایت بعید محسوس ہوتی ہے کہ یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح ہو، درآنحالیکہ ان کا موقف اس کے برخلاف ہے۔

اس مسئلے میں ہمارے مذہب کے دلائل میں سے ایک قتادہ اور ایک ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے مروی درج ذیل متفق علیہا حدیث ہے:((ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا))[2] حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں کہا ہے۔ ان دونوں حدیثوں سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ جو شخص امام کے ساتھ رکوع کی حالت میں شامل ہو تو اس کی وہ رکعت شمار نہ ہو گی، کیوں کہ اس کو نماز کے چھوٹ جانے والے حصے کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس رکعت میں اس سے قیام اور قیام کے دوران میں کی جانے والی قراءت چھوٹ گئی ہے، نیز انھوں نے فرمایا کہ جمہور کی دلیل ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے اور آپ ان کے اس سے حجت پکڑنے کے بارے میں جواب پہلے پڑھ چکے ہیں۔

شرح منتقیٰ میں کہا گیا ہے: سید، علامہ محمد بن اسماعیل الامیر نے اس مسئلے کے بارے میں ایک رسالہ تصنیف کیا ہے اور جمہور کے مذہب کو راجح قرار دیا ہے۔ اس کے خلاف جواب میں، میں نے کئی بحثیں سپردِ قلم کی ہیں۔ انتہیٰ

جب یہ ثابت ہو گیا کہ امام کے ساتھ رکوع میں ملنے والا رکعت پانے والا نہیں ہے، جب تک وہ امام کے پیچھے سورت فاتحہ نہیں پڑھ لیتا تو یہ بھی جان لینا چاہیے کہ اہلِ علم نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم صرف سورت فاتحہ کی ایک آیت ہے یا ہر سورت کی ایک آیت ہے یا یہ بذاتِ خود قرآن مجید کی آیت ہی نہیں ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن زبیر، طاؤس، عطاء، مکحول، عبداللہ بن مبارک رضی اللہ عنہم اور ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورت فاتحہ اور دیگر تمام سورتوں کی ایک آیت ہے، سوائے سورت براءت کے۔ امام احمد، اسحاق، ابو عبید، اہلِ کوفہ اور اہلِ مکہ کی ایک جماعت اور اکثر عراقیوں کا موقف یہ مروی ہے کہ یہ صرف سورت فاتحہ ہی کی ایک آیت ہے۔ اسی موقف کو امام خطابی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے بیان کیا ہے۔ اسی کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے خلافیات میں اپنی اسناد کے ساتھ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ، زہری اور سفیان ثوری رحمہما اللہ سے روایت کیا ہے۔ نیز انھوں نے السنن الکبریٰ میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور محمد بن کعب رحمہ اللہ سے حکایت کیا ہے۔ امام اوزاعی، مالک، ابو حنیفہ، داود اور ایک روایت امام احمد رحمہم اللہ سے یہ ہے کہ یہ نہ سورت فاتحہ کی

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٠٣)

آیت ہے اور نہ دیگر سورتوں کے شروع کی۔ حنفیہ میں سے ابوبکر رازی وغیرہ نے کہا ہے کہ سورت براءت اور سورت انفال کے علاوہ ہر دو سورتوں کے درمیان میں یہ ایک آیت ہے، یہ سورتوں کا جزء نہیں، بلکہ چھوٹی سورت کی طرح مستقل قرآن ہے۔ چنانچہ داود رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب سے بھی یہ مروی ہے۔ نیز امام احمد رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت اسی طرح مروی ہے، لیکن امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس کا اثبات اور اس کی نفی کرنے والا کافر نہیں ہے، کیوں کہ اہلِ علم کا اس میں اختلاف ہے۔ برخلاف اس کے کہ اگر وہ کسی مجمع علیہ چیز کی نفی کریں یا کسی ایسے قول کا اثبات کریں، جس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، کیوں کہ یہ بالا جماع تکفیر کے لائق نہیں ہے۔ مصحف میں سورتوں کے اوائل میں خطاً اس کے اثبات میں اختلاف نہیں ہے، سوائے سورت براءت کے۔ اسی طرح ہر سورت کے آغاز میں اس کی تلاوت کرنے میں بھی قرائے سبعہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

جہاں تک نماز میں اس کے جہری آواز یا سری آواز سے پڑھنے کا تعلق ہے تو اس میں طویل الذیل، کثیر الاختلاف اور مختلف الادلہ بحث ہے۔ یہاں پر اس کا مکمل طور پر درج کرنا محال ہے۔ "ماقل ودل" کے مصداق مختصر بات یہ ہے کہ سید عبدالرحمان بن سلیمان محدث دیارِ یمنیہ نے اس سوال کے بعض جوابوں میں یوں تحریر کیا ہے:

نماز میں اپنی جگہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کی قراءت کو جہری آواز سے پڑھنا وہی عمل ہے، جس کو ائمہ حفاظ نے ثابت کیا ہے اور اس کو اختیار کیا ہے اور اس پر تصنیفات چھوڑی ہیں، جیسے: محمد بن نصر المروزی، ابوبکر بن خزیمہ، ابو حاتم بن حبان، ابو عبداللہ الحاکم اور ابو عمر بن عبدالبر وغیرہم متقدمین سے اور متاخرین سے، جیسے: ابن حجر ہیتمی اور ابن زیاد یمنی ہیں۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے کتاب الخلافیات میں کہا ہے: جعفر بن محمد نے کہا کہ آلِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم جہری آواز میں پڑھنے پر اجماع کیا ہے۔ شیخ ابو محمد مقدسی نے کہا ہے: آگاہ رہو کہ قرائے سبعہ میں سے کوئی تو وہ ہے جس سے بلا خلاف بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو جہری آواز میں پڑھنے کی روایت کی گئی ہے، جب کہ ان میں سے بعض سے مخفی آواز میں پڑھنا روایت کیا گیا ہے، اس میں سے کوئی بھی نہیں ہے، جس سے بلا خلاف بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا مروی ہو۔ میں نے اس مسئلے میں بہت زیادہ تحقیق کی ہے تو میں نے اس کو ویسا ہی پایا ہے، جیسا میں نے ذکر کیا ہے۔

پھر وہ تمام لوگ جن سے میں نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا روایت کیا ہے، میں نے ان سے جہری آواز ہی میں پڑھنا بیان کیا ہے، سوائے ان شاذ روایات کے جو حمزہ رحمہ اللہ سے مخفی پڑھنے کے بارے میں مروی ہیں اور یہ سب احتمالی طور پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے اثبات اور اس کے جہری آواز میں پڑھنے کے اثبات کی ترجیح پر دلالت کرتی ہیں۔

جو شخص سری طور پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے پڑھنے کا قائل ہے، اس نے انس رضی اللہ عنہ سے مروی معروف حدیث سے احتجاج کیا ہے، جب کہ وہ حدیث مضطرب ہے، قابلِ احتجاج نہیں ہے۔ اس مسئلے کے اثبات میں الشہاب بن حجر ہیتمی نے ایک رسالہ لکھا ہے، جس میں انھوں نے اس حدیث کے اضطراب کی وجہ بیان کی ہے۔ جو شخص بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے جہری آواز میں پڑھنے کا قائل ہے، اس نے متعدد احادیث سے حجت پکڑی ہے، جن احادیث کو شیخ ابو محمد المقدسی نے ایک رسالے میں خلاصتاً لکھا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا ہے: آگاہ رہو کہ جہری آواز میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنے کے بارے میں وارد ہونے والی احادیث بہت زیادہ ہیں، متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں، ان روایت کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تعداد اکیس تک پہنچی ہوئی ہے۔ پھر انھوں نے اس کو ایسے احسن طریقے سے بیان کیا ہے جو بیان بیمار کو شفا بخشتا ہے اور پیاسے کو سیراب کرتا ہے۔

امام سیوطی رحمہ اللہ نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ قلم بند کیا ہے، جس میں انھوں نے ایک منفرد طریقے سے بحث کی ہے اور وہ کچھ اس طرح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک جہری حالت تھی تو ایک سری اور ایک اثبات کی حالت تھی تو ایک نفی کی حالت۔ انھوں نے اس رسالے میں ذکر کیا ہے کہ اس کی مثال قراءت وعدمِ قراءت کی طرح ہے، جیسے ایک قراءت "وسارعوا" اور ایک قراءت "سارعوا" (بغیر واو کے) ہے، نیز جس طرح قراءت "ملك" اور "مالك" ہے۔

امام سیوطی رحمہ اللہ کی الدر المنثور میں ۔ماشاء اللہ۔ ایسی روایات ہیں جو نفی پر اور اثبات پر دلالت کرنے والی ہیں۔ علامہ ابن زیاد یمنی نے اپنی "الأدلة الواضحة في الجهر بالبسملة وإنها من الفاتحة" نامی کتاب میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے۔ انتھٰی

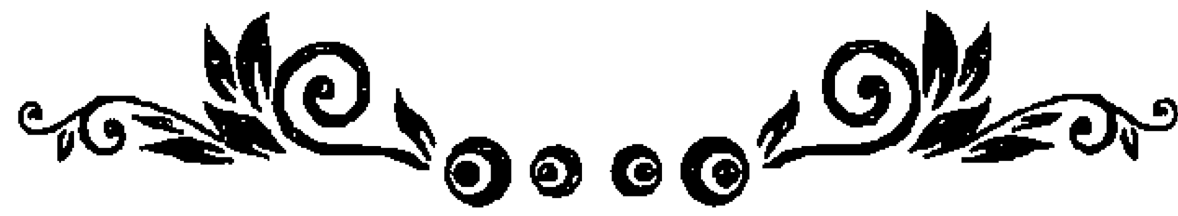
میں کہتا ہوں کہ اس موضوع پر سب سے زیادہ مبنی بر انصاف قول حافظ ابن القیم رحمہ اللہ کا قول ہے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی کتاب "زاد المعاد في هدي خير العباد" میں فرمایا ہے: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کبھی تو جہری آواز میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتے تھے اور کبھی سری آواز میں، بلکہ اکثر اوقات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی جہری قراءت ہی کی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سفر وحضر میں، دن اور رات میں پانچوں نمازوں میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو دائمی طور پر جہری آواز میں پڑھتے رہے ہوں اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلفائے راشدین آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جمہور اصحاب رضی اللہ عنہم اور فضل و برکت والے ادوار کے اندر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلِ شہر پر یہ مخفی رہ جائے، یہ محل المحال ہے یہاں تک کہ اس کے ثبوت کے لیے مجمل الفاظ اور واہی احادیث کا سہارا لینا پڑے، چنانچہ اس سلسلے میں صحیح احادیث غیر صریح ہیں اور جو صریح ہیں وہ غیر صحیح ہیں۔ انتھٰی [1]

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں اس موضوع کے لائق بحث کرنے کے بعد لکھا ہے: یہ مسئلہ طویلة الذیل

[1] زاد المعاد (۱/۲۰۶۔۲۰۷)

ہے۔ اکابر علما کی ایک جماعت نے اس پر مستقل تصانیف چھوڑی ہیں۔ اس کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کے مستحب اور مسنون ہونے میں اختلاف ہے، اس کے جہر اور ترک میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو بالا جماع نماز کے بطلان کے ساتھ قادح اور ضرر رساں ہو۔ اس مسئلے میں علما کی جماعت کا اس مسئلے کو زیادہ اہمیت دینا اور اس میں اختلاف کا پایا جانا آپ کو پریشان نہ کرے۔ بعض نے تو اس میں یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ اس کو اعتقادی مسائل سے شمار کیا ہے۔ انتھٰی [1]

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے تفسیر فتح القدیر میں کہا ہے: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ترکِ جہر کی احادیث اگرچہ زیادہ صحیح ہیں، لیکن اس کا اثبات زیادہ ارجح ہے، باوجود اس کے کہ وہ مخرج صحیح سے باہر ہیں۔ لہٰذا اثبات کو اختیار کرنا اولیٰ و بہتر ہے، خاص طور پر جب ترکِ جہر کی تاویل کا امکان ہو اور یہ ذاتی اثبات کا تقاضا کرتا ہے، یعنی اس کا قرآن ہونا وصفی اثبات کا تقاضا کرتا ہے، یعنی نماز میں اس کی قراءت کو جہری آواز کے ساتھ پڑھتے وقت جس کے ساتھ سورتوں کا افتتاح ہوتا ہے، اس وقت اس کو جہری آواز میں پڑھنا۔ اس مسئلے کے اطراف پر استدلالاً، رداً، تعقباً، دفعاً، روایتاً اور درایتاً بحث و کلام کی وضاحت کسی اور جگہ کر دی گئی ہے۔ [2] انتھی وباللہ التوفیق [3]



[1] نیل الأوطار (۲/۲۱۵)

[2] فتح القدیر (۱/۲۳)

[3] قال علی القاري في أول المرقاة: اختلاف السلف الأبرار في كتابة البسملة في أول كتب الأشعار فمنعه الشعبي والزهري، وأجازه سعيد بن المسيب، واختاره الخطيب البغدادي، والأحسن التفصيل بل هو الصحيح فإن الشعر حسنه حسن وقبيحه قبيح، فيصان إيراد البسملة في الهجويات والهزليات ومدائح الظلمة ونحوها كما تصان في حال أكل الحرام وشرب الخمر ومواضع القاذورات وحالة المجامعة وأمثالها، والأظهر أنها لا تكتب في أول كتب المنطق على القول بتحريم مسائلها وكذا في القصص الكاذبة بجميع أنواعها، والكل مستفاد من قوله ذي بال، والله أعلم بحقيقة الحال. منه مد ظله

53

امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ پڑھنے کا حکم

سوال امام کے پیچھے سورت فاتحہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

جواب سورت فاتحہ کا پڑھنا درستیِ نماز کی شرائط میں سے ہے، کیوں کہ سورت فاتحہ کی قراءت کا واجب ہونا صحیح و مرفوع احادیث، مستفیض و مشہور، بلکہ متوار اخبار سے ثابت ہے۔ ان اخبار کی اسانید کے رجال اور ان احادیث کے تمام رواۃ مقبول اور ثقہ ہیں۔ اس باب میں وارد دلائل اس مدعا پر لائقِ احتجاج ہیں۔ چنانچہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِأُمِّ الْقُرْآنِ» (أخرجه البخاري ومسلم ورواه الجماعة أيضاً)[1]

''اس شخص کی کوئی نماز نہیں، جس نے ام القرآن (فاتحہ) نہیں پڑھی۔''

یہ حدیث اپنے عموم کے ساتھ امام و مقتدی دونوں کو شامل ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں کہا ہے: یہ حدیث نماز میں سورت فاتحہ کی تعیین پر دلالت کرتی ہے، نیز اس پر کہ سورت فاتحہ کے بغیر نماز کفایت نہیں کرتی۔ چنانچہ امام مالک و شافعی رحمہما اللہ، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعین و اتباع التابعین رحمہم اللہ کے جمہور علما اسی طرف گئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں مذکور نفی ذاتِ نماز کی طرف متوجہ ہوتی ہے، اگر اس کا انتفا ممکن ہو، ورنہ وہ اس کی طرف متوجہ ہوگی تو ذاتِ نماز کی طرف زیادہ قریب ہو اور وہ صحت ہی ہے نہ کہ کمال، کیوں کہ صحت اقرب المجازین ہے اور کمال ابعد المجازین ہے اور اقرب المجازین پر محمول کرنا واجب ہے، باوجود اس کے کہ اس جگہ نفی کو ذاتِ نماز کی طرف متوجہ کرنا ممکن ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں کہا ہے، کیوں کہ نماز سے مراد اس کا شرعی معنی ہے نہ کہ لغوی معنی۔ اس لیے کہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ شارع کے الفاظ عرف پر محمول ہوتے ہیں، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت شرعیات کی تعریف کے لیے ہے، نہ کہ موضوعاتِ لغویہ کی تعریف کے لیے۔ جب منفی صلاۃِ شرعیہ ہے تو اس کے ساتھ نفیِ ذات قائم ہوگئی، کیونکہ جس طرح مرکب کے تمام اجزا کے انتفا کے ساتھ

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٢٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٤)

اس کی نفی ہو جاتی ہے، اسی طرح اس کے بعض اجزا کے انتفا سے بھی نفی ہو جاتی ہے، لہٰذا وہاں صحت یا اجزا یا کمال کے اضمار کی حاجت و ضرورت نہیں ہوتی، جیسا کہ ایک جماعت سے یہ مروی ہے، کیوں کہ اضمار کی حاجت ضرورت کے وقت ہوتی ہے اور وہ ضرورت انتفائے ذات کا عدمِ امکان ہے۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اس جگہ صلاۃ سے مراد صلاۃِ لغویہ ہے، تو نفی کو ذاتِ نماز کی طرف متوجہ کرنا ناممکن ہے، اس لیے کہ ذاتِ نماز خارج میں پائی گئی ہے، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے۔ چنانچہ نفی صحت یا اجزا کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ کمال کی طرف، کیوں کہ اولاً: یہ توجہ اقربِ مجازین ہے۔ ثانیاً: دارقطنی اور ابن حبان کی مذکورہ روایت اجزا کی صراحت کر رہی ہے۔ چنانچہ اس روایت کے الفاظ یہ ہیں:

«لَا تُجْزِئُ صَلَاةٌ لَا يَقْرَأُ الرَّجُلُ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»[1]

''وہ نماز کفایت نہیں کرتی، جس میں آدمی فاتحہ الکتاب نہیں پڑھتا۔''

امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور ابن القطان نے اس کو صحیح کہا ہے۔ نیز اس روایت کا ایک شاہد ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث ان الفاظ میں موجود ہے۔ اس کو ابن خزیمہ اور ابن حبان وغیرہما نے بیان کیا ہے، اس میں یہ ذکر ہے:

''قلت: وإن كنت خلف الإمام؟ قال: فأخذ بيدي وقال: اقرأ بها في نفسك''[2]

''میں نے کہا: اگر میں امام کے پیچھے ہوں تو؟ کہتے ہیں: انھوں نے میرا ہاتھ پکڑا اور کہا: اس کو اپنے جی میں پڑھو۔''

امام حاکم نے ''أشهب عن أبيه عن الزهري عن محمود بن الربيع عن عبادة'' کے طریق سے مرفوعاً روایت کیا ہے:

«أُمُّ الْقُرْآنِ عِوَضٌ مِنْ غَيْرِهَا، وَلَيْسَ غَيْرُهَا عِوَضاً مِنْهَا»[3]

''ام القرآن اپنے غیر کا عوض و بدل ہے، جب کہ اس کا غیر اس کا عوض و بدل نہیں ہے۔''

انھوں نے کہا کہ اس کے شواہد بھی ہیں، پھر انھوں نے ان کو بیان کیا ہے، یہ سب کچھ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تلخیص میں ذکر کیا ہے۔[4] مسند احمد میں یہ روایت ان الفاظ میں ہے:

«لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ لَّا يُقْرَأُ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ»[5]

---

(1) سنن الدارقطني (۳۲۱/۱) ابن حبان (۹٦/٥)

(2) ابن خزيمة (۲٤۸/۱) صحيح ابن حبان (٥٤/۳)

(3) المستدرك للحاكم (۳٦۳/۱)

(4) تلخيص الحبير (۲۳۰/۱-۲۳۱)

(5) مسند أحمد (۷۸/٥)

''وہ نماز قبول نہیں کی جاتی، جس میں ام القرآن (فاتحہ) نہ پڑھی جائے۔''

نیز اس باب میں مسلم و ترمذی میں انس رضی اللہ عنہ سے، ابو داود و نسائی میں ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے، ابن ماجہ میں عبداللہ بن عمر اور جابر رضی اللہ عنہم سے، بیہقی میں علی رضی اللہ عنہ سے، احمد، ابوداود اور ابن ماجہ میں ابو سعید رضی اللہ عنہ سے اور (محدثین کی) ایک جماعت کے ہاں عبادہ رضی اللہ عنہ سے روایات مروی ہیں۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں ان کو مفصل بیان کیا ہے، اسی طرح سیدہ عائشہ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے کئی ایک (محدثین) کے ہاں روایات مروی ہیں، جیسا کہ ان میں سے بعض کا بیان ہوگا۔ إن شاء الله

اس حدیث کے کثرتِ طرق، اختلافِ الفاظ اور معنی اسے نفیِ کمال پر محمول کرنے سے مانع ہیں۔ چنانچہ تقدیرِ صحت یا اجزا متعین ہوگئی۔ لہٰذا مازری نے اہلِ اصول سے اس طرح کے الفاظ میں اختلاف نقل کیا اور کہا ہے: بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ مجمل ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ عام مخصوص ہے، بعض نے کہا ہے کہ یہ عام غیر مخصوص ہے۔

یہاں سے یہ معلوم ہوگیا کہ نفیِ کمال متعین نہیں ہے۔ قسطلانی نے یہ بیان کیا ہے کہ عرف میں اس لفظ کا استعمال نفیِ فائدہ کے لیے ہے، جیسے ان کا قول ہے:

''لا علم إلا ما نفع'' ''علم تو صرف وہی ہے جو نفع دے۔''

اور نفیِ فائدہ کے بیان میں نفیِ صحت زیادہ واضح ہے۔ نیز مذکورہ لفظ نفیِ عام کو واضح کرنے والا ہے، جب کہ نفیِ صحت عموم کی طرف نفیِ کمال سے زیادہ قریب ہے، کیوں کہ فاسد کا کسی بھی لحاظ سے کوئی اعتبار نہیں ہے۔ ہر وہ شخص جس نے اس کو عام مخصوص کہا، اس کے نزدیک اس کا مخصص حس وشعور ہے، کیوں کہ نماز واقع ہوتی ہے۔

رہا وہ جو ابن ہمام نے کہا ہے کہ لفظِ حدیث مشترک ہے اور خبر جار و مجرور کا متعلق محذوف ہے اور اس کی تقدیر صحیحہ یا کاملہ ہے تو یہ محلِ نظر ہے، کیوں کہ مجرور کا متعلق جو خبر واقع ہوئی ہے وہ استقرارِ عام ہے، جس کا حاصل یہ ہے ''لا صلاة كائنة'' اور شرعاً عدمِ وجود عدمِ صحت سے عبارت ہے اور یہی اصل ہے، برخلاف ''لا صلاة لجار المسجد ولا صلاة للعبد الآبق''.

اس جگہ اضمارِ صحت پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر یہاں مراد کمال ہو، تو یہ اس بات کا موجب ہوگا کہ مذکور حدیث حذفِ خبر کے باب سے ہوگی، نہ یہ کہ جار مجرور خبر واقع ہوا ہے۔ انتہیٰ

میں کہتا ہوں: اس حدیث کے دیگر نظائر کا یہی جواب ہے۔ جب یہ معنی ثابت ہوگیا تو حدیث اس پر احتجاج کے لائق ہوگئی کہ فاتحہ نماز کی درستی کی شرائط میں سے ہے، نہ کہ صرف نماز کے واجبات سے، کیوں کہ اس (فاتحہ) کے عدم سے عدمِ نماز مستلزم ہے اور شرط کی یہی تو شان ہوا کرتی ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ صحت کی جانب نفی کی توجہ کو لغت ترجیح کے ساتھ ثابت کرتا ہے اور عرف شرعی کی صحت اہلِ شرع کے یہاں متجدد ہے، اس لیے شارع کے خطاب کو صحت پر محمول نہیں کیا جائے گا اور ''کمال'' کی تقدیر کے ساتھ کلام کی تصحیح ممکن ہے، اور اسی قدر کافی ہے، کیوں کہ واجب تقدیر حسبِ حاجت ہے اور شارع کی تصریح ''لا تجزئ'' کے لفظ کے ساتھ اس کا رد کرنے والی ہے اور اس کا ترجیح کے ساتھ اثباتِ لغت کے باب سے ہونا ممنوع ہوگا، بلکہ یہ اعم اغلب معلوم کے ساتھ الحاقِ فردِ مجہول کے باب سے ہے۔

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے:

((أُمِرْنَا أَنْ نَقْرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَمَا تَيَسَّرَ))[1]

''ہمیں فاتحۃ الکتاب اور جو بھی میسر ہو، پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔''

اس روایت کو امام ابو داود رحمہ اللہ نے همام عن قتادة عن أبي نضرة عن أبي سعيد کے طریق سے بیان کیا ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تلخیص میں کہا ہے: اس کی اسناد صحیح ہے۔[2]

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو حکم دیا:

((أُخْرُجْ فَنَادِ فِي الْمَدِيْنَةِ أَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقُرْآنٍ وَلَوْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَلَوْ زَادَ)) (رواه أبو داود)[3]

''باہر نکل کر مدینے میں یہ منادی کر دو کہ قرآن کے (پڑھے) بغیر نماز نہیں ہے، چاہے فاتحۃ الکتاب پڑھی جائے اور اگرچہ اس سے کچھ زائد بھی پڑھا جائے۔''

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ہے، کہتے ہیں:

((أَمَرَنِي رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ أُنَادِيَ أَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَمَا زَادَ)) (رواه أحمد وأبو داود)[4]

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں یہ اعلان کر دوں کہ فاتحۃ الکتاب کی قراءت اور کچھ مزید کی قراءت کے بغیر نماز نہیں۔''

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَصَاعِداً))[5]

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨١٨) اس کی سند میں قتادہ راوی مدلس ہے۔

[2] تلخيص الحبير (٥٦٧/١)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨١٩) ضعيف الجامع (٢٣٣) اس کی سند میں جعفر بن میمون راوی ضعیف ہے۔

[4] مسند أحمد (٤٢٨/٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٨٠) اس کی سند میں بھی جعفر بن میمون راوی ضعیف ہے۔

[5] صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٤) "فصاعداً" لفظ کے بغیر سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢٢) ابن حبان (٨٧/٥-٩٥)

''جو شخص سورت فاتحہ اور کچھ مزید نہ پڑھے، اس کی نماز نہیں۔''

اس روایت کو ابوداود، مسلم اور ابن حبان نے روایت کیا ہے۔ ابن حبان نے کہا ہے کہ اس روایت کے لفظ ''فصاعدا'' کو بیان کرنے میں معمر عن الزہری متفرد ہے۔ امام بخاری نے اپنی کتاب جزء القراءۃ میں اس لفظ کو معلول قرار دیا ہے۔[1]

ہر رکعت میں سورت فاتحہ کی قراءت کے واجب ہونے کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو ابن ماجہ میں ابوسعید رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں مروی ہے:

«لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ بِالْحَمْدُ وَسُورَةٍ فِي فَرِيضَةٍ أَوْ غَيْرِهَا»[2]

''اس شخص کی کوئی نماز نہیں جو فرض اور نفل نماز کی ہر رکعت میں ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ (سورۃ الفاتحہ) اور اس کے ساتھ کوئی اور سورت نہیں پڑھتا۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے۔ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث درج ذیل الفاظ سے مروی ہے:

«أَمَرَنَا رَسُولُ اللّٰهِ أَنْ نَقْرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ»

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم دیا کہ ہم (ہر نماز کی) ہر رکعت میں سورت فاتحہ پڑھا کریں۔''

اس روایت کو ابن الجوزی رحمہ اللہ نے ''التحقیق'' میں ذکر کیا اور کہا ہے کہ ہمارے اصحاب نے عبادہ اور ابوسعید رضی اللہ عنہما کے واسطے سے حدیث روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا۔ پھر وہ روایت بیان کی اور کہا: میں اس حدیث کو نہیں پہچان سکا۔ ان کے علاوہ نے اس کو اسماعیل بن سعید الشالنجی کی روایت کی طرف منسوب کیا ہے۔

ابن عبدالہادی نے ''التنقیح'' میں کہا ہے: اس کو اس اسماعیل نے عبادہ اور ابوسعید رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے جو صاحبِ امام احمد ہے۔

ان دلائل سے ظاہر تو یہی ہوتا ہے کہ ہر رکعت میں سورت فاتحہ کی قراءت واجب ہے، امام اور مقتدی میں فرق کیے بغیر اور امام کے سری اور جہری قراءت میں بھی فرق کیے بغیر اور یہی حق ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ہر وہ شخص جو یہ گمان کرتا ہے کہ نمازوں میں سے کوئی نماز اور رکعتوں میں سے کوئی رکعت سورت فاتحہ پڑھے بغیر درست ہے تو اس شخص پر واجب ہے کہ وہ اپنے اس گمان پر کوئی ایسی دلیل پیش کرے جو ان دلائل کو خاص کرنے والی ہو۔

---

[1] جزء القراءة للبخاري (ص: ٥)

[2] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٨٣٩) اس کی سند میں ابوسفیان السعدی راوی ضعیف ہے۔

اس موقف کی تائید کرنے والی روایات میں سے ایک روایت وہ ہے، جس کو امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے سنن میں روایت کیا اور اس کے موقوف ہونے کو درج ذیل الفاظ میں صحیح کہا ہے:

''من صلی رکعة لم یقرأ فیھا بأم القرآن فلم یصل إلا أن یکون وراء الإمام''[1]

''جس شخص نے کوئی ایک رکعت پڑھی اور اس میں ام القرآن (فاتحہ) نہ پڑھی تو اس نے نماز نہیں پڑھی، اِلا یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو۔''

امام حسن بصری، داود اور اسحاق رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں سورت فاتحہ پڑھنا واجب ہے اور اس کے ساتھ کسی ایک رکعت میں یا زیادہ رکعتوں میں تقسیم کر کے قرآن مجید کے کچھ حصے کی تلاوت کرنا بھی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فاتحہ کی تخصیص کیے بغیر پہلی دو رکعتوں میں قراءت کو واجب کہا ہے، جب کہ آخری دو رکعتوں میں ان کے نزدیک سرے سے قراءت متعین نہیں ہے، خواہ قراءت کر لے یا تسبیح پڑھتا رہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ خواہ وہ خاموشی اختیار کرے۔ شافعیہ نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ مقتدی امام کے سکتہ کے وقت فاتحہ پڑھے گا یا اس کی قراءت کے وقت۔

ان احادیث کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ امام کی قراءت کے دوران میں (مقتدی) قراءت کرے۔ اگر امام کے سکوت کے وقت قراءت کرنا ممکن ہو تو یہ زیادہ احتیاط والی بات ہے، کیوں کہ پہلے قول والوں کے نزدیک یہ جائز ہے۔ چنانچہ گویا اس کا فاعل اجماع کو پکڑنے والا ہو گا۔ صرف امام کے فاتحہ پڑھتے وقت (مقتدی کا) قراءت کرنا یا اس کے کسی اور سورت کو پڑھتے وقت قراءت کرنا تو اس پر کوئی دلیل تو موجود نہیں ہے، بلکہ سب جائز اور سنت ہے۔ جی ہاں! اس لحاظ سے امام کے فاتحہ کی قراءت کرتے وقت (مقتدی کا) فاتحہ کی قراءت کرنا مناسب ہے کہ ایسا کرنے سے استعاذے کو اس کے محل سے موخر نہیں کرنا پڑتا جو توجہ (إني وجھت وجھي ...وغیرہ دعائیں) کے بعد پڑھا جاتا ہے۔

قصہ کوتاہ! اس باب میں امام و مقتدی دونوں پر ہر رکعت میں سورت فاتحہ کی قراءت کرنا واجب ہے۔

عبادہ رضی اللہ عنہ سے مسند احمد، سنن ابی داود، سنن ترمذی اور ابن حبان میں مرفوعاً مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((لَعَلَّكُمْ تَقْرَؤُوْنَ خَلْفَ إِمَامِكُمْ؟ قُلْنَا: نَعَمْ، قَالَ: لَا تَفْعَلُوْا إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَإِنَّهُ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِهَا))[2]

''شاید کہ تم اپنے امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو؟ ہم نے عرض کی: جی ہاں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سورت

[1] الموطأ للإمام مالك (٨٤/١) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣١٣)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣١١) مسند أحمد (٣١٣/٥) ابن حبان (٩٥/٥)

فاتحہ کے علاوہ قراءت نہ کیا کرو، کیوں کہ جو اسے نہیں پڑھتا، اس کی نماز نہیں ہوتی۔''

ابو داود، نسائی اور دارقطنی کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((وَأَنَا أَقُولُ: مَا لِيُ يُنَازِعُنِيُ الْقُرْآنُ، فَلَا تَقْرَؤُوْا بِشَيْئٍ مِنَ الْقُرْآنِ إِذَا جَهَرْتُ إِلَّا بِأُمِّ الْقُرْآنِ))[1]

''میں بھی (اپنے دل میں) کہتا تھا کہ قرآن کا پڑھنا مجھ پر دشوار کیوں ہے؟ جب میں بلند آواز سے قراءت کروں تو تم سورت فاتحہ کے سوا اور کچھ نہ پڑھا کرو۔''

امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔ امام خطابی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے، اس میں کوئی طعن نہیں ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کی اسناد مستقیم ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ صحیح ہے، ابن الملقن نے اس کو نقل کیا ہے۔

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کہتے ہیں:

((كُنَّا خَلْفَ النَّبِيِّ ﷺ فِيُ صَلَاةِ الْفَجْرِ فَثَقُلَتْ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةُ، فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ: لَعَلَّكُمْ تَقْرَؤُوْنَ خَلْفَ إِمَامِكُمْ؟ قُلْنَا: نَعَمْ، يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! قَالَ: لَا تَفْعَلُوْا إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، فَإِنَّهُ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِهَا))[2]

''ہم نمازِ فجر میں نبی اکرم ﷺ کے پیچھے تھے، آپ ﷺ پر قراءت گراں ہو گئی، چنانچہ جب آپ ﷺ (نماز سے) فارغ ہو گئے تو فرمایا: شاید تم اپنے امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو؟ ہم نے عرض کی: جی ہاں، اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: سورت فاتحہ کے علاوہ قراءت نہ کیا کرو، کیوں کہ جو اسے نہیں پڑھتا، اس کی نماز نہیں ہوتی۔''

اس حدیث کو ابوداود اور ترمذی نے روایت کیا ہے، امام ترمذی نے کہا ہے کہ اس باب میں ابو ہریرہ، عائشہ، انس، ابو قتادہ اور عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہم سے بھی روایات مروی ہیں۔ انتھی

میں کہتا ہوں: نیز یہ حدیث عبداللہ بن عمر، علی، جابر، ابو سعید، قتادہ، عبداللہ بن بحینہ، عمر، حسن اور ابو قلابہ وغیرہم سے مرسلاً مروی ہے، جیسا کہ نیل الاوطار کے حوالے سے پہلے اس کا بیان گزر چکا ہے۔

اس حدیث کے کئی طرق اور الفاظ ہیں۔ اس کو امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں اور امام بخاری رحمہ اللہ نے جزء القراءۃ مین روایت کیا ہے اور اس کو صحیح کہا ہے۔ اس کو دارقطنی اور ابن حبان رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے، امام حاکم اور بیہقی رحمہما اللہ

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٩٢٠) سنن الدارقطني (٣١٨/١)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣١١)

نے اس کو ابن اسحاق کے طریق سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے: ”حدثني مکحول عن محمود ابن ربيعة عن عبادة“ زید بن واقد وغیرہ نے مکحول سے اس کی متابعت کی ہے۔

اس کے شواہد میں سے ایک وہ روایت ہے، جس کو امام احمد رحمہ اللہ نے ”خالد الحذاء عن أبي قلابة عن محمد بن أبي عائشة عن رجل من أصحاب النبي ﷺ“ کے طریق سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لَعَلَّكُمْ تَقْرَؤُوْنَ وَالْإِمَامُ يَقْرَأُ؟ قَالُوْا: إِنَّا لَنَفْعَلُ، قَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ يَّقْرَأَ أَحَدُكُمْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ))[1]

”شاید کہ تم امام کے قراءت کرتے ہوئے پڑھتے ہو؟ انھوں نے عرض کی: یقیناً ہم پڑھتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، الا یہ کہ تم میں سے کوئی فاتحۃ الکتاب کی قراءت کرے۔“

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اور اس کو ابن حبان نے أیوب بن أبي قلابة عن أنس کے طریق سے روایت کیا ہے، ان کا یہ گمان ہے کہ یہ دونوں ہی طریق محفوظ ہیں، جب کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے کہا ہے کہ أبو قلابة عن أنس کا طریق محفوظ نہیں ہے۔ انتہیٰ

عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: لَا يَقْرَأَنَّ أَحَدٌ مِّنْكُمْ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ إِذَا جَهَرْتُ بِالْقُرْآنِ إِلَّا بِأُمِّ الْقُرْآنِ))[2]

”بلاشبہہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: جب میں جہری آواز سے قراءت کروں تو تم میں سے کوئی ام القرآن (فاتحہ) کے سوا قرآن سے کچھ نہ پڑھے۔“

اس کو امام دارقطنی نے روایت کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کے تمام رجال (راوی) ثقہ ہیں۔ یہاں پر بعض متعصب لوگوں نے اپنی کم مائیگی سے کہا ہے کہ عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث ضعیف ہے، کیوں کہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق بن یسار ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تقریب التہذیب میں اس کے متعلق کہا ہے:

”صدوق يدلس ورُمِيَ بالتشيع والقدر“ انتہیٰ[3]

”وہ صدوق ہے، مگر تدلیس کرتا ہے اور اس پر تشیع اور قدر کے حوالے سے الزام ہے۔“

---

[1] مسند أحمد (٦٠/٥)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٩٢٠) سنن الدارقطني (٣٢٠/١)

[3] تقريب التهذيب (٥٤/٢)

اس کا جواب یہ ہے کہ ''صدوق'' تعدیل کے الفاظ سے ایک لفظ ہے اور تعدیل کے مراتب میں سے دوسرے مرتبے میں ہے، نہ کہ تجریح کے الفاظ سے۔ چنانچہ اصولِ حدیث کی کتابوں میں سے غایۃ التوضیح وغیرہ میں ایسے ہی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے محمد بن اسحاق کو طبقۂ خامسہ میں شمار کیا ہے اور اس طبقے کے روات ثقہ ہیں۔ رہی تدلیس تو نامقبول تدلیس تو وہ ہے جس میں مدلس راوی عن کے ساتھ روایت کرے، جب کہ محمد بن اسحاق نے ''حدثنا'' کے لفظ کے ساتھ اپنے سماع کی تصریح کی ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں کہا ہے: انھوں (محمد بن اسحاق) نے ''حدثنا'' کے ساتھ اپنے سماع کی صراحت کی ہے، لہٰذا ان کا تدلیس کا گمان ختم ہوگیا، نیز اس سے پہلے (راوی) نے ان کی متابعت کی ہے۔[1]

ابن ملقن نے کہا ہے: بلاشبہہ امام دارقطنی، بیہقی اور ابن حبان رحمہم اللہ نے اس روایت کو اپنی اسانید کے ساتھ ابن اسحاق سے روایت کیا ہے، لہٰذا یہ نقص زائل ہوگیا۔ انتہیٰ

سید مرتضی زبیدی نے "بلغة الغريب في مصطلح آثار الحبيب" میں لکھا ہے کہ تدلیس کا حکم یہ ہے کہ اگر تدلیس کرنے والا راوی ثقہ ہو تو اس کی بیان کردہ روایت اس صورت میں مقبول ہوگی جب وہ ''حدثنا'' کے ساتھ سماع کی تصریح کرے، نہ کہ عن کے ساتھ بیان کرے۔ انتہیٰ

شیخ عثمان بن عیسیٰ حنفی نے ''غاية التوضيح للجامع الصحيح'' میں کہا ہے کہ تدلیس میں معروف راوی کی روایت صرف اسی صورت میں قبول کی جائے گی، جب وہ اس کے اتصال کی صراحت کرے۔ انتہیٰ. اور یہ حدیث اسی قبیل سے ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ اگرچہ استثنا کے بغیر عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو لائے ہیں، لیکن جزء القراءۃ میں اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ پہلے گزرا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کے شاہد کی تحسین کی ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

امام نووی رحمہ اللہ شرح مسلم میں تدلیس کا ذکر کرتے ہوئے یوں رقم طراز ہیں کہ مدلس راوی جس روایت کو سمعت، حدثنا، أخبرنا اور ان جیسے الفاظ سے بیان کرے تو وہ روایت صحیح اور مقبول ہے اور اس سے احتجاج کیا جائے گا۔ بخاری و مسلم وغیرہما کتبِ اصول میں اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں، جن کو شمار نہیں کیا جا سکتا، جیسے قتادہ، اعمش، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ اور ہشیم وغیرہم۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تدلیس جھوٹ نہیں ہے اور جب وہ جھوٹ نہیں ہے اور جمہور نے کہا ہے کہ وہ حرام نہیں ہے اور (تدلیس کرنے والا) راوی بھی عادل ضابط ہے اور اس نے اپنے سماع کی صراحت کر دی ہے تو اس کے صحیح ہونے کا حکم لگانا واجب ہے۔

---

[1] نيل الأوطار (٢/٢٣٤)

آ گاہ رہو کہ بخاری و مسلم میں جو مدلس راویوں سے عن وغیرہ کے ساتھ روایات درج کی گئی ہیں تو وہ دوسری جہت سے سماع کے ثبوت پر محمول ہیں۔ صحیح بخاری میں اکثر یہ دو طریق سے اکٹھی روایت کی گئی ہوتی ہیں۔ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ پہلے مدلس کی روایت ذکر کرتے ہیں اور پھر اس کے سماع کی صراحت کرتے ہیں۔ انتہیٰ [1]

امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جمہور اہلِ حدیث، اہلِ فقہ اور اہلِ اصول کے ہاں زیاداتِ ثقہ مطلقاً مقبول ہیں۔[2] لہٰذا مذکورہ بالا عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں بھی یہ مقبول ہوگی، خصوصاً جب اس کا شاہد اور متابع بھی موجود ہے اور محمد بن اسحاق صحیح مسلم میں، مسلم کے رواۃ میں سے ہے اور جزء القراءۃ میں امام بخاری کے رجال سے ہے، لہٰذا ان پر جرح کرنا اور ان کی حدیث کو ضعیف قرار دینا علمِ حدیث سے جہالت کی دلیل ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ صاحبِ مسلم ابن سفیان نے جو یہ کہا ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے تین مسندات کتابوں کی تخریج کی ہے: ایک تو یہی جس کو لوگوں کے سامنے انھوں نے پڑھا اور دوسری میں عکرمہ اور صاحب المغازی ابن اسحاق اور ان جیسے رواۃ داخل ہیں، اور تیسری میں ضعیف رواۃ داخل ہیں۔ یہ قول قاضی عیاض کا ہے، جو بالکل ظاہر ہے۔ نیز انھوں نے کہا ہے کہ امام حاکم رحمہ اللہ ایسی جماعت سے متابعت اور استشہاد کے طور پر روایت کرنے میں معذور ہیں، جو صحیح مسلم کی شرط سے نہیں ہیں، جن میں مطر الوراق، بقیہ بن ولید اور محمد بن اسحاق بن یسار ہیں۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے تو صرف اس طرح کے بہت سے رواۃ سے شواہد میں روایت بیان کی ہے۔ انتہیٰ [3]

امام ترمذی رحمہ اللہ نے عبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت بیان کرنے کے بعد کہا ہے: اس باب میں ابو ہریرہ، عائشہ، انس، ابو قتادہ اور عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہم سے روایات مروی ہیں۔ امام ابو عیسیٰ ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے: عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ حدیث، زهري عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت کے طریق سے روایت کی ہے، عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ﴾

''جو شخص فاتحۃ الکتاب نہیں پڑھتا، اس کی نماز نہیں ہے۔''

اور یہ زیادہ صحیح ہے۔ انتہیٰ [4] امام ترمذی رحمہ اللہ کا کلام اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں حدیثوں کا مفہوم ایک ہے۔

---

[1] شرح النووي على مسلم (١/٣٣)

[2] شرح النووي على مسلم (١/٣٣)

[3] شرح النووي على مسلم (١/٢٤، ٢٥)

[4] سنن الترمذي (٢/٢٥) رقم الحديث (٢٤٧)

رہا اس کا تشیع اور تقدیر کے حوالے سے متہم ہونا تو یاد رہے کہ ایسے بدعتی روای کی روایت مردود ہے، جو اس بدعت کا داعی بھی ہو، ورنہ وہ مقبول ہوگی۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے نخبۃ الفکر میں کہا ہے کہ بدعت یا تو کفر تک پہنچانے والی ہوگی یا فسق تک، صحیح قول کے مطابق فاسق، بدعتی کی روایت مقبول ہوگی، بشرطیکہ وہ اس بدعت کا داعی نہ ہو۔[1]

سید مرتضی حسینی نے بلغہ میں کہا ہے: بدعتی اگر اپنی بدعت کی بنا پر کفر کی حد تک پہنچا ہو تو واضح ہے کہ اس کی روایت مقبول نہ ہوگی، ورنہ مقبول۔ اگر ایسا نہ ہو تو بہت سے احکام باطل ہو کر رہ جائیں۔ انتھٰی

صاحبِ بصیرت تتبع کرنے والا یہ جانتا ہے کہ اس قسم کے اہلِ تدلیس اور اہلِ بدعت بخاری و مسلم کے روات و رجال میں موجود ہیں۔ نیز اس مسئلے کا شیعہ اور قدریہ فرقے کے مذہب کے ساتھ بھی تعلق نہیں ہے کہ اس میں راوی کی تدلیس من جملہ جرح کے شمار ہو۔ یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے، جب کہ مذکورہ روایت میں تدلیس کا گمان حدثنا کے ساتھ سماع کی صراحت سے رفع ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اہلِ کوفہ کے سوا جمہور اہلِ علم نے عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے احتجاج کیا ہے اور کسی نے بھی محمد بن اسحاق کی وجہ سے اس کے ضعف میں تعرض نہیں کیا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نیل الاوطار میں یوں رقم طراز ہیں: اس حدیث سے اس شخص نے استدلال کیا ہے جو امام کے پیچھے سورت فاتحہ کی قراءت کے وجوب کا قائل ہے اور یہی بات حق بھی ہے۔ حدیث کے ظاہری مفہوم سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ جہری آواز کے ساتھ فاتحہ کی قراءت کرنے کی اجازت ہے، کیوں کہ یہ امام کے پیچھے جہری آواز سے قراءت کرنے کی ممانعت سے مستثنیٰ ہے، لیکن امام ابن حبان نے انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو یوں بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«أَتَقْرَؤُوْنَ فِيْ صَلَاتِكُمْ خَلْفَ الْإِمَامِ وَالْإِمَامُ يَقْرَأُ؟ فَلَا تَفْعَلُوا، وَلْيَقْرَأْ أَحَدُكُمْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِيْ نَفْسِهِ»

''کیا تم امام کے پیچھے اپنی نماز میں پڑھتے ہو، درآنحالیکہ امام قراءت کر رہا ہو؟ (انھوں نے عرض کی: ہاں، اے اللہ کے رسول! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:) ایسا نہ کیا کرو، ہاں تم میں سے کوئی اپنے جی میں فاتحہ پڑھے (کیوں کہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی ہے)۔''

امام طبرانی رحمہ اللہ نے بھی اس کو المعجم الاوسط میں روایت کیا ہے اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی۔ امام عبدالرزاق رحمہ اللہ نے اس روایت کو ابو قلابہ سے مرسل روایت کیا ہے، اس روایت میں «من القرآن» کی تقیید کا ظاہری مفہوم اس بات پر دلالت

[1] شرح نخبة الفكر (ص: ٢٣٠)

کرتا ہے کہ امام کے قراءت کرتے ہوئے وہ چیز پڑھنا جو قرآن نہیں ہے، نیز تعوذ اور دعا پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام ابن حزم رحمہ اللہ اس طرف گئے ہیں کہ مقتدی امام کے پیچھے توجہ (إني وجهت وجهي وغیرہ استفتاح کی دعائیں) نہیں پڑھے گا، کیونکہ اس میں کچھ قرآنی الفاظ ہوتے ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ کے سوا کچھ پڑھنے سے منع کیا ہے، مگر ابن حزم کا یہ موقف فاسد ہے، کیوں کہ اگر ان کے اس قول ''کیوں کہ اس میں قرآن کے کچھ الفاظ ہوتے ہیں'' سے ہر توجہ مراد ہے تو آپ جانتے ہی ہیں کہ ان میں سے اکثر وہ ہیں جن میں قرآن کا کوئی حصہ نہیں ہے، اگر ان کی اس سے مراد علی رضی اللہ عنہ سے مروی خاص توجہ ''وجهت وجهي ... الخ'' ہے تو یہ توجہ خاص محلِ نزاع نہیں ہے، لیکن امام کے پیچھے نماز ادا کرنے کے لیے لائق یہ ہے کہ وہ اللہ اکبر کہنے سے پہلے یہ توجہ پڑھ لے یا وہ امام کے قراءت کرنے کی حالت میں نماز میں داخل ہو تو اسے چاہیے کہ مختصر ترین توجہ پڑھ لے، تاکہ وہ امام کی قراءت سننے کے لیے جلد فارغ ہو جائے۔ یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ جو شخص تکبیرِ تحریمہ ہو چکنے کے بعد امام کے پیچھے نماز ادا کرے تو وہ توجہات میں سے کوئی توجہ نہ پڑھے، کیوں کہ قرآن و سنت کے عمومات (قراءتِ قرآن کے وقت) خاموشی اختیار کرنے اور کان لگا کر سننے پر دلالت کرتے ہیں، لیکن امام کے قرآن مجید کی تلاوت کرنے کے دوران میں توجہ پڑھنے والا خاموش رہنے والا ہوتا ہے اور نہ ہی کان لگا کر سننے والا، اگرچہ وہ قرآن مجید کی تلاوت کرنے والا نہیں ہوتا۔ ہاں اس شخص کے ہاں یہ جائز ہو گا جو اس قسم کے عموم کی اس طرح کے مفہوم، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول: ((من القرآن)) کے مفہوم سے تخصیص کو جائز قرار دیتا ہے۔ اس مقام پر یہی تحقیقی بات ہے۔

اس سے پہلے آپ یہ جان چکے ہیں کہ امام اور مقتدی پر ہر نماز کی ہر رکعت میں سورت فاتحہ کی قراءت کرنا واجب ہے۔ ہم نے آپ کو اس بات سے بھی آگاہ کر دیا ہے کہ وہ دلائل اس بات پر احتجاج کے لائق ہیں کہ سورۃ الفاتحہ کی قراءت کرنا صحتِ صلاۃ کی شرائط میں سے ہے تو جس شخص نے یہ گمان کیا کہ نمازوں میں سے کوئی نماز یا رکعات میں سے کوئی رکعت سورۃ الفاتحہ پڑھے بغیر صحیح اور درست ہے تو اس شخص پر لازم ہے کہ وہ کوئی ایسی دلیل پیش کرے جو ان دلائل کی تخصیص کرنے والی ہو، انتهى المقصود منه[1]

''إعلام الأعلام بقراءة الفاتحة خلف الإمام'' میں ہے، ''منية المصلي'' میں فقیہ ابو جعفر ہندوانی سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا: اگر مقتدی امام کے ساتھ سورۃ الفاتحہ کی قراءت میں شامل ہو تو بالاتفاق وہ ثنا پڑھے، اگر اس کے ساتھ کسی اور سورت کی قراءت میں شامل ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک، نہ کہ امام محمد کے ہاں، پھر بھی ثنا پڑھے۔ ''الذخيرة'' میں اس کا ذکر ہے۔

[1] نيل الأوطار (٢/٢٣٩)

میں کہتا ہوں کہ اس بنا پر اس کا وہ فاتحہ پڑھنا جس کی قراءت کے واجب اور موکد ہونے کی اہلِ علم کی ایک جماعت قائل ہے، جیسے خلفائے ثلاثہ عمر، عثمان، علی رضی اللہ عنہم نیز عبداللہ بن مسعود اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما، زیادہ لائق ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ امام اوزاعی اور شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، جیسا کہ معالم التنزیل میں ہے، بلکہ عبداللہ بن مبارک، امام مالک، احمد، اسحاق، ابو ثور اور داود ظاہری رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے، جیسا کہ عمدۃ القاری میں ہے، بلکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رحمہم اللہ کے اکثر علما اسی طرف گئے ہیں، جیسا کہ جامع ترمذی، نیل الاوطار اور تفسیر نیساپوری وغیرہا میں اس کی صراحت موجود ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ میں ہے کہ مقتدی اس طرح سے سورۃ الفاتحہ کی قراءت کرے کہ امام کو پریشان نہ کرے۔ چنانچہ میرے نزدیک یہی سب سے بہتر قول ہے اور اسی کے ساتھ بظاہر متعارض احادیث موافق بن جاتی ہیں، "إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" میں بھی اسی طرح ہے۔

یہ تو علی الاطلاق بیک وقت جہری و سری نمازوں کا معاملہ ہے۔ جہاں تک صرف سری نمازوں کا معاملہ ہے تو ان میں مذکورہ قول عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا گیا ہے اور عروہ بن الزبیر اور قاسم بن محمد کا بھی یہی قول ہے۔ نیز امام زہری، مالک، عبداللہ بن مبارک، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ بھی اسی کے قائل ہیں، جیسا کہ امام بغوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اور یہی اکثر کا مذہب ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں اور روایات کے مابین تطبیق کے لیے یہی سب سے صحیح موقف ہے، جیسا کہ ملا علی قاری نے مرقاۃ میں کہا ہے۔ ہدایہ اور البحر الرائق میں ہے کہ احتیاطی طور پر یہی مستحسن موقف ہے، جیسا کہ امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے اور "الكفاية" میں امام ابو حفص سے بھی عدمِ کراہت کا موقف موجود ہے۔ قہستانی نے شرح مختصر الوقایہ میں کہا ہے: طرفین سے یہ مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ چنانچہ المعمولات المظہریہ میں بھی یہی راجح ہے اور اکثر علمائے حنفیہ، ان کے محقق مشایخ اور طائفۂ صوفیہ رحمہم اللہ کا یہی مذہب ہے، جیسا کہ التفسیرات الاحمدیہ اور "نيل الأماني شرح مختصر الشوكاني" میں ہے۔ علامہ عینی نے شرح صحیح البخاری میں کہا ہے: ہمارے بعض اصحاب تمام نمازوں میں سورت فاتحہ کی قراءت کو مستحسن کہتے ہیں اور بعض صرف سری نمازوں میں اور حجاز و شام کے فقہا بھی اسی موقف پر ہیں۔ انتھیٰ ما في الإعلام ملخصاً.

لوگوں نے یہ جو کہا ہے کہ امام نسائی اور ابو داود رحمہما اللہ کی بیان کردہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت کی سند میں نافع بن محمود راوی ہے اور وہ مستور الحال ہے، جیسا کہ تقریب التہذیب میں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ راوی نافع بن محمود نسائی اور ابو داود اور جزء القراءۃ میں امام بخاری رحمہ اللہ کا راوی ہے، جیسا کہ محمد بن اسحاق بطور تعلیق رجالِ بخاری سے ہے، نیز مسلم اور ابو داود، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ کے رجال سے ہے، جیسا کہ تقریب التہذیب میں ہے۔ امام مسلم رحمہ اللہ اپنی صحیح میں تین قسم کی احادیث لائے ہیں: ایک تو متقنین حفاظ کی احادیث۔ دوسرے

مستورین اور حفظ و اتقان میں متوسطین کی احادیث۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی کہا ہے۔ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے کہا ہے: حسن حدیث دو قسم کی ہوتی ہے، جن میں سے ایک وہ ہے جس کی اسناد مستور راوی سے خالی نہیں ہے۔ انتہیٰ

یہاں یہ ثابت ہو گیا کہ سترِ حال علی الاطلاق اسبابِ جرح میں سے نہیں ہے، بلکہ یہ تعدیل کی ایک نوع ہے۔

یحییٰ بن معین رحمہ اللہ جنھوں نے ''إسناده لیس بذاك'' کے الفاظ کے ساتھ جملہ استثنائیہ ''إلا بأم القرآن'' کو ضعیف قرار دیا ہے تو ان کی یہ بات حفاظ کی ایک جماعت سے منقول مذکورہ تعدیل کے مقابلے میں مقبول نہیں ہے۔ زیلعی رحمہ اللہ نے احمد اور ایک جماعت سے جو عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے، وہ مناسب نہیں ہے، کیوں کہ امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ کے پڑھنے کا واجب ہونا ہے، جیسا کہ ماقبل کلام سے واضح ہوتا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ امام مالک بن انس، عبداللہ بن مبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا قول ہے، یہ سب ہی امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ کی قراءت کے قائل ہیں۔ انتہیٰ

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو بالمرہ ضعیف کہنا علمِ اصولِ حدیث سے جہالت کی دلیل ہے، ساتھ ہی ساتھ سنن ابی داود میں عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ والی حدیث محمد بن اسحاق کے توسط کے بغیر ان الفاظ سے مروی ہے:

((لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَصَاعِداً)) [1]

''جو شخص سورت فاتحہ اور کچھ مزید نہ پڑھے، اس کی نماز نہیں۔''

اسی طرح نافع بن محمود کے واسطے سے مروی حدیث ''إِلَّا بِأُمِّ الْقُرْآن'' کے الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور اس میں محمد بن اسحاق نہیں ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ مذکورہ استثنا ((إلا بأم القرآن)) صحیح ہے۔

امام ابو داود رحمہ اللہ نے کہا ہے: مکحول نے عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے ربیع بن سلیمان کی (مذکورہ بالا) روایت کی مانند بیان کیا۔ (مکحول کے تلامذہ نے) بیان کیا کہ جنابِ مکحول مغرب، عشا اور فجر کی نمازوں میں سے ہر رکعت میں سری طور پر سورت فاتحہ پڑھا کرتے تھے۔

مکحول نے کہا: جب امام جہری قراءت کر رہا ہو اور سکتہ کرے تو (اس اثنا میں) خاموشی سے فاتحہ پڑھ لو، اگر وہ سکتے نہ کرے تو اس سے پہلے پڑھ لو یا اس کے ساتھ پڑھتے جاؤ یا اس کے بعد پڑھ لو، کسی حال میں چھوڑو نہیں۔ انتہیٰ

سنن ابی داود ہی میں ابو سعید خدری اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے مروی روایت میں ہے، جس کی سند میں محمد بن اسحاق اور نافع بن محمود نہیں ہیں۔ چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں روایت مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢٢)

«مَنْ صَلّٰى صَلَاةً لَّمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ غَيْرُ تَمَامٍ»[1]

''جو شخص کوئی نماز پڑھے اور اس میں ام القرآن (سورت فاتحہ) نہ پڑھے تو ایسی نماز ناقص ہے، کامل نہیں ہے۔''

اس حدیث کو امام مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔[2]

امام طحاوی رحمہ اللہ نے جو اس کے جواب میں یہ کہا ہے: اس میں یہ دلیل نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز سے امام کے پیچھے کی نماز مراد لی ہے اور ابو درداء رضی اللہ عنہ نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح کی بات سنی ہے اور اس کو مقتدی کے حق میں نہیں سمجھا ہے، بلکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی رائے کے خلاف رائے رکھی ہے تو امام طحاوی کا یہ وہم فاسد ہے، کیوں کہ ناقص کو حقیقتاً نماز ہی نہیں کہتے اور پھر یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس باب میں صرف یہی حدیث مروی نہیں ہے، بلکہ دیگر بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جیسا کہ ان میں سے بعض پہلے گزر چکی ہیں۔ انھی احادیث کی بنا پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے مقتدی کو سورت فاتحہ کی قراءت کرنے کا حکم دیا اور لفظ خداج کو صحت و اجزاء کی نفی کے معنی میں سمجھا۔ لہٰذا جب ابو السائب نے کہا: "يا أبا هريرة! إني أكون أحيانا وراء الإمام" ''اے ابو ہریرہ! بعض اوقات میں امام کے پیچھے ہوتا ہوں؟'' اس پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان کے بازو کو دبایا اور کہا: "اقرأ بها في نفسك يا فارسي!" ''اے فارسی! اس کو اپنے دل میں پڑھ لو۔'' پھر انھوں نے سورت فاتحہ کے اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم ہونے کا ذکر فرمایا۔

اسی کی تائید میں ہے وہ بات جو امام نووی رحمہ اللہ نے کہی ہے کہ اس حدیث سے مقتدی پر سورۃ الفاتحہ کے پڑھنے کے واجب ہونے کی تائید ہوتی ہے۔ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ کو سری طور پر یوں پڑھو کہ تم اپنے آپ کو سناؤ۔

ابو درداء رضی اللہ عنہ کی رائے کی مخالفت اگر صحیح سند کے ساتھ ثابت بھی ہو جائے پھر بھی وہ مقصود کے لیے ضرر رساں نہیں ہے، کیوں کہ اس باب میں صحیح اور مرفوع احادیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے حکم کے مطابق ہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

اسی طرح امام احمد اور جابر کا حدیث "لا صلاة ... الخ" کو اکیلے نمازی پر محمول کرنا، باوجود اس عمومِ نص اور دیگر ان شواہد کی تائید کے جو شواہد امام کے پیچھے سورت فاتحہ کی قراءت کے مستثنیٰ ہونے کی صراحت کرتے ہیں، بے بنیاد ہے۔



[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢١)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٥)

54

امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ کے علاوہ کوئی دوسری سورت پڑھنے کا حکم

سوال سورۃ الفاتحہ کے سوا کوئی اور چیز (کوئی اور سورت وغیرہ) امام کے پیچھے پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب یہ جائز نہیں ہے، کیوں کہ مرفوع حدیث میں وارد ہوا ہے:

«هَلْ تَقْرَؤُوْنَ إِذَا جَهَرْتُ بِالْقِرَائَةِ؟ فَقَالَ بَعْضُنَا: إِنَّا نَصْنَعُ ذٰلِكَ قَالَ: فَلَا، وَأَنَا أَقُوْلُ: مَالِي يُنَازِعُنِي الْقُرْآنُ، فَلَا تَقْرَؤُوْا بِشَيْئٍ مِنَ الْقُرْآنِ إِذَا جَهَرْتُ إِلَّا بِأُمِّ الْقُرْآنِ» (رواه أبو داود)[1]

''کیا تم لوگ قراءت کرتے ہو، جب میں اونچی آواز سے قراءت کر رہا ہوتا ہوں؟ ہم میں سے بعض نے کہا: ہم ایسا کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: نہ کیا کرو، میں کہہ رہا تھا، مجھے کیا ہوا ہے کہ قرآن پڑھنے میں الجھن ہو رہی ہے، جب میں جہر سے پڑھ رہا ہوں تو قرآن سے کچھ نہ پڑھو، مگر ام القرآن (سورت فاتحہ)۔''

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«لَا يَقْرَأَنَّ أَحَدٌ مِّنْكُمْ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ إِذَا جَهَرْتُ بِالْقُرْآنِ»[2]

''جب میں جہر سے قرآن پڑھ رہا ہوں تو تم میں سے کوئی شخص ہرگز قرآن سے کچھ نہ پڑھے۔''

امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ اس روایت میں اگرچہ استثنا (إلا بأم القرآن) مذکور نہیں ہے، لیکن جمہور اہلِ علم کے نزدیک زیادتِ ثقہ مقبول ہے۔ نیز یہ حدیث امام کے جہری قراءت کرتے ہوئے اس کے پیچھے کچھ نہ پڑھنے کی دلیل ہے۔ لہٰذا امام احمد رحمہ اللہ نے کہا ہے: ہم نے کسی کو نہیں سنا کہ وہ کہتا ہو کہ امام جب جہری قراءت کرے تو اس دوران میں قراءت نہ کرنے والے کی نماز نہیں ہوتی۔ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤]

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢٤)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٩٢٠)

''اور جب قرآن پڑھا جائے تو اسے کان لگا کر سنو اور چپ رہو۔''

اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے بھی اسی مفہوم میں روایت مروی ہے، چنانچہ علی، عبداللہ بن مسعود اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہی موقف ہے۔ سیدنا ابوہریرہ اور ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے:

((وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا))[1] ''جب وہ (امام) پڑھے تو تم خاموشی اختیار کرو۔''

لہٰذا نماز میں مقتدی کا کام خاموشی اختیار کرنا اور امام کی قراءت کو کان لگا کر سننا ہے، یہ خاموشی کوئی جہری نمازوں میں نہیں، بلکہ اس کا حکم سری نمازوں کو بھی شامل ہے، لہٰذا قراءت کے وقت مطلقاً سکوت اختیار کرنا واجب ہوگا۔

ابن ہمام فتح القدیر میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت لائے ہیں کہ انھوں نے کہا: خاموشی اختیار کرو، نماز میں ایک مصروفیت ہوتی ہے، تمھیں امام کی قراءت ہی کافی ہے، اس کو امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں روایت کیا ہے۔

سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: ''جو شخص امام کے پیچھے پڑھتا ہے، اس کے بارے میں میں پسند کرتا ہوں کہ اس کے منہ میں آگ کا انگارا پڑے۔'' ایک روایت میں ہے: ''اس کے منہ میں پتھر پڑے۔'' عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ''کاش! اس شخص کے منہ میں پتھر پڑے جو امام کے پیچھے قراءت کرتا ہے۔'' ابوحمرہ سے مروی ہے کہ میں نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے دریافت کیا: کیا میں امام کے اپنے آگے ہوتے ہوئے پڑھوں؟ انھوں نے فرمایا: نہیں۔ اس کو امام طحاوی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: امام جہری آواز میں پڑھے یا سری آواز میں اس کے پیچھے نہ پڑھا جائے۔ علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ''جو شخص امام کے پیچھے قراءت کرے، وہ فطرت میں خطا و غلطی کا مرتکب ہوتا ہے۔'' مبسوط میں ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کی قراءت کی ممانعت اسّی کبار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، چنانچہ اہل الحدیث نے ان کے نام بھی بتائے ہیں۔ انتہیٰ[2]

عینی شرح بخاری میں بھی اسی طرح ہے۔ علامہ عینی نے اس کا اضافہ کیا ہے کہ ان صحابہ کرام میں علی المرتضی اور تین عبادلہ بھی شامل ہیں۔ چنانچہ ان کا اتفاق بمنزلہ اجماع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صاحبِ ہدایہ نے امام کے پیچھے قراءت کے ترک پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع نقل کیا ہے۔ انھوں نے ان کے اکثر کے اتفاق کرنے کے اعتبار سے اس کا نام اجماع رکھا ہے۔ زید بن اسلم سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے دس ایسے صحابہ تھے جو امام کے پیچھے قراءت کرنے سے سختی سے منع فرماتے تھے اور وہ صحابہ کرام درج ذیل ہیں: ابوبکر، عمر، عثمان، علی، عبدالرحمان بن عوف، سعد، عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم۔ شیخ محمد عابد السندی نے کہا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی کثیر تعداد میں سے کسی کا بھی ان پر رد ثابت نہیں ہے، لہٰذا یہ سکوتی اجماع ہو گیا۔ انتہیٰ

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٦٠٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٩٢١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٨٤٦)

[2] فتح القدير (٣٤٠/١)

موسیٰ بن عقبہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما امام کے پیچھے پڑھنے سے منع کرتے تھے۔ اس کو عبدالرزاق رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔[1] علقمہ بن قیس رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر میں آگ کے انگارے کو اپنے دانتوں سے کاٹوں تو یہ مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں امام کے پیچھے قراءت کروں۔ اس کو امام محمد رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ عینی میں ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: (جو شخص امام کے پیچھے پڑھے) اس کا منہ مٹی سے بھرا جائے۔ علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ فطرت پر نہیں ہے، اس کو امام طحاوی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے۔

ابراہیم رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے قراءت کرتا ہے، وہ فاسق ہے۔ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس کی نماز نہیں ہے۔ امام سرخسی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے قول کے مطابق اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ ابو درداء رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: امام جب کسی قوم کی امامت کرتا ہے تو وہ (ان کی قراءت سے) ان کو کفایت کرتا ہے۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے نماز ادا کرے گا تو امام کی قراءت اس کو کفایت کرے گی۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: (اے مخاطب!) تجھ کو اس کی قراءت کفایت کرے گی۔ ابراہیم رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ سب سے پہلے جس شخص نے پڑھا، اس کو متہم ٹھہرایا گیا، یعنی اس کو بدعتی یا شہرت پسند قرار دیا گیا۔ کرمانی میں شعبی سے مروی ہے کہ مجھ کو ستر بدری صحابہ سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا، سب ہی یہ کہتے تھے کہ امام کے پیچھے قراءت نہ کی جائے۔ علی قاری نے اس کو ذکر کیا ہے۔

چنانچہ مذکورہ بالا موقوف آثار اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مقتدی امام کے پیچھے کچھ نہ پڑھے، مگر اس باب میں وارد صحیح دلائل کے ساتھ سورت فاتحہ کی قراءت اس ممانعت سے خاص ہے، جیسا کہ ان دلائل میں سے بعض ترین نمبر (سابقہ سوال) میں گزر چکے ہیں۔ احناف جو ان آثار میں فاتحہ کو بھی شامل کرنے کے قائل ہیں، ان کا یہ موقف درست نہیں ہے، کیوں کہ ان آثار میں سورت فاتحہ کی صراحت نہیں آئی ہے کہ وہ اس میں حجت ٹھہرے، جس پر ہم بحث کر رہے ہیں، بلکہ یہ آثار ان صحیح احادیث کے موافق ہیں، جو احادیث امام کے پیچھے مقتدی کے قراءت کرنے کی ممانعت پر، منازعت اور خلجان کی بنا پر، وارد ہوئی ہیں اور وہ ممانعت سورت فاتحہ کے علاوہ میں ہے، تاکہ یہ دلائل باہم موافق بن جائیں۔

بالفرض ہم یہ تسلیم کر لیں کہ یہ آثار عمومی قراءت کی ممانعت کے بارے میں ہیں، فاتحہ بھی اس ممانعت میں داخل و شامل ہے تو پھر یہ آثار مرفوع صحیح اخبار کے معارض ٹھہریں گے، جب کہ اثر اور خبر کے درمیان تعارض نہیں ہو سکتا، کیوں کہ تعارض کے لیے ایسی صحیح دلیل کی ضرورت ہے جو اس سے راجح یا اس کے برابر ہو اور وہ موجود نہیں ہے،

[1] مصنف عبد الرزاق (۱۳۹/۲)

جب کہ بعض یہ آثار و اقوال مرجوح اور مجوج ہیں، جیسے: علی رضی اللہ عنہ کا وہ قول جس کو ابن ہمام نے فتح القدیر میں نقل کیا ہے۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے "کتاب الضعفاء" میں کہا ہے کہ یہ روایت عبداللہ بن ابی لیلیٰ انصاری کے واسطے سے علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور وہ باطل ہے۔ اس کے بطلان میں مسلمانوں کا اس کے خلاف اجماع ہی کافی ہے۔ اہلِ کوفہ نے تو صرف امام کے پیچھے قراءت کے ترک کو اختیار کیا ہے، یہ نہیں کہ انھوں نے (مطلق قراءت) کو جائز قرار نہیں دیا۔ رہا اس کا راوی ابن ابی لیلیٰ تو وہ ایک مجہول آدمی ہے۔ انتھٰی. اس کے بعد ابن ہمام نے کہا ہے کہ وہ (ابن ابی لیلیٰ) اہلِ کوفہ کی طرف جو کچھ منسوب کرتا ہے وہ صحیح نہیں ہے، بلکہ وہ اس کو رد کرتے ہیں اور اس کی یہ روایت ان کے ہاں ناپسندیدہ ہے۔ انتھٰی

اگرچہ اس جگہ ابن ہمام کراہت کے قائل ہو چکے ہیں، لیکن ان کا اپنے خلاف مسلمانوں کے اجماع کے نقل پر خاموش رہنا مذکور اجماع کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ یہ اجماع اس اجماع کے معارض ہے جس کو صاحبِ ہدایہ نے ذکر کیا ہے، کیوں کہ وہ اس اجماع میں صرف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے اتفاق کی نشان دہی کرتے ہیں، جب کہ اس اجماع میں اہلِ کوفہ کے سوا تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے، کہاں یہ اور کہاں وہ!!

اہلِ اصول کے قواعد سے یہ بات معلوم ہے کہ ایک بھی شخص کا اختلاف اجماع کو ختم کرنے والا ہے، چہ جائیکہ ایک بہت بڑی جماعت اختلاف کرنے والی ہو۔ پھر صورتِ حال یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں کہا ہے: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام کے اکثر اہلِ علم کے نزدیک امام کے پیچھے قراءت کرنے کے بارے میں اس حدیث پر عمل ہے۔ نیز ہدایہ کے کسی حاشیہ نگار نے اجماع کے بارے میں صاحبِ ہدایہ کے اس دعوے کا رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر یہ اجماع منعقد ہو جاتا تو امام شافعی رحمہ اللہ کو ضرور اس کی معرفت ہوتی۔ اسی طرح درر کے شارحین میں سے کسی نے اس اجماع پر طعن کیا ہے اور سلف صالحین کے ایک جمِ غفیر کے اس کے مخالف جانب ہونے کو اس دعوے کی خطا کا موجب قرار دیا ہے اور یہی بات درست بھی ہے۔

لہٰذا یہ بات طے ہوگئی کہ امام کے پیچھے قراءت کرنے سے روکنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ روکنا سورۃ الفاتحہ کی قراءت کے سوا سے روکنا تھا، کیوں کہ امام کے پیچھے سورت فاتحہ کی قراءت محکم و صحیح نصوص کے ساتھ خاص ہے اور صحیح احادیث میں سے کوئی ایسی نص موجود نہیں ہوئی جو مذکورہ احادیث کی متعارض ہو۔ وللہ الحمد.

اس ممانعت میں سورۃ الفاتحہ کا ذکر نہ ہونا اس کے اس ممانعت والے حکم سے مستثنیٰ ہونے کی قوی دلیل ہے۔ جو شخص یہ گمان کرتا ہے کہ سورت فاتحہ بھی اس ممانعت میں داخل ہے تو وہ اس پر کسی خارجی دلیل کے بیان کرنے کا محتاج ہے۔ محض اہل الرائے کا مذہب مذکورہ بالا آثار کے عموم کی دلیل نہیں بن سکتا۔ امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ کی

قراءت کے بارے میں اتنی کثرت کے ساتھ احادیثِ مبارکہ کے وارد ہونے کے بعد یہ ہرگز ممکن نہیں ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کوئی صحابی اس کے خلاف فتویٰ جاری کرے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی شان اس سے بالا ہے کہ وہ صحیح حدیث کی خلاف ورزی کریں اور اس کے بارے میں بات چیت کریں، بلکہ حقیقتِ حال یہی ہے کہ قرآن کریم کی نص: ﴿ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا ﴾ اور حدیث ((وإذا قرأ فأنصتوا)) اور دیگر احادیث جو امام کے منازعت اور خلجان میں مبتلا ہونے کی وجہ سے قراءت کی ممانعت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، وہ امام کے جہری یا سری قراءت کرتے وقت مقتدی کے سورۃ الفاتحہ کی قراءت کے سوا خاموشی اختیار کرنے کا فیصلہ دیتی ہیں۔ چنانچہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک ایسی نماز سے فارغ ہوئے، جس میں آپ ﷺ نے جہری قراءت کی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا:

((هَلْ قَرَأَ مَعِيَ أَحَدٌ؟ فَقَالَ رَجُلٌ: نَعَمْ، يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! قَالَ: مَا لِيْ أُنَازَعُ الْقُرْآنَ، فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِيْمَا يَجْهَرُ فِيْهِ الْقِرَاءَةَ))

"کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قراءت کی ہے؟ ایک آدمی نے کہا: ہاں، اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: میں بھی کہہ رہا تھا کہ مجھے کیا ہوا ہے کہ قراءتِ قرآن میں الجھ رہا ہوں، پھر لوگ اس نماز میں قراءت کرنے سے رک گئے، جس میں آپ ﷺ جہری آواز سے قراءت کرتے۔"

اس کو امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں روایت کیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی انھیں سے اس کو روایت کیا ہے، نیز امام احمد، ابوداود، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے زهري عن ابن أكيمة عن أبي هريرة کے واسطے سے روایت کیا ہے، اس روایت کے یہ الفاظ "فانتهى الناس ... الخ" اس خبر میں زہری کے کلام سے مدرج ہیں۔ چنانچہ خطیب بغدادی نے اس پر تنبیہ کی ہے۔ امام بخاری نے تاریخ میں اور ابو داود، یعقوب بن سفیان، ذہلی اور خطابی رحمہ اللہ وغیرہم نے اس پر اتفاق کیا ہے۔

چنانچہ اس آیتِ کریمہ اور حدیثِ مبارکہ کے درمیان اور عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں کوئی مخالفت نہیں ہے، کیوں کہ عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث خاص ہے اور یہ دلائل عام ہیں اور خاص کی عام پر بنا کرنا ثابت شدہ ہے اور اس سے کوئی مفر نہیں ہے۔ یا عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث مقید ہے اور مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہوتا ہے، جیسا کہ اصول میں یہ قاعدہ مقرر ہے۔

امام قسطلانی رحمہ اللہ نے شرح صحیح بخاری میں کہا ہے: مالکیہ کی طرح جس نے جہری نماز میں سورت فاتحہ کی قراءت کو ساقط کیا ہے، اس نے امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کردہ حدیث: ((إذا قرأ فأنصتوا)) سے استدلال کیا ہے، جب

کہ اس حدیث میں ان کے موقف پر دلالت کرنے والی کوئی بات نہیں ہے، کیوں کہ ان دونوں امروں میں باہم جمع اور موافقت ممکن نہیں ہے اور وہ اس طرح کہ مقتدی سورت فاتحہ کی قراءت کے سوا خاموشی اختیار کرے، یا جب امام قراءت کر رہا ہو اس وقت خاموشی اختیار کرے اور جب وہ سکتہ کرے تو سورت فاتحہ پڑھ لے۔ نیز انھوں (قسطلانی رحمہ اللہ) نے فرمایا: مقتدی کے جہری نماز میں سورت فاتحہ کی قراءت کرنے کی اجازت ثابت ہے۔ اس کی دلیل وہ ہے جو مولف یعنی امام بخاری رحمہ اللہ نے جزء القرائۃ میں نیز امام ترمذی اور ابن حبان رحمہما اللہ نے عبادہ رضی اللہ عنہ سے جو یہ حدیث روایت کی ہے:

((فَلَا تَفْعَلُوا إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَإِنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِهَا))[1]

''ایسا نہ کیا کرو، سوائے سورت فاتحہ کے، بلاشبہہ اس کے بغیر نماز نہیں ہے۔''

اس حدیث کے راوی کچھ بصری اور کچھ مکی ہیں۔ یہ لفظ ''حدثنا'' کے ساتھ بھی مروی ہے، ''عن'' کے ساتھ بھی اور ''قال'' کے ساتھ بھی۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے اس کو کتاب الصلاۃ میں روایت کیا ہے، اسی طرح ابوداود، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے۔ انتہیٰ

علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے کہا ہے: مذکورہ بالا آیتِ کریمہ سے (مقتدی کے امام کے پیچھے عدمِ قراءت پر) استدلال کرنا ضعیف ہے، تفسیر بیضاوی کے کسی محشی نے یہ تک کہا ہے کہ اس آیت سے یہ استدلال حدیثِ بخاری و مسلم: ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)) کی وجہ سے مردود ہے۔

جمہور نے کہا ہے: اس آیتِ کریمہ کا سببِ نزول ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایت ہے، جس کو ابوبکر بن ابی شیبہ اور ابن جریر رحمہما اللہ نے ان سے روایت کیا ہے:

''إنهم يتكلمون في الصلاة بحوائجهم فأمروا بالسكوت''

''وہ (صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) نماز میں اپنی حاجات کے بارے میں کلام کر لیا کرتے تھے تو ان کو خاموش رہنے کا حکم دیا گیا۔''

نیز امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس کو عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ مفسرین کی ایک جماعت نے یہی موقف اختیار کیا ہے، جیسا کہ معالم التنزیل، کشاف اور حاشیۂ کمالین وغیرہا میں یہ موقف مذکور ہے۔

ایک گروہ کا کہنا ہے کہ یہ آیت امام کے پیچھے جہری قراءت کے ترک کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اس کو زید بن اسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

کلبی نے کہا ہے: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی یہ عادت تھی کہ جب وہ قرآن مجید میں جنت اور جہنم کا ذکر سنتے تو وہ نماز

---

[1] جزء القراءة للبخاري (ص: ٣٨) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣١١) ابن حبان (٩٥/٥)

میں اپنی آوازوں کو بلند کرتے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ قتادہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نماز میں ہوتے تو پیچھے سے کوئی صحابی آ کر یہ پوچھ لیا کرتا تھا کہ انھوں نے کتنی رکعتیں پڑھ لی ہیں اور کتنی باقی ہیں تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

سعید بن جبیر، عطا اور مجاہد رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ یہ آیتِ کریمہ خطبے کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ چنانچہ امام بغوی اور خازن رحمہما اللہ نے یوں ہی ذکر کیا ہے اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اس کو مجاہد رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے۔ رافعی رحمہ اللہ نے فتح العزیز میں بہت سے مفسرین کی طرف اس موقف کی نسبت کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ موقف محلِ نظر ہے، کیوں کہ یہ آیتِ کریمہ مکی ہے اور خطبہ جمعہ مدینے میں جا کر واجب ہوا، جیسا کہ واقف کار محقق سے یہ بات مخفی نہیں ہے۔ چنانچہ امام قرطبی، خطیب بغدادی، خازن اور ان کی ڈگر پر چلنے والوں کا بھی یہی موقف ہے۔

امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: یہ آیت رفع الیدین کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جب کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے تھے۔ ابو الشیخ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے کہ یہ آیت جمعے اور عیدین کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ ابن جریر رحمہ اللہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: ہم نماز میں ایک دوسرے کو سلام کرتے تھے تو یہ آیت نازل ہوئی۔ وہ جو امام احمد رحمہ اللہ نے کہا ہے: انھوں نے اس پر اجماع کیا ہے کہ یہ نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اگر اس قول کو صحیح بھی مان لیا جائے تو اس سے مراد آواز و کلام کو بلند کرنا ہے نہ کہ کچھ اور۔ جب کہ اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عمومِ لفظ کا اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ خصوصِ سبب کا۔ لہٰذا دلائل کو باہم جمع کرنے اور ان کو موافق بنانے کے لیے اس کو سورۃ الفاتحہ کے علاوہ پر محمول کیا جائے گا، اس لیے کہ مذکورہ بالا آیتِ کریمہ کا سیاق: ﴿ وَاذْكُرْ رَّبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّخِيْفَةً ﴾ [الأعراف: ٢٠٥] ''اور اپنے رب کو اپنے دل میں عاجزی سے اور خوف سے یاد کر۔'' اس کی طرف اشارہ کرتا ہے، جیسا کہ قاضی نے اپنی تفسیر میں اس کی صراحت کی ہے۔

صحاح ستہ کے علاوہ صحیح ابن خزیمہ، ابن حبان، مستدرک حاکم، دارقطنی، المعجم الکبیر، المعجم الاوسط للطبرانی، جامع کبیر، جامع صغیر للسیوطی اور دیگر دواوینِ اسلام میں بھی امام کے پیچھے قراءت کرنے کی بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جیسا کہ ''إعلام الأعلام'' میں مذکور ہیں۔ مسند امام ابو حنیفہ، موطا امام محمد اور اس طرح کی دیگر کتابوں میں مروی آثار کی روایت ان کتابوں کی روایات کے متعارض و متضاد نہیں ہو سکتی، جیسا کہ اصولِ حدیث کے عارف پر یہ مخفی نہیں ہے۔ قصہ کوتاہ! امام کے پیچھے قراءت کی ممانعت سورۃ الفاتحہ کی قراءت کے علاوہ کے بارے میں ہے، جب کہ امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ کی قراءت کرنا، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعین عظام رحمہم اللہ کے جمہور اہلِ علم، ائمہ محدثین اور اکثر مجتہدین کا مذہب ہے۔ سوائے اہلِ کوفہ اور اصحاب الرائے کے، جن کے پاس اس ممانعت پر مذکورہ آثار، عمومِ آیت

پر عمل اور بعض مجروح اخبار کے سوا کوئی قوی سند و دلیل نہیں ہے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ کے ہاں اس باب میں عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے یزید بن شریک کے واسطے سے یوں مروی ہے کہ انھوں نے عمر رضی اللہ عنہ سے امام کے پیچھے قراءت کرنے کے بارے میں سوال کیا تو عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سورت فاتحہ پڑھو، میں (یزید بن شریک) نے کہا: چاہے وہ امام آپ (عمر رضی اللہ عنہ) ہوں؟ انھوں نے کہا: چاہے میں امام ہوں۔ میں نے پھر پوچھا: چاہے آپ نماز میں جہری قراءت کر رہے ہوں؟ انھوں نے کہا: چاہے میں جہری قراءت کر رہا ہوں۔ یہ روایت اس پر اول درجے کی دلیل ہے کہ جو اہلِ کوفہ نے اصحابِ عمر سے مقتدی کے قراءت کرنے کی ممانعت پر روایت کی ہے وہ سورۃ الفاتحہ کے سوا پر محمول، بلکہ متعین ہے۔ "إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" میں مذکور اثر ذکر کرنے کے بعد کہا گیا ہے: ان دلائل کو یوں جمع کیا جا سکتا ہے کہ اصل میں بری چیز یہ ہے کہ امام کو قراءتِ قرآن میں الجھا دیا جائے۔ مقتدی کی قراءت بعض اوقات ایسا کر دیتی ہے، پھر یہ کہ مقتدی کا اپنے رب تعالیٰ سے مناجات کرنا مطلوب ہے، لہٰذا اس جگہ ایک مصلحت اور مفسدت میں تعارض ہو گیا تو جو شخص اس مصلحت کو اس طرح پورا کرنے کی طاقت رکھتا ہے کہ اس میں کوئی خرابی نہ آئے تو وہ ایسا کر لے اور جو اس میں کسی خرابی سے ڈرتا ہو تو وہ اس کو ترک کر دے۔ انتھٰی

حجۃ اللہ البالغہ میں قراءت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ میرے نزدیک تمام اقوال میں سے یہی سب سے بہتر قول ہے اور اسی کے ساتھ اس باب کی احادیث باہم جمع ہو کر موافق بن جاتی ہیں۔ انتھٰی [1]

اس میں یہ بھی لکھا ہوا ہے: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکنیت کے لفظ کے ساتھ جو ذکر کیا ہے، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» چنانچہ یہ فرمان سورۃ الفاتحہ کے نماز میں ایک رکن ہونے پر ایک بلیغ تنبیہ ہے۔ انتھٰی [2]

رسالۂ دلیل قوی میں جو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس مقدمے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب جمہور کے خلاف ہے، صحیح نہیں، کیوں کہ وہ تو ان دونوں کتابوں میں سورت فاتحہ کی قراءت اور اس کی نماز میں رکنیت کے قائل ہیں، لہٰذا انھوں نے کس قسم کے مذہبِ شافعی کو جمہور کے خلاف سمجھ لیا۔

ابن ہمام نے جو قراءت کو احتیاط کے طور پر رد کیا اور کہا ہے کہ عدمِ قراءت میں احتیاط ہے، کیونکہ احتیاط دو دلیلوں میں سے قوی پر عمل کرنے کا نام ہے اور ان میں سے زیادہ قوی دلیل قراءت نہ کرنا ہے۔ جبکہ مذکورہ بالا کلام سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ زیادہ قوی دلیل قراءت کرنا ہے، نہ کہ نہ کرنا۔ لہٰذا ابن ہمام کا مذکورہ قول رد اور زائل ہو گیا۔

اس کے علاوہ شعرانی نے میزان میں کہا ہے: اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے دو قول ہیں: ایک

---

[1] حجة الله البالغة (ص: ۴۳۱)

[2] حجة الله البالغة (ص: ۴۲۰)

قراءتِ فاتحہ کا مقتدی پر واجب نہ ہونا، یہ دو قولوں میں سے قدیم قول ہے، جو امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتابوں میں درج کیا ہے اور اس کی تحریر عام و منتشر ہے۔ دوسرا قول احتیاط کے طور پر قراءتِ فاتحہ کے مستحسن ہونے کا ہے اور امام کے مخفی قراءت کرتے وقت اس کی قراءت کی عدمِ کراہت ہے، کیوں کہ مرفوع حدیث میں آیا ہے: ((لا تفعلوا إلا بأم القرآن))۔[1] عطا کا کہنا ہے کہ وہ ان نمازوں میں مقتدی پر قراءت کے واجب ہونے کے قائل تھے، جن میں امام جہری قراءت کرتا ہے اور ان میں جن میں وہ سری قراءت کرتا ہے۔ انھوں نے احتیاطاً اپنے پہلے (عدمِ قراءت کے) قول سے دوسرے (قراءت کرنے کے) قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ انتہٰی

اس میں کوئی شک نہیں کہ ائمہ دین اور مجتہدین کی یہی شان و مقام ہے کہ وہ حق واضح ہونے پر باطل سے پھر جاتے ہیں۔ جب ان دونوں اماموں کا اپنے قول سے رجوع کرنا پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا تو اس مقدمے میں اہلِ رائے کی جنگ بے سود ٹھہری۔ لہٰذا امام ابو حفص نے اس قول کی طرف میلان اختیار کیا ہے۔ ملا جیون نے تفسیر احمدی میں طائفہ صوفیہ اور مشائخِ حنفیہ، جیسے امام محمد، سے اس قول کا مستحسن ہونا نقل کیا ہے۔ مرزا مظہر جان جاناں کا معمول بھی یہ قراءت کرنا تھا۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے والدِ محترم شیخ عبدالرحیم رحمہ اللہ خود اقتدا کی حالت میں اور نمازِ جنازہ میں سورۃ الفاتحہ کی قراءت کیا کرتے تھے۔ چنانچہ انفاس العارفین میں اسی طرح ہے۔ نہایہ وغیرہ میں جو امام کے پیچھے قراءت کرنے والے کے دانت توڑے جانے کی روایت منقول ہے تو اس قسم کے ہفوات و اباطیل کا رد کرنا اہلِ علم کا کام نہیں ہے۔

یہاں سے آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہو گا کہ حنفیہ کا مذکورہ بالا آیتِ کریمہ: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ﴾ سے امام کے پیچھے قراءت کی ممانعت پر استدلال کرنا اور حدیث: ((إذا قرأ فأنصتوا)) سے استدلال کرنا مکمل اور صحیح استدلال نہیں ہے، کیوں کہ امام ابوداود رحمہ اللہ نے کہا ہے یہ کہ زیادتی: ((إذا قرأ فأنصتوا)) غیر محفوظ ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ کتاب المعرفۃ میں لائے ہیں کہ حفاظ نے اس لفظ ((إذا قرأ)) کے غلط ہونے پر اجماع کیا ہے۔ امام دارقطنی اور یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے بھی یوں ہی کہا ہے۔

اگرچہ اس زیادتی ((إذا قرأ)) کا بعض طرق میں ثابت ہونا ہی درست ہے، لیکن اس کے ثابت ہونے کے بعد بھی یہ ان لوگوں کے مدعا پر احتجاج کے طور پر کام دینے والی نہیں ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اگر اس سے احتجاج کرنا درست بھی ہو تو پھر بھی یہ احتجاج علی الاطلاق نہیں ہو گا، کیونکہ حنفیہ کے مشائخ بھی امام کے پیچھے ثنا، قنوت، تسبیحاتِ رکوع و سجود، تشہد اور تکبیرات پڑھنے کے درست ہونے پر متفق ہیں، مگر وہ قراءت کو قرآن کے ساتھ مقید گردانتے ہیں۔

---

[1] جزء القراءة للبخاري (ص: ٣٨)، سنن الترمذي، رقم الحديث (٣١١)، صحيح ابن حبان (٩٥/٥)

مذکورہ بالا آیتِ کریمہ سے جہری اور سری نماز کے عموم کو کشید کرنا بھی محلِ نظر ہے اور اس کی وجہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث:

《فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ فِيمَا جَهَرَ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ》[1]

''چنانچہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ان نمازوں میں پڑھنے سے رک گئے، جن میں آپ ﷺ جہر کر رہے ہوتے۔''

اس روایت کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس باب میں عبداللہ بن مسعود، عمران بن حصین اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم سے روایات مروی ہیں۔ یہ حدیث حسن ہے۔[2] اس حدیث سے اس شخص پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا، جو یہ کہتا ہے کہ امام کے پیچھے قراءت درست ہے، اس لیے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، جو اس روایت کو نبی اکرم ﷺ سے روایت کرنے والے ہیں، وہی آپ ﷺ سے یہ روایت کرتے ہیں کہ جو شخص کوئی سی نماز پڑھے اور اس میں سورۃ الفاتحہ نہ پڑھے تو وہ نماز ناقص ہے، کامل نہیں ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو لینے والے نے عرض کی کہ میں کبھی امام کے پیچھے ہوتا ہوں تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: اس کو اپنے دل میں پڑھ لے۔[3]

ابو عثمان نہدی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو حکم دیا کہ میں یہ اعلان کر دوں کہ سورۃ الفاتحہ پڑھے بغیر نماز نہیں ہوتی۔[4]

اصحاب الحدیث نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ جب امام جہری قراءت کرتا ہو تو آدمی قراءت نہ کرے۔ ہاں وہ امام کے سکتوں کے پیچھے لگے، یعنی امام کے سکتوں میں قراءت کر لے۔

اہلِ علم نے امام کے پیچھے پڑھنے میں اختلاف کیا ہے۔ نبی مکرم ﷺ کے اصحاب رضی اللہ عنہم، تابعین عظام رحمہم اللہ اور ان کے بعد کے لوگوں میں سے اکثر اہلِ علم امام کے پیچھے قراءت کرنے کے قائل ہیں۔ امام مالک، عبداللہ بن مبارک، شافعی، احمد اور اسحاق بن راہویہ بھی یہی کہتے ہیں۔ عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: میں امام کے پیچھے قراءت کرتا ہوں اور لوگ بھی پڑھتے ہیں، سوائے کوفیوں کے ایک گروہ کے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ جو نہیں پڑھتا، اس کی نماز جائز ہے، جب کہ اہلِ علم کی ایک جماعت نے سورۃ الفاتحہ کی قراءت کے ترک کے بارے میں سختی کی ہے، خواہ وہ امام کے پیچھے ہی کیوں نہ ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اکیلا ہو یا امام کے پیچھے جو شخص سورۃ الفاتحہ نہیں

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢٦)

[2] سنن الترمذي (١١٨/٢) رقم الحديث (٣١٢)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٥)

[4] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢٠)

پڑھتا، اس کی نماز نہیں ہے۔ اس سلسلے میں وہ اس حدیث کی طرف گئے ہیں جو عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے نبی مکرم ﷺ سے روایت کی ہے۔ چنانچہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے نبی اکرم ﷺ کے بعد امام کے پیچھے قراءت کی اور نبی مکرم ﷺ کے فرمان: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» کی عملی تفسیر کی۔ امام شافعی اور اسحاق رحمہما اللہ وغیرہما بھی اسی کے قائل ہیں۔ رہے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تو انھوں نے کہا ہے کہ نبی مکرم ﷺ کے اس فرمان کا مطلب یہ ہے کہ جب نمازی اکیلا ہو تو اس کی نماز سورۃ الفاتحہ کے بغیر نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے مروی وہ حدیث ہے، جس میں انھوں نے بیان کیا ہے:

«مَنْ صَلَّى رَكْعَةً لَّمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَلَمْ يُصَلِّ إِلَّا أَنْ يَّكُونَ وَرَاءَ الْإِمَامِ»[1]

''جس شخص نے کوئی ایک رکعت پڑھی اور اس میں فاتحہ نہ پڑھی تو گویا اس نے نماز ہی نہیں پڑھی، اِلا یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو (تو پھر نہ پڑھے)۔''

امام احمد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ نبی مکرم ﷺ کے صحابی ہیں، انھوں نے آپ ﷺ کے مذکورہ فرمان کی یہ تفسیر کی ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو اکیلا نماز پڑھ رہا ہو، اس موقف کے باوجود امام احمد رحمہ اللہ نے امام کے پیچھے قراءت کو اختیار کیا ہے اور وہ کہتے ہیں کہ کوئی شخص سورۃ الفاتحہ کا پڑھنا ترک نہ کرے، خواہ وہ امام کے پیچھے ہی کیوں نہ ہو۔ انتهى ما في سنن الترمذي.[2]

امام ترمذی رحمہ اللہ کی اس جامع عبارت سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ اس مسئلے میں جمہور کے خلاف نہیں ہیں، جیسا کہ بعض کوتاہ اندیش لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے۔ نیز یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام کے پیچھے قراءت کا ترک کرنا کوئی مجمع علیہ مسئلہ نہیں ہے، جیسا کہ مرغینانی رحمہ اللہ نے کہا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ کا جابر رضی اللہ عنہ کی تاویل کو قبول کرنے کے باوجود امام کے پیچھے قراءت کو قبول کرنا لازمی طور پر دیگر احادیث پر مبنی ہو گا جو ان کو پہنچی ہوں گی، کیوں کہ امام احمد رحمہ اللہ تعارض کے وقت اتباعِ سنت اور ترکِ اجتہاد میں لوگوں میں سب سے زیادہ سخت تھے۔

نیز یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ امام کے پیچھے قراءت کے قائل ہیں، تنہا اہلِ کوفہ ایک جانب ہیں اور وہ جانب عدمِ قراءت کی ہے، بلکہ بقول شعرانی رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ نے بھی احتیاطاً اور استحساناً قراءت کرنے کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ والحمد لله على الوفاق، والاتفاق خير من الاختلاف.

اختلاف کا رحمت ہونا اس جگہ ہے، جہاں پر ہر دو جانب میں قوتِ دلیل اور ماخذ برابر ہو، نہ کہ اس جگہ جہاں

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣١٣) "إلا أن يكون وراء الإمام" کی زیادتی کے بغیر یہ روایت صحیح ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعيفة (٥٩١)

[2] سنن الترمذي (١١٨/٢)

پر مجوح کو پکڑنا اور صریح، صحیح اور محکم نصوص کا ترک لازم آئے اور مقدم یا مساوی معارض موجود نہ ہو، جیسا کہ اس مسئلے میں جس پر ہم بحث کر رہے ہیں۔

غرضیکہ اس مسئلے میں حق اہلِ حدیث اور ائمہ ثلاثہ، بلکہ ائمہ اربعہ کی طرف ہے اور اس مسئلے (یعنی ترکِ قراءت کے مسئلے) پر اجماع کا بیان مردود ہے، کیوں کہ مذکوران تمام اسلاف نے اس مسئلے میں اختلاف کیا ہے تو اجماع کہاں رہا۔ قواعدِ اصول کے موافق نصوص کو موافق بنا کر ان کو جمع کرتے ہوئے مذکورہ بالا آیت: ﴿ وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ ﴾ کو سورۃ الفاتحہ کی قراءت کے علاوہ پر ہی محمول کرنا زیادہ راجح ہے۔ کتبِ سنتِ مطہرہ اور دواوینِ اسلام ایسی صحیح احادیث اور حسان اخبار سے بھرے ہوئے ہیں، جو نماز میں سورت فاتحہ کی قراءت کے واجب ہونے، اس کے رکن ہونے اور امام کے پیچھے اس کی قراءت کے لازم ہونے کا فیصلہ دیتی ہیں۔ لہٰذا عام کی خاص پر بنا کرتے ہوئے اور مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہوئے سورۃ الفاتحہ کی قراءت کا قائل ہونا واجب ہے۔

دہلی کی مطبوع ترمذی اور ابو داود کے حاشیے پر فاتحہ کی قراءت کے ابواب میں اور اس کی احادیث پر اس مقصود پر وارد احادیث کے برابر حنفیہ کا خلاف اور بزعمِ خود منعِ قراءت کے موقف کو تقویت دینے کا جو کام کیا گیا ہے، یہ بہت بڑی سینہ زوری، انتہائی زیادہ مخالفت اور جناب رسالتِ مآب ﷺ کی جناب میں کمال درجے کی سوء ادبی ہے۔ تجاوز الله عنا وعنه۔ بلکہ دوسرے مسائل کی احادیث کے ساتھ بھی اس قسم کا معاملہ کیا گیا ہے، باوجود اس کے کہ صحیح اخبار اور اہل الرائے کی آراء کے درمیان کوئی تقابل و تناسب نہیں ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں اس طرح کے مقام و کلام کے بارے میں نہایت شان دار بات کہی ہے: کتنے ایسے مقامات ہیں، جن میں شارع علیہ السلام فرماتے ہیں: ایسے کفایت نہیں کرتا، اس طرح قبول نہیں ہوتا اور اس طرح درست نہیں ہوتا، جب کہ رائے کے ساتھ چمٹے ہوئے لوگ کہتے ہیں کہ کفایت کرتا ہے، قبول ہوتا ہے اور درست ہوتا ہے، جب کہ اسلاف میں سے اہل الرائے اس قسم کے کلام سے بچا کرتے ہیں۔ انتہیٰ [1]



[1] نيل الأوطار (٢/٢٢٩)

55

امام کے پیچھے قراءتِ فاتحہ کی ممانعت کے دلائل اور ان کا رد

سوال امام کے پیچھے مقتدی کے فاتحہ پڑھنے کی ممانعت کی دلیل کیا ہے اور فاتحہ پڑھنے کے قائلین اس دلیل کا کیا جواب دیتے ہیں؟

جواب امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کی ممانعت پر بطورِ دلیل چند چیزیں پیش کی جاتی ہیں:

① آیتِ کریمہ: ﴿وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا﴾ [الأعراف: ٢٠٤] ''اور جب قرآن پڑھا جائے تو اسے کان لگا کر سنو اور چپ رہو۔'' ابن ہمام رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس آیتِ کریمہ میں دو چیزیں مطلوب ہیں: ایک توجہ سے سننا اور دوسری خاموشی اختیار کرنا۔ لہٰذا ان دونوں پر عمل کرنا چاہیے۔ پہلی چیز جہری (نمازوں) کے ساتھ خاص ہے اور دوسری صرف اپنے اطلاق پر جاری ہوتی ہے اور مطلقاً قراءت کے وقت یہ سکوت و خاموشی واجب ہو جاتی ہے۔ یہ قول اس زعم پر مبنی ہے کہ یہ آیتِ مبارکہ نماز میں قراءت کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ لوگوں نے اس پر اجماع کیا ہے کہ یہ آیتِ کریمہ نماز کے بارے میں ہے۔ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا کہنا ہے کہ جب یہ آیتِ کریمہ نازل ہوئی تو لوگوں نے امام کے پیچھے قراءت کو ترک کر دیا۔ اس آیتِ کریمہ اور اس اجماع کا جواب سوال نمبر چوّن (سابقہ سوال) کے جواب میں گزر چکا ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ اس آیتِ کریمہ کے بارے میں لوگوں کے کئی اقوال ہیں:

۱۔ اس آیتِ کریمہ کو عموم پر جاری کرنا، حتی کہ راہ چلتے مسافروں اور بچوں کے معلم پر بھی خاموشی اختیار کرنا واجب ہے، چنانچہ حسن بصری اور اہلِ ظاہر کا یہی قول ہے۔

۲۔ یہ آیتِ کریمہ نماز میں کلام کے حرام کرنے کو نازل ہوئی تھی، لہٰذا ابو ہریرہ اور قتادہ رضی اللہ عنہما اسی کے قائل ہیں۔

۳۔ یہ آیتِ کریمہ امام کے پیچھے جہری قراءت کے ترک کے بارے میں نازل ہوئی، چنانچہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ کا یہی موقف ہے۔

۴۔ یہ آیتِ کریمہ خطبے کے دوران میں خاموشی اختیار کرنے کے بارے میں نازل ہوئی۔ سعید بن جبیر، مجاہد، عطا کا

یہی قول ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے۔ لفظ "إذا" ربط کے لیے مفید ہے، اگرچہ یہ تکرار کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ لہٰذا یہ آیتِ کریمہ ایک بار خاموشی اختیار کرنے کے وجوب کے لیے مفید ہے اور فقہا نے عمومِ قرآن کی خبرِ واحد کے ساتھ تخصیص کے جواز پر اجماع کیا ہے۔ لہٰذا اس آیتِ کریمہ کا عموم حدیث:((لا صلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب))[1] اور فرمانِ مصطفی ﷺ:((لا صلاة إلا بفاتحة الکتاب)) کے ساتھ مخصوص ہوگا۔ چنانچہ آیتِ کریمہ کے عموم کی اس خبر و حدیث کے ساتھ تخصیص کے موقف کو اختیار کرنا واجب ٹھہرا۔

۵۔ اس آیتِ کریمہ میں اسلام کی دعوت و تبلیغ کے آغاز میں کفار کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے۔ اس کا خطاب مسلمانوں سے ہرگز نہیں ہے۔ چنانچہ یہ قول بہت اچھا اور مناسب ہے۔

اگر ہم اس آیتِ کریمہ کو مقتدی کی قراءت کے بارے میں کہیں تو اس آیت میں اور اس کے سیاق میں اس کا کوئی تعلق حاصل نہیں ہوتا ہے اور نظمِ قرآنی کے انقطاع کے ساتھ فسادِ ترتیب حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ہم نے جو موقف ذکر کیا ہے، اس آیت کو اس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اس بنا پر مدمقابل کا اس آیت کے ساتھ استدلال کرنا ہر لحاظ سے ساقط ہو جاتا ہے، کیوں کہ ہم نے دلیل کے ساتھ واضح کر دیا ہے کہ اس آیت کا خطاب مومنوں کو متناول نہیں ہے، بلکہ تبلیغِ وحی اور دعوت کے اول دور میں اس آیت کا خطاب کفار کے ساتھ ہے۔ انتهٰی ملخصاً.[2]

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ وغیرہ کی حدیث اس عموم کی تخصیص اور اس اطلاق کی تقیید کرنے والی ہے۔ مذکورہ حدیث کی قوی دلیل کو جو ضعیف اور اتفاقاً متروک العمل قرار دیا گیا ہے، یہ قلتِ اطلاع پر مبنی ہے یا جہالت یا تعصب کی بنا پر ایسا کہا گیا ہے، جیسا کہ پہلے اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔ رہی وہ احادیث جو امام کے جہری قراءت کرتے وقت قراءت کی ممانعت اور جن میں یہ یہ ذکر ہے کہ آپ قرآن میں الجھ گئے تھے تو وہ سب احادیث سورۃ الفاتحہ کی قراءت کے علاوہ پر محمول کی جائیں گی، لہٰذا وہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے ساتھ متعارض ہونے کے لائق نہیں ہیں۔

اس مسئلے میں شافعیہ پر حیرت کی طعنہ زنی، طعنہ زنی کرنے والے کی قلتِ عبور کی دلیل ہے، کیوں کہ اس باب میں کئی ایک صحیح اخبار پہلے گزر چکی ہیں۔ شافعیہ نے دلائل کو باہم موافق بنانے کے لیے امام کے سکتوں کے وقت فاتحہ کی قراءت کو اختیار کرنا تجویز کیا ہے۔ ورنہ آیتِ کریمہ کے عموم سے فاتحہ کی تخصیص کے بعد سکتوں کے وقت کی ضرورت ہے نہ امام کے سکوت کا انتظار ہی لازم۔ بلکہ احادیث کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ امام کے عین فاتحہ کو جہری پڑھتے ہوئے مقتدی بھی فاتحہ پڑھے گا۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سکوت دلیل کا محتاج ہے، ورنہ قلبِ موضوع لازم آئے گا، توجہ سے سننے کے لیے خاموشی کی تخصیص رائے کی قبیل سے نہیں ہے، جیسا کہ ان کے بعض نے یہ گمان کیا

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحدیث (۸۲۲) ابن حبان (۸۷/۵ـ۹۵)

[2] تفسیر الرازي (۲۱۱۳/۱ـ۲۱۱۵)

ہے، بلکہ خاموشی تو صرف توجہ سے سننے کے لیے ہوگی اور یہ امام کے جہری قراءت کرنے کی صورت کے علاوہ میں متصور نہیں ہوسکتی، بلکہ وہ مقتدی جو امام سے دور ہوتا ہے اور اس کو امام کی قراءت سنائی نہیں دیتی تو اس صورت میں یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ خاموشی اختیار کرنا اس پر لازم نہیں ہے، خواہ جہری نمازوں ہی میں ہو۔ رہا قاسم بن محمد کا یہ قول کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رحمہم اللہ سے قراءتِ فاتحہ اور اس کے ترک دونوں ہی کا ذکر ملتا ہے، قراءتِ فاتحہ کے ترک پر کوئی خالص دلیل نہیں ہے۔ علاوہ ازیں وہ موقوف آثار حنفیہ کے نزدیک بھی مرفوع اخبار کے ساتھ تعارض کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں، جیسا کہ ''الدراسات'' میں ہے، بلکہ نصوص کے برابر ان موقوف آثار سے استدلال کرنا رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی جناب میں سوء ادبی ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ ہر ایک کا قول لیا بھی جاتا ہے اور چھوڑا بھی جاتا ہے۔

(۲) آیتِ کریمہ: ﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ﴾ [المزمل: ۲۰] ''پس اس میں سے جو میسر ہو پڑھو'' وہ کہتے ہیں کہ نماز میں اتنی قراءت فرض ہے جو نمازی کو آسانی سے میسر ہو، جب کہ قراءتِ فاتحہ کا تعین حدیث سے ثابت ہے، لہٰذا اس کی قراءت واجب ہوگی اور اس کا تارک گناہ گار ہوگا، البتہ اس کے بغیر نماز ہو جائے گی۔ سورت فاتحہ کا پڑھنا صحتِ نماز کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس چیز کے ذریعے فرض ثابت نہیں ہوتا، جو چیز قرآن پر اضافہ ہوتی ہے۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ اس موقف میں ایک فاسد رائے پر اعتماد و بھروسا کیا گیا ہے، جس رائے کے ذریعے، بغیر کسی واضح برہان و حجت کے، بہت زیادہ سنت و حدیثِ مطہرہ کا رد ہوتا ہے۔ اس رائے کو یوں تقویت پہنچانا کہ مذکورہ بالا آیتِ کریمہ تخییر کی صراحت کرتی ہے اور اگر فاتحہ کی تعیین کی جائے تو وہ تخییر منسوخ ٹھہرتی ہے، جب کہ قطعی چیز ظنی چیز کے ساتھ منسوخ نہیں ہوتی ہے، لہٰذا یہ واجب ٹھہرا کہ اس نفی کو نفیِ کمال کی طرف لوٹایا جائے، ممنوع ہے۔ اس ممانعت کی دلیل یہ ہے کہ اہلِ قبا نے خبرِ واحد ہی پر عمل کرتے ہوئے کعبہ عظمیٰ کی طرف رخ پھیر لیا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر انکار نہیں کیا تھا، بلکہ اس پر اہلِ قبا کی مدح سرائی کی تھی۔ بالفرض ان کی بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے، پھر بھی محلِ نزاع اس سے خارج ہے، کیوں کہ تخییر کا استمرار منسوخ ہے اور وہ ظنی ہی ہے۔ نیز یہ آیتِ کریمہ رات کے قیام کے بارے میں نازل ہوئی ہے، نہ کہ اس مسئلے میں جس پر ہم بحث کر رہے ہیں۔ لہٰذا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا قول: ﴿ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ﴾ ایسا مجمل ہے، جس کو بیان کیا گیا ہے یا ایسا مطلق جس کی تقیید کی گئی ہے، یا ایسا مبہم جس کی تفسیر کی گئی ہے، کیوں کہ مسلمانوں کے حفظ کرنے کے لیے یہی فاتحہ میسر ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ ﴿ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ﴾ سے وہ قراءت مراد ہے جو فاتحہ سے زائد ہو۔ اس طرح دلائل بھی باہم موافق اور جمع ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ فاتحہ والی حدیث وہ زیادتی ہے جو بغیر کسی معارضہ کے واقع ہوئی ہے، چنانچہ یہ ایک اچھا موقف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ آیت تعیینِ فاتحہ کی حدیث کے ساتھ منسوخ ہے اور یہ قول اجمال،

اطلاق، نسخ، ظاہر، ابہام اور تفسیر کے ساتھ متعقب ہے۔

امام رازی رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا آیتِ کریمہ کی تفسیر میں کہا ہے: اس میں دو قول ہیں:

۱۔ یہاں قراءت سے مراد نماز ہے، کیوں کہ قراءت نماز کے اجزا میں سے ایک جز ہے اور لوگ جز کے نام کا کل پر اطلاق کرتے ہیں، یعنی تم کو جتنی نماز میسر ہو پڑھو۔ اسی تقدیر پر حسن رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس سے مراد مغرب اور عشا کی نماز ہے۔ کچھ دوسرے اہلِ علم نے کہا ہے: بلکہ تہجد کے وجوب کو منسوخ کر کے جتنی نماز میسر ہو، اتنی کر دی گئی، بعد میں اس کو بھی پانچ نمازوں کے ساتھ منسوخ کر دیا گیا۔

۲۔ اس سے بعینہٖ قراءتِ قرآن مراد ہے اور اس کی غرض قرآن مجید کا مراجعہ ہے، تا کہ وہ نسیان سے امن میں ہو جائے۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے: اس آیت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب سے رات کا قیام (وجوب سے) ساقط ہو کر نفل بن گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر بدستور فرض رہا۔ انتہیٰ [1]

جب بعض مفسرین کے نزدیک ﴿ فَاقْرَءُوْا ﴾ کا معنی ''فصلوا'' ''پس نماز پڑھو'' قرار پا گیا تو اس قول کی بنا پر آیتِ کریمہ سے اس پر استدلال کرنا جس پر ہم بحث کر رہے ہیں، ساقط ہو گیا۔ علامہ عینی رحمہ اللہ نے جو عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے آیتِ کریمہ کی تخصیص کرنے کو ﴿ تَيَسَّرَ ﴾ کے منافی کہا ہے اور اس کو ''تعسر'' کے ساتھ بدلنا قرار دیا ہے، ان کا یہ کہنا کوئی مناسب قول نہیں ہے، کیوں کہ اہلِ اصول حدیث کے ذریعے آیت کی تخصیص کرنے کی طرف گئے ہیں۔ یہ جو کہا گیا ہے کہ سورت اخلاص، سورت فاتحہ سے زیادہ آسان اور میسر آنے والی ہے تو میسر میں فاتحہ کی تعیین کرنے کا کیا معنی؟!

اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہہ سورت اخلاص سورت فاتحہ سے زیادہ آسانی کے ساتھ میسر آنے والی ہے، مگر سنت و حدیث میں آیتِ کریمہ کے عموم سے سورت اخلاص کی تخصیص نہیں کی گئی ہے، جب کہ فاتحہ کی قراءت کے بارے میں بہت سی مشہور و مستفیض روایات وارد ہوئی ہیں۔ فی الحقیقت یہ تخصیص شارع علیہ السلام کی طرف سے ہے نہ کہ امت کی طرف سے۔ اس تخصیص کو ہمارے پاس وہ ہستی لائی ہے جو ہستی ہمارے پاس قرآن مجید کو لائی ہے۔ اگر شارع علیہ السلام جہری، سری، تنہا اور امام کے پیچھے ہر نماز میں اور ہر نماز کی جملہ رکعات میں سورت اخلاص کی قراءت کے فرض ہونے کا حکم ارشاد فرماتے، جس طرح ہر رکعت میں سورت فاتحہ کی قراءت کا حکم دیا ہے تو بلاشبہہ ہم اس کے قائل ہوتے اور اس پر عمل کرنے والے ہوتے۔

جہاں تک عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے آیتِ کریمہ کے لیے مفسر اور مبین ہونے کے انکار کرنے کا تعلق

[1] تفسير الرازي (١/٤٥٧٤)

ہے تو فاتحہ کی قراءت کے مستثنیٰ ہونے پر کئی طرق، شواہد اور بہت سے متابعات کے ساتھ وارد ہونے والی احادیث کے بعد یہ انکار مقصود میں ضرر رساں نہیں ہے۔ اس کلام کی ضرورت تو اس شکل میں ہوتی ہے، جب اس بات کا قائل ہوا جائے کہ مسیئ صلاۃ کی حدیث فاتحہ کی قراءت کی فرضیت کا تقاضا کرنے والے دلائل کو پھیرنے والی ہوتی۔ رہا وجودِ زائد کا قول تو یہ زائد ہے۔ لہٰذا قراءتِ فاتحہ کی فرضیت، بلکہ شرطیتِ فاتحہ کے قول کے حتمی طور پر قائل ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ چنانچہ سنن ابی داود میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«أُمِرْنَا أَنْ نَقْرَأَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَمَا تَيَسَّرَ»[1]

''ہم کو سورت فاتحہ اور جتنا (قرآن) میسر ہو، پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔''

اس کے رواۃ ثقہ ہیں، ابن سید الناس نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ یہی موقف حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ہے۔

رہی ابوسعید رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں مروی حدیث: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ أَوْ غَيْرِهَا»[2] ''سورۃ الفاتحہ یا اس کے غیر کے بغیر نماز ہی نہیں ہے۔'' تو ابن سید الناس رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ہم اس لفظ ''أو غیرھا'' کو نہیں جانتے کہ یہ کہاں سے آ گیا۔

جہاں تک ابو داود میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں مروی حدیث کا تعلق ہے: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقُرْآنٍ وَّ لَوْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» ''قرآن (کی قراءت) کے ساتھ ہی نماز ہے، اگرچہ وہ سورۃ الفاتحہ ہو۔'' تو اس کی سند میں جعفر بن میمون غیر ثقہ ہے، جیسا کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ وہ حدیث میں قوی نہیں ہے۔ ابن عدی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی حدیث ضعفا میں لکھی جاتی ہے۔ نیز امام ابو داود رحمہ اللہ نے اس حدیث کو جعفر بن میمون کے واسطے سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے:

«أَمَرَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ أُنَادِيَ أَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ فَمَا زَادَ»[3]

''رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو حکم دیا کہ میں یہ منادی کر دوں کہ قراءتِ فاتحہ اور اس سے کچھ زائد پڑھے بغیر نماز نہیں ہے۔''

پہلی روایت کوئی اس سے زیادہ اولیٰ نہیں ہے۔ اس کو درست بھی مان لیا جائے تو یہ روایت سورۃ الفاتحہ کی قراءت کی فرضیت کی صراحت کرنے والی احادیث کے پہلو میں ہے اور نماز کا اجزاء اس کے بغیر واقع نہیں ہوتا۔

③ امام کے پیچھے قراءت کو ممنوع قرار دینے والوں کی ایک دلیل یہ ہے کہ بدوی کی روایت میں آیا ہے:

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨١٨)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨١٩) یہ روایت جعفر بن میمون کی وجہ سے ضعیف ہے۔

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢٠)

((ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ)) (رواہ البخاري)[1] ''پھر جوتم کو قرآن سے میسر ہو پڑھو۔''

یہ استدلال آیتِ کریمہ: ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ﴾ سے استدلال کی طرح ہے، اس کا بھی وہی جواب ہے جو اس آیتِ کریمہ کا جواب ہے۔

انھوں نے جو یہ کہا ہے کہ اگر فاتحہ کی قراءت فرض ہوتی تو اس کی تعلیم حاصل کرنا بھی فرض ہوتا اور جب لازم باطل ہے تو ملزوم بھی اس کی طرح باطل ہی ہوگا، کیوں کہ مسی الصلاۃ کی حدیث میں آیا ہے:

((فَإِنْ كَانَ مَعَكَ قُرْآنٌ وَإِلَّا فَاحْمَدِ اللّٰهَ وَكَبِّرْهُ وَهَلِّلْهُ)) (رواہ النسائي وأبو داود والترمذي)[2]

''پھر اگر تم کو قرآن میسر ہو (تو اس کو پڑھو)، نہیں تو اللہ کی حمد بیان کرو (الحمد للہ کہو)، اس کی بڑائی بیان کرو (اللہ اکبر کہو) اور لا إله إلا الله پڑھو۔''

چنانچہ یہ مستلزم ہے، کیوں کہ فاتحہ کی فرضیت کی احادیث اس کے تعلم کے وجوب کو مستلزم ہیں، اس لیے کہ ہر وہ چیز جس کے بغیر واجب پورا نہ ہوتا ہو، وہ بھی واجب ہوتی ہے، جیسا کہ اصول میں یہ بات مقرر ہے۔

مسی الصلاۃ کی حدیث میں جو کچھ بیان ہوا ہے، وہ لازم کے بطلان پر دلالت نہیں کرتا ہے، کیوں کہ یہ تو بالفرض اس وقت میں ہے، جب اس کو قرآن مجید یاد نہ ہو، نیز قرآن مجید کے تعلم کی عدمِ استطاعت کے ذریعے اس کی تقیید ممکن ہے، جیسا کہ ابو داود، نسائی، احمد، ابن الجارود، ابن حبان، حاکم اور دارقطنی رحمہم اللہ کے ہاں ابن ابی اوفی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے:

إِنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ: إِنِّي لَا أَسْتَطِيعُ أَنْ آخُذَ مِنَ الْقُرْآنِ بِشَيْءٍ فَعَلِّمْنِي مَا يُجْزِئُنِي فِي صَلَاتِي فَقَالَ: ((قُلْ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ))[3]

''ایک شخص نبی مکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی: میں قرآن سے کچھ یاد نہیں کر سکتا، مجھے کچھ سکھا دیجیے جو میرے لیے میری نماز میں کفایت کرے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تم ((سُبْحَانَ اللّٰهِ، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ)) ''اللہ پاک ہے، سب تعریف اللہ کے لیے ہے، اللہ کے سوا کوئی معبودِ برحق نہیں، اللہ سب سے بڑا ہے اور برائی سے بچنا اور

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٢٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٧)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٨٦١) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٠٢) سنن النسائي الكبرىٰ (١/٥٠٧)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٣٢) سنن النسائي، رقم الحديث (٩٢٤) مسند أحمد (٤/٣٥٦) سنن الدارقطني (١/٣١٤) ابن حبان (٥/١١٦) المنتقى لابن الجارود (١/٥٧) المستدرك للحاكم (١/٣٨٥)

نیکی کی توفیق ملنا اللہ کے سوا کسی سے ممکن نہیں ہے۔'' پڑھا کرو۔''

اس میں کوئی شک نہیں کہ غیر مستطیع غیر مکلّف ہے، کیونکہ مکلّف ہونے کے لیے استطاعت شرط ہے۔ چنانچہ اس جگہ مبدل منہ کے متعذر ہونے پر بدل کی طرف رجوع کرنا سورۃ الفاتحہ کی قراءت کی فرضیت یا شرطیت میں قادح نہیں ہے۔

رہا مسیء الصلاۃ بدوی کی حدیث میں استعمال ہونے والے الفاظ: ((ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ)) [1] کا جواب، تو وہ یہ ہے کہ احمد، ابو داود اور ابن حبان رحمہم اللہ کے ہاں مسیء الصلاۃ کی حدیث اس طرح بیان ہوئی ہے:

((ثُمَّ اقْرَأْ بِأُمِّ الْقُرْآنِ)) [2] ''پھر تم اُم القرآن (فاتحہ) پڑھو۔''

لہٰذا پہلی حدیث میں لفظ ((ما تيسر)) مجمل مبین ہے یا مطلق مقید یا مبہم مفسر ہوگا، جیسا کہ پہلے گزرا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تلخیص الحبیر میں کہا ہے: حنفیہ نے فاتحہ کی عدمِ فرضیت پر مسیء صلاۃ والی حدیث سے استدلال کیا ہے، کیوں کہ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ تمھیں قرآن مجید کا جو حصہ آسانی سے میسر ہو، اس کو پڑھو۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اس حدیث کے کئی ایک جواب دیے ہیں، ان میں سے سب سے قوی جواب یہ حدیث ہے:

((لَا تُجْزِئُ صَلَاةُ الْمُتَقَدِّمِ)) ''متقدم (آگے بڑھا ہوا) کی نماز کفایت نہیں کرتی ہے۔''

رہی مسیء الصلاۃ والی حدیث تو اس کو اس شخص پر محمول کیا جائے گا جو اس کے تعلم سے عاجز ہو اور وہ اہلِ ادا سے ہو۔

اس کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ سنن میں مسیء الصلاۃ کی حدیث کے بعض طرق میں ام القرآن کے پڑھنے کا ذکر بھی ہے۔ انتہیٰ [3]

وہ جو عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو نصِ قرآنی پر زائد کہتے ہیں اور خبرِ واحد کے ساتھ نصِ قرآنی پر زیادتی کو ناروا سمجھتے ہیں تو یہ قاعدہ ان بہت سے دلائل کے ساتھ مجوج ہے جو اصولِ فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں، جیسے ارشاد الفحول وغیرہ ہیں۔

اس جگہ (امام کے پیچھے عدمِ قراءت کی) تصحیح کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ عینی رحمہ اللہ نے کہا ہے: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: ((قراءة الإمام له قراءة)) ''امام کی قراءت اس (مقتدی) کی قراءت ہے۔'' اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ﴾ کے معارض نہیں ہے، کیوں کہ مقتدی امام کی قراءت کے ساتھ قراءت کرنے والا ہے یا یہ حکم اس مقتدی کے ساتھ خاص ہے جو امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہوا ہو اور اس پر بالاجماع

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٢٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٧)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٥٩) ابن حبان (٨٨/٥)

[3] تلخيص الحبير (٢٣١/١)

قراءت واجب نہیں ہے، لہٰذا اس نص ﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ﴾ پر خبرِ واحد کے ساتھ زیادتی جائز ہوگی۔ انتہٰی

اس کا جواب یہ ہے:

أولاً: حدیثِ مذکور (قراءة الإمام له قراءة) کی صحت میں کلام ہے، جیسا کہ اس کا ذکر آگے آئے گا۔

ثانیاً: قراءتِ حقیقی میں کلام ہے نہ کہ حکمی میں۔

ثالثاً: اس حکم کا رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہونے والے مقتدی کے ساتھ خاص ہونا دلیل کا محتاج ہے، اس لیے کہ امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہونے والا رکعت کو پانے والا شمار نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ سوال نمبر باون (۵۲) کے جواب میں کئی ایک ائمہ کی طرف سے اس کی تحقیق ہو چکی ہے۔

تعجب ہے کہ اس جگہ مدِمقابل کے ہاں اپنے مرجوح مذہب کی حفاظت کی غرض سے خبرِ واحد کے ذریعے نص پر زیادتی کرنا روا ہے اور اس جگہ کے علاوہ صحیح نصوص کی دلالت کے باوجود خبرِ واحد کے ساتھ زیادتی ناروا ہے۔ أين هذا من ذاك؟!

یہ جو کہا جاتا ہے کہ خبرِ مشہور کے ساتھ زیادتی اس وقت جائز ہے جب وہ خبرِ مشہور محکم ہو محتمل نہ ہو، جب کہ عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث محتمل ہے، کیوں کہ "لا صلاة ... الخ" جیسے الفاظ نفیِ جواز اور نفیِ فضیلت کے لیے مستعمل ہیں، جیسے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ لَآ اَيْمٰنَ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ۱۲] "ان کی کوئی قسمیں نہیں ہیں۔"

اور جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

((لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَّا أَمَانَةَ لَهُ))[1] "جس میں امانت نہیں، اس کا ایمان ہی نہیں۔"

اور اس طرح کے دیگر فرامین۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کا عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ماسوا نفیِ جواز یا نفیِ فضیلت کے لیے ہونا دوسری دلیل سے ثابت ہے، جب کہ عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں نفی کو نفیِ صحت یا نفیِ اجزا پر محمول کرنا دیگر احادیث کی دلالت کے ساتھ متعین ہے، لہٰذا عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، چنانچہ اس کے بارے میں اس سے زیادہ تفصیلی جواب پہلے گزر چکا ہے۔ فتذكر

④ حدیث میں آیا ہے: ((فَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوْا)) (رواه مسلم) علامہ عینی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف اس بارے میں ایک صریح حجت ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کا قراءت کرنا تمام نمازوں میں اصلاً

[1] مسند أحمد (۱۳۵/۳) ابن حبان (۴۲۲/۱)

واجب نہیں ہے اور ظہر وعصر کی نماز میں یہ امام مالک رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں قراءتِ فاتحہ کے علاوہ میں خاموشی کا حکم ہے، کیوں کہ یہ عموم اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی طرح: ﴿وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا﴾ [الأعراف: ٢٠٤] مخصوص البعض ہے۔ چنانچہ سابقہ سوال کے ضمن میں روایات کے جمع وتطبیق کے طریق سے اس حدیث کے بارے میں علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کا جواب پہلے گزر چکا ہے۔

⑤ عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ سے مرسلاً مروی حدیث میں ہے:

((مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ))

''جس کا امام ہو تو امام کی قراءت اس کی قراءت ہے۔''

اس روایت کو امام احمد رحمہ اللہ نے ''عن أبي الزبير عن جابر'' کے طریق سے مرفوعاً اس کی مثل بیان کیا ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس حدیث کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے، جن میں جابر، عبداللہ بن عمر، ابو سعید خدری، ابو ہریرہ، عبداللہ بن عباس اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔ انتہی[1]

امام محمد نے موطا میں عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ سے، انھوں نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور انھوں نے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں روایت کیا ہے:

((مَنْ صَلّٰى خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ))

''جو شخص امام کی اقتدا میں نماز ادا کرے تو بلاشبہہ امام کی قراءت اس کی قراءت ہے۔''

امام دارقطنی رحمہ اللہ نے حسن بن عمارہ کے ساتھ ملا کر اس کو ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے۔ امام سفیان ثوری، ابو الاحوص، شریک، ابو خالد دالانی، سفیان بن عیینہ اور جریر بن عبدالحمید وغیرہم نے عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبي ﷺ کے طریق سے روایت کیا ہے۔ احمد بن منیع نے اپنی مسند میں اس کو عبداللہ بن شداد سے ''من كان له ... الخ'' کے الفاظ سے اور عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ کے طریق سے روایت کیا ہے۔ پہلی اسناد امام بخاری ومسلم رحمہما اللہ کی شرط پر صحیح ہے اور دوسری امام مسلم رحمہ اللہ کی شرط پر صحیح ہے۔ ابن عدی نے اس کو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ان کے ترجمے میں بیان کیا ہے اور اس میں ایک قصہ بیان کیا ہے، اس کو امام حاکم رحمہ اللہ نے عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ سے، انھوں نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور انھوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے: ((من صلى ... الخ)) ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی ایک روایت میں ہے کہ یہ قصہ ظہر وعصر کی نماز میں پیش

[1] الموطأ للإمام مالك (١/١٩٤)

آیا۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے کہا ہے: امام احمد اور ابن ماجہ رحمہما اللہ نے اس کو جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں: ((من كان ... الخ)) امام محمد نے اس کو الآثار میں روایت کیا اور کہا ہے: ہم اسی (حدیث) کو لیتے ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، نیز مازنی، ابوالمظفر، ابن خسرو، ابوبکر بن عبدالباقی، زفر اور طلحہ رحمہم اللہ نے اس کو روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے اس کو جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

قصہ کوتاہ! یہ حدیث متعدد طریق کے ساتھ ارسالاً اور رفعاً روایت کی گئی ہے، یہ اس بات پر رہنمائی کرتی ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ کی قراءت نہ کرے، کیوں کہ امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے اس جگہ کہا ہے: یہ (حدیث) امام کے پیچھے قراءت کے رد کو متضمن ہے، کیوں کہ یہ حدیث صحابی کو ہمیشہ قراءت سے منع کرنے میں مطلقاً وارد ہوئی ہے، خواہ سری نمازیں ہوں یا جہری، یہ قراءت کرنے اور اس کے ترک کرنے کی اباحت پر وارد نہیں ہوئی ہے تو اس طرح یہ اس حدیث ((ما لي أنازع القرآن)) کی بعض روایات میں مروی الفاظ کے معارض ہوگی کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((وإن كان لا بد فالفاتحة)) اس طرح یہ اس روایت کے معارض ہوگی، جس کو امام ابوداود اور ترمذی رحمہما اللہ کے ہاں عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: ((كنا خلف رسول الله ﷺ ... الحديث)) مگر اس جگہ قراءت کے منع والی روایت کی سند بھی قوی ہے، چنانچہ منع والی حدیث: ((من كان له إمام ... الحديث)) (قراءت کرنے والی حدیث سے) زیادہ صحیح ہے، لہٰذا متعصبین کا رد باطل ہوا۔ انھوں نے مزید کہا: پھر (منع والی) یہ حدیث اس کے علاوہ جابر رضی اللہ عنہ سے کئی طرق سے مروی ہو کر قوی ہو جاتی ہے، اگرچہ وہ طرق ضعیف ہیں، نیز مذاہبِ صحابہ سے بھی یہ قوی ہو جاتی ہے۔ انتہیٰ [1]

چنانچہ (منع والی) اس حدیث اور اس سے احتجاج کرنے کا جواب یہ ہے کہ استدلال کی جگہ میں قوتِ سند کا اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ کثرتِ طرق کا۔ اس حدیث کے جملہ طرق میں سب سے زیادہ قوی طریق ابن ماجہ کی روایت ہے، اس لیے کہ کتبِ اربعہ (ابوداود، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ) اپنے علاوہ دیگر مسانید و جوامع پر مقدم ہیں۔ ابن ماجہ میں موجود اس حدیث کی روایت میں ایک راوی جابر جعفی ہے۔ امام اعظم رحمہ اللہ نے اس پر شدید جرح کی ہے، چنانچہ "برهان شرح مواهب الرحمن" میں لکھا ہے: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ میں نے جابر جعفی سے زیادہ جھوٹا کوئی شخص نہیں دیکھا ہے۔ انتہیٰ. لہٰذا اس بنا پر حنفیہ کا اس روایت کے ساتھ استدلال کرنا لائق اور درست نہیں ہے اور ایک معین امام کی تقلید کے طریقے کے خلاف ہے۔

رہے اس حدیث کے باقی طرق تو ان کو مرفوع وغیرہ کہہ کر قوی بتلایا گیا ہے اور بعض کو بخاری و مسلم کی شرط پر

[1] فتح القدير لابن الهمام (۳۳۹/۱)

اور بعض کو مسلم کی شرط پر کہا گیا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تلخیص میں یوں رقم طراز ہیں: حدیث ((من كان له إمام ... الخ)) جابر رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مشہور ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے اس کے کئی ایک طرق ہیں، جو سب کے سب معلول ہیں۔ انتہی

منتقیٰ میں کہا گیا ہے: یہ روایت کئی طرق سے مسند روایت کی گئی ہے جو سب کے سب ضعیف ہیں، جب کہ صحیح یہ کہ وہ مرسل ہے۔ انتہی اسی طرح برہان میں اس کے مرسل ہونے کو درست کہا گیا ہے۔

شرح منتقیٰ میں لکھا ہوا ہے: امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس حدیث کو ابو حنیفہ اور حسن بن عمارہ کے سوا کسی نے موسیٰ بن ابی عائشہ سے مسند بیان نہیں کیا ہے، جب کہ وہ دونوں ہی ضعیف ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں کہا ہے: یہ روایت تمام حفاظِ حدیث کے ہاں ضعیف ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ اس کے تمام طرق اور علل کو احاطۂ تحریر میں لائے ہیں، جب کہ اس کے قائل لوگوں نے اس حدیث سے اس طرح حجت پکڑی ہے کہ امام جہری نمازوں میں مقتدی کی طرف سے فاتحہ وغیرہ کی قراءت کا متحمل ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عام ہے، کیوں کہ قراءت مصدر مضاف ہے اور وہ عموم کے صیغوں سے ہے اور عبادہ رضی اللہ عنہ کی مذکور روایت خاص ہے، لہٰذا ان دونوں کے درمیان کوئی معارضہ نہیں ہے۔[1] انتہی

بالفرض اس حدیث (من كان له ... الخ) کو مرفوع بھی مان لیا جائے، پھر بھی اس کا عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معارض ہونا لائق اور درست نہیں ہے، اس لیے کہ بخاری و مسلم کی روایت ان کے علاوہ کی روایت سے مقدم ہے۔ عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جو سنن ترمذی میں ہے، اس کی سند حسن ہے اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابن ماجہ میں ہے اور اس کی سند انتہائی زیادہ ضعیف ہے۔ لہٰذا جب تک وہ عبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے قوت میں مقدم یا مساوی روایت نہیں لاتے قراءتِ (فاتحہ) کے منع پر حجت قائم نہیں ہو گی۔ علامہ عینی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہما کو ابن شداد کی حدیث کے رواۃ میں شمار کیا ہے تو یہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قراءتِ فاتحہ کی حدیث کے راوی ہیں۔ اگر اس (عدمِ قراءت والی) حدیث کی ان کے ہاں کوئی اصل ہوتی تو وہ اس کی خلاف ورزی نہ کرتے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ انھوں نے اس (عدمِ قراءت والی) حدیث پر عمل کو ترک کر کے عبادہ رضی اللہ عنہ والی حدیث سے تمسک اختیار کیا ہے۔ جب جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے مرفوع ہونے کو اس دلیل کے ساتھ قبول کرتے ہیں کہ اس کا رفع زیادتی ہے اور زیادتی ثقہ مقبول ہوتی ہے تو عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں استثنا والی زیادتی بالاولیٰ مقبول ہونی چاہیے، کیوں کہ اس کی سند منع کی حدیث سے زیادہ قوی ہے اور طرفہ یہ کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ اس کو مرفوع کہنا ایک وہم ہے۔

---

[1] نيل الأوطار (٢/٢٤٢)

ابن ہمام ؒ کا اس حدیث کے ذریعے قراءت کے ممنوع ہونے پر استدلال کرنا ممنوع ہے، جیسا کہ قاضی القضاۃ ابراہیم بن ابی بکر بن علی طرابلسی ثم المصری حنفی نے برہان شرح مواہب الرحمان میں ابن ہمام ؒ کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: مگر ان (ابن الہمام) کا یہ دعویٰ درست نہیں کہ یہ حدیث امام کے پیچھے قراءت کے رد کو متضمن ہے اور یہ دوسری روایت کے معارض ہے، کیوں کہ یہ منع کے حیز میں نہیں[1] ہے۔ بالفرض اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو کہا جائے گا کہ آپ ﷺ نے اس کو صرف اس کے جہری آواز میں قراءت کرنے سے منع کیا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس کی قراءت سنی، نیز آپ ﷺ کا یہ فرمانا: ((ما لي أنازع القرآن)) جب تک جمع وموافقت کا امکان ہو، تب تک معارضہ ثابت نہ ہوگا۔ لہٰذا قراءت سے ممانعت کو جہری نماز پر محمول کیا جائے گا، کیوں کہ اس سے حدیث میں مذکور منازعہ لازم آتا ہے اور قراءت کرنے کے حکم کو سری نماز پر محمول کیا جائے گا، جس کی دلیل ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی: ((قسمت الصلاة ... الخ)) والی حدیث میں ان کا یہ حکم دینا ہے: ((اقرأ بها في نفسك يا فارسي)) لہٰذا اتنے سے امام کے پیچھے قراءت سے ممانعت کا عمل پورا نہیں ہوتا ہے۔ انتہٰی

⑥ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے (ایک نماز سے فارغ ہو کر) فرمایا: ((ما لي أنازع القرآن فانتهى الناس عن القراءة ... الحديث)) جیسا کہ یہ روایت پہلے گزر چکی ہے، جس کو اہلِ سنن نے روایت کیا ہے اور امام ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔ اس میں یہ دلیل ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے جہری نماز میں نہ پڑھے۔

نیل الاوطار میں اس کا جواب یوں لکھا ہے: یہ روایت محلِ نزاع سے خارج ہے، کیوں کہ کلام تو امام کے پیچھے مقتدی کے سراً قراءت کرنے پر ہو رہا ہے، جب کہ امام کے ساتھ منازعہ تو اس صورت میں ہوتا ہے، جب مقتدی جہری آواز سے قراءت کرے، نہ کہ اس کے سری قراءت کرنے سے۔ بالفرض اس کو منازعہ میں داخل بھی مان لیا جائے تو یہ استفہام انکاری یا تو سارے قرآن کے لیے عام ہو گا یا مطلق ہو گا، جب کہ عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث خاص یا مقید ہے۔ انتہٰی[2]

جی ہاں! محدثین کی ایک جماعت کی روایت کردہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث: ((لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)) سے انھوں نے جو ہر رکعت میں فاتحہ کی قراءت کے وجوب پر اس بنا پر استدلال کیا ہے کہ انھوں نے رکعت کا نام نماز رکھا ہے تو یہ بات محلِ نظر ہے، کیوں کہ ایک رکعت میں فاتحہ کی قراءت کر لینا اس

① سیاق کو دیکھتے ہوئے اس اضافے کے بغیر مفہوم درست نہیں ہو سکتا۔ اصل میں شاید "لیست" کا لفظ چھوٹ گیا ہے۔ (لیث محمد)

② نیل الأوطار (۲/ ۲۳۸)

بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس نماز میں وہ چیز حاصل ہو جائے جس کا نام قراءت رکھا جاتا ہے۔ اور اس میں اصل ایک بار پر زیادتی کا عدمِ وجوب ہے۔ کل کے نام کا بعض پر اطلاق مجاز ہوتا ہے اور بغیر کسی موجب کے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ حدیث سے تو صرف اس قدر ہی ثابت ہوتا ہے کہ نماز میں، جو تمام رکعات کا نام ہے، صرف ایک مرتبہ ہی سورۃ الفاتحہ کی قراءت کرنا واجب ہے، لیکن اگر ہر رکعت میں اس کی قراءت کے وجوب پر دلالت کرنے والی کوئی خارجی دلیل مل جائے تو اس کی طرف رجوع کرنا واجب ٹھہرے گا۔

امام نووی رحمہ اللہ نے شرح صحیح مسلم میں اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں ہر رکعت میں فاتحہ کے وجوب کے قول کو جمہور کی طرف منسوب کیا ہے۔ ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں اس کو علی، جابر رضی اللہ عنہما اور ابن عون، اوزاعی اور ابوثور رحمہم اللہ کا قول ظاہر کیا اور کہا ہے: امام احمد اور داود رحمہما اللہ اسی طرف گئے ہیں، امام مالک رحمہ اللہ نے بھی یہی کہا ہے۔ ہاں اس شخص کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے، جو (اس کی قراءت) بھول جائے۔ نیز انھوں نے محدثین کی ایک جماعت کے ہاں مسیٔ الصلاۃ والی حدیث میں وارد شدہ ان الفاظ سے بھی استدلال کیا ہے: «اِفْعَلْ ذٰلِكَ فِيْ صَلَاتِكَ كُلِّهَا» ''پھر اپنی ساری نماز میں اسی طرح کرو۔'' چنانچہ یہ الفاظ امام بخاری رحمہ اللہ سے مروی ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت کا حکم دینے کے بعد یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے۔ امام احمد، ابن حبان اور بیہقی رحمہم اللہ کی روایت میں مسیٔ الصلاۃ کے قصے میں یہ الفاظ مروی ہیں: «اِفْعَلْ ذٰلِكَ فِيْ كُلِّ رَكْعَةٍ» ''ہر رکعت میں ایسا ہی کر۔''

پھر جب اس دلیل کو مذکور حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: «ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن» کے ساتھ اس کو فاتحہ پر محمول کر کے ملاتے ہیں تو یہ دلیل ہر رکعت میں فاتحہ کے وجوب پر استدلال کے لائق بن جاتی ہے۔ نیز یہ دلیل مسیٔ صلاۃ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: «وكذلك في كل صلاتك فافعل» کے لیے اس کے مجاز، جو رکعت ہے، ہونے پر قرینہ ہوگا۔

اسی طرح عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» کو اس پر محمول کرنا بھی اس کی دلیل ہے۔ اسی طرح شالنجی کے طریق سے پہلے گزرنے والی ابوسعید سے مروی حدیث بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ ان دلائل کا ظاہری مفہوم مقتدی و امام کے درمیان اور امام کے سری و جہری قراءت کے درمیان فرق کیے بغیر ہر رکعت میں فاتحہ کی قراءت کے واجب ہونے کو بتلاتا ہے۔

اسی طرح اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو امام مالک رحمہ اللہ کے ہاں موطا میں اور امام ترمذی کے ہاں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کو صحیح بھی کہا ہے:

«مَنْ صَلّٰى رَكْعَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيْهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَلَمْ يُصَلِّ ... الحديث»[1]

---

[1] شرح معاني الآثار (۲۱۸/۱)

''جس نے ایک رکعت پڑھی اور اس نے اس میں فاتحہ نہ پڑھی تو اس نے نماز نہیں پڑھی۔''

امام حسن، داود اور اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ (پوری) نماز میں قرآن کے ساتھ فاتحہ کی قراءت ایک مرتبہ واجب ہے، وہ کسی بھی ایک رکعت میں پڑھ لے یا ایک سے زیادہ رکعات میں تھوڑی تھوڑی کر کے پڑھ لے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ فاتحہ کی تخصیص کے بغیر پہلی دو رکعتوں میں قراءت واجب ہے، جب کہ آخری دو رکعتوں میں ان کے نزدیک قراءت متعین نہیں ہے، خواہ وہ قراءت کر لے یا تسبیح پڑھتا رہے، بلکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ خواہ وہ ان میں خاموشی اختیار کرے۔

⑦ جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَنْ صَلّٰى رَكْعَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَلَمْ يُصَلِّ إِلَّا وَرَاءَ الْإِمَامِ»[1]

''جس شخص نے کوئی ایک رکعت پڑھی اور اس میں سورت فاتحہ کی قراءت نہ کی تو (گویا) اس نے نماز نہ پڑھی، اِلا یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو۔''

اس روایت کو امام طحاوی رحمہ اللہ نے شرح معانی الآثار میں مستقل سند کے ساتھ مرفوعاً روایت کیا ہے، جب کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کو موقوفاً روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

ان لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ حدیث جھگڑے کا بیج ہی ختم کرنے والی ہے، کیوں کہ اس میں یہ صراحت ہے کہ امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ کی قراءت کے بغیر بھی نماز ہو جاتی ہے، جب کہ درحقیقت ایسا نہیں ہے، کیوں کہ یہ حدیث تو نماز کی ہر رکعت میں فاتحہ پڑھنے کے دلائل میں سے ہے، نہ کہ امام کے پیچھے قراءت کے منع ہونے کی حجت و دلیل، جس پر ہم بحث کر رہے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ حدیث بخاری و مسلم میں نہیں ہے، جب کہ قراءت کو ثابت کرنے والی کتبِ صحاح کی احادیث ان کے برخلاف فیصلہ دینے والی ہیں، چنانچہ وہ اس حدیث پر مقدم ہوں گی۔ نیز یہ ایک ہی حدیث ہے جس سے مانعینِ قراءت کے نزدیک امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ کی قراءت کے بغیر نماز ہو جاتی ہے، جب کہ اس کے مقابلے میں قراءت کرنے والی احادیث متعدد اور زیادہ ہیں۔ لہٰذا یہ خبرِ واحد (منعِ قراءت والی حدیث) متعدد مستفیض و مشہور اخبار کے معارض نہیں ہوگی۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں کہا ہے: یہ (قراءت کے منع ہونے والی) حدیث مفہوم ہے اور مرفوع بھی نہیں ہے، اس طرح کی روایت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث، جو منطوق ہے، کے معارض نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔ اسی طرح دیگر محدثین اس کے

[1] شرح معاني الآثار (۱/۲۱۸)

مرفوع ہونے کو قبول نہیں کرتے، لہٰذا موقوف اثر عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی خبرِ صحیح کے معارض نہیں ہوگا۔

بالفرض ہم یہ تسلیم کرلیں کہ لفظ "إلا وراء الإمام" "اِلا یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو۔" مدِ مقابل گروہ کے حق میں مفید ہے تو یہ لفظ "فلم یصل" "تو گویا اس نے نماز ہی نہیں پڑھی۔" اس کو مفید ہے کہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی، جب کہ مدِ مقابل اس کا قائل نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا مذکور حدیث کے حصے بخرے کر کے اس سے احتجاج کرنا کیسی دلیل ہے؟! کسی نے سچ ہی تو کہا ہے:

شادم کہ از رقیبان دامن فشان گذشتی   گو مشت خاک ما ہم برباد رفتہ باشد

"مجھے خوشی ہوئی ہے کہ تم رقیبوں کے پاس دامن جھاڑ کر گزر گئے ہو، اگرچہ ہمارا وجود بھی برباد ہو گیا ہے۔"

یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ یہ خبر اس شخص کی دلیل ہے جو علمِ اصولِ حدیث کے ضوابط اور محدثین کے قواعد سے بے بہرہ و بے خبر ہے۔ لہٰذا یہ خبر نزاع کے اس مواد کی قاطع نہیں ہے، جس پر ہم بحث کر رہے ہیں۔ انھوں نے جو امام اعظم رحمہ اللہ سے، مدِ مقابل کو الزام دینے کے لیے جماعت میں سے ایک شخص کو مناظرے کے لیے اختیار کرنے اور اس کے الزام کو الزامِ جماعت قرار دینے کی جو حکایت نقل کی ہے، اس کی حیثیت شاعرانہ لطیفے اور محض تجویزِ عقلی سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ نصوص سے استدلال و احتجاج کے مقام پر یہ قابلِ التفات نہیں بن سکتی ہے، لہٰذا اکابر اہلِ علم نے اس کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا ہے۔ وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل.



56

آدم علیہ السلام کی جنت کون سی تھی؟

سوال ابو البشر آدم علیہ السلام کا جنت میں بسائے جانے کا جو قصہ قرآن کریم میں بیان ہوا ہے، کیا اس میں جنت سے مراد وہی جنتِ خلد ہے، جس میں مومن لوگ قیامت کے روز داخل ہوں گے یا یہ کوئی اور جنت ہے؟

جواب اہلِ علم کا اس مسئلے میں اختلاف ہے:

① منذر بن سعید رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں آیتِ کریمہ: ﴿ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ [البقرۃ: ۳۵] ''تو اور تیری بیوی جنت میں رہو۔'' کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ہے: (اہلِ علم کا) ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اسی جنتِ خلد میں ٹھہرایا تھا، جس میں مومن قیامت کے دن داخل ہوں گے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ کوئی جنت تھی جو آدم علیہ السلام کے لیے مقرر کی گئی تھی اور ان کو اس میں ٹھہرایا گیا تھا اور وہ جنتِ خلد نہیں تھی۔ نیز انھوں (منذر بن سعید) نے کہا ہے کہ اس قول کی شہادت دینے والے اور اسے ثابت کرنے والے بہت سے دلائل ہیں۔ انتہیٰ

② ابو الحسن ماوردی رحمہ اللہ کی تفسیر میں ہے کہ آدم علیہ السلام کا مسکن بننے والی جنت کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے اور اس سلسلے میں ان کے دو قول ہیں:

۱۔ اس سے مراد جنتِ خلد ہے۔

۲۔ وہ ایک ایسی بہشت ہے جو آدم علیہ السلام کو مہیا کی گئی تھی اور اس کو دارِ ابتلا بنایا گیا تھا، وہ وہ جنت نہ تھی جو دارِ جزا بنے گی۔[1]

اس قول کے قائلین کا پھر دو اقوال پر اختلاف ہے:

۱۔ مسکنِ آدم جنت آسمان پر تھی، جہاں سے ان کو اتارا گیا، یہ حسن رحمہ اللہ کا قول ہے۔

۲۔ وہ جنت زمین میں ہے، اس میں ایک درخت (کے پھل) کو کھانے سے منع کر کے، نہ کہ دیگر پھلوں سے،

---

[1] تفسیر الماوردي: النكت والعيون (۱/۱۰٤)

آدم علیہ السلام کا امتحان لیا، چنانچہ یہ ابن بحر کا قول ہے۔ یہ ماجرا ابلیس کے آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کا مامور بننے کے بعد پیش آیا۔ واللہ أعلم بصواب ذلك، انتہٰی

③ ابن خطیب نے اپنی مشہور تفسیر میں کہا ہے: ابو القاسم بلخی اور ابو مسلم اصفہانی کہتے ہیں: یہ جنت زمین میں تھی، انھوں نے جنت سے اتارے جانے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل کرنے پر محمول کیا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرمان میں ہے: ﴿ اِهْبِطُوْا مِصْرًا ﴾ [البقرة: ٦١] ''کسی شہر میں جا اترو۔'' چنانچہ انھوں نے اپنے اس موقف پر چند وجوہ سے استدلال کیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ساتویں آسمان پر تھی، چنانچہ یہ جبائی کا قول ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ وہ یہی جنت تھی جو دارِ ثواب ہے، چنانچہ ہمارے جمہور اصحاب کا یہی قول ہے۔ انتہٰی

④ تفسیر راغب میں ہے کہ بعض متکلمین کہتے ہیں کہ وہ جنت ایک ایسا باغ تھا، جس کو آدم علیہ السلام کے امتحان کی غرض سے بنایا گیا تھا، وہ باغ یہ جنتِ ماویٰ نہ تھا، جب کہ بعض (متکلمین) نے ان ہر دو اقوال پر استدلال کیا ہے۔

⑤ ابو عیسیٰ زمانی رحمہ اللہ نے بھی اپنی تفسیر میں اس اختلاف کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ جنتِ خلد تھی۔ پھر انھوں نے کہا کہ ہمارا اختیار کردہ مذہب ہی حسن، عمر، واصل اور ہمارے اکثر اصحاب کا قول ہے۔ نیز یہ ابو علی اور ہمارے شیخ ابو بکر کا قول ہے اور اہلِ تفسیر بھی اسی قول کے قائل ہیں۔

⑥ اس مسئلے میں ابن خطیب کا مذہب توقف کرنا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس کو چوتھا قول قرار دیا اور کہا ہے: چوتھا قول یہ ہے کہ سبھی (اقوال) ممکن ہیں اور ان کے دلائل باہم متعارض ہیں، لہٰذا توقف واجب ہوا اور قطعی فیصلہ دینا ترک کر دیا گیا۔

⑦ منذر بن سعید نے کہا ہے: یہ قول، کہ وہ جنت زمین میں تھی اور وہ جنتِ خلد نہ تھی، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ کا قول ہے۔ اس کے بعد انھوں نے کہا ہے: میں نے کچھ قوموں کو دیکھا ہے کہ وہ آدم علیہ السلام کے مسکن جنت کے بارے میں ہماری مخالفت میں اٹھ کھڑی ہوئی ہیں۔ انھوں نے دعووں اور آرزوؤں کے علاوہ کوئی دلیل دیے بغیر اپنے مذہب کو درست ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ کتاب اللہ سے کوئی دلیل لائے ہیں، نہ سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اور نہ ہی کسی صحابی، تابعی اور تبع تابعی سے، نہ موصول، نہ شاذ اور نہ مشہور۔ بلاشبہہ ہم نے ان کو پایا ہے کہ یقیناً فقیہ العراق اور ان جیسا بول بولنے والوں نے کہا ہے کہ مسکنِ آدم بننے والی جنت، جنتِ خلد نہیں ہے۔ یہ رہے دواوین جو ان کے علوم سے بھرے پڑے ہیں، یہ لوگ کسی ایک کے نزدیک نہ تو شذوذ کے مرتکبین میں سے ہیں نہ ہی مخالفین کے سرغنوں میں سے۔ میں نے یہ بات اس لیے کی ہے تاکہ یہ جان لیا جائے کہ میں ابو حنیفہ کے مذہب کی تائید و نصرت کرنے والا نہیں ہوں، میں تو صرف اس کی تائید و نصرت کرتا ہوں، جس پر قرآن و سنت سے کوئی دلیل قائم ہوئی ہے۔

⑧ ابن مزین مالکی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں کہا ہے: میں نے ابن نافع رحمہ اللہ سے دریافت کیا کہ جنت مخلوق (معرضِ وجود میں آ چکی) ہے تو انھوں نے کہا: اس سے خاموشی ہی افضل ہے۔ ابن عیینہ رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں کہا ہے: ﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴾ [طٰہٰ: ۱۱۸] ''بے شک تیرے لیے یہ ہے کہ تو اس میں نہ بھوکا ہوگا اور نہ ننگا ہوگا'' یعنی زمین میں۔ ابن نافع اور ابن عیینہ رحمہما اللہ دونوں ہی امام ہیں۔

ابن قتیبہ رحمہ اللہ نے کتاب المعارف میں آدم علیہ السلام اور ان کی بیوی حوا علیہا السلام کی پیدایش کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: پھر (اللہ تعالیٰ نے) ان دونوں کو چھوڑ دیا اور کہا: پھل پیدا کرو اور خوب کرو اور اس سے زمین کو بھر دو۔ سمندروں میں تیرنے والے حیوانات اور فضاؤں میں اڑنے والے پرندوں اور زمین، چوپایوں اور گھاس پھوس، اس کے درختوں اور اس کے پھلوں پر قابو پاؤ۔ پھر ان کو خبر دی گئی کہ زمین ہی میں ان کی تخلیق ہوئی ہے اور اسی میں ان کو حکم دیا گیا۔ اس کے بعد ابن قتیبہ رحمہ اللہ نے کہا: اس (اللہ تعالیٰ) نے فردوس کو نصب کیا، وہ چار دریاؤں میں تقسیم ہوگئی: سیحون، جیحون، دجلہ اور فرات۔ اس کے بعد ابن قتیبہ رحمہ اللہ نے سانپ کا ذکر کیا اور فرمایا: یہ خشکی کے جانوروں میں سے سب سے بڑا جانور تھا۔ اس نے عورت (حوا علیہا السلام) اور اس کے خاوند (آدم علیہ السلام) سے کہا: اگر تم اس درخت کا ایک پھل کھا لو گے تو تم کو موت نہیں آئے گی، مزید کہا: پھر جنتِ عدن کے مشرق کی طرف سے ان کو اس زمین کی جانب نکال دیا گیا، جس سے ان کو پیدا کیا گیا تھا۔

وہب رحمہ اللہ سے بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے کہا: جب ان (آدم و حوا علیہما السلام) کو جنت سے اتارا گیا تو ان کو سرزمینِ ہند کے مشرقی علاقے میں اتارا گیا۔

قابیل اپنے بھائی ہابیل کو اٹھا کر مشرقی عدن میں یمن کی وادیوں میں سے ایک وادی میں لایا اور وہیں اس کو زمین میں دفن کیا۔

ابو صالح فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ اهْبِطُوا ﴾ کے تحت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے لائے ہیں کہ وہ ویسے ہی ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ وہ فلاں فلاں زمین میں اترے۔

⑨ منذر بن سعید رحمہ اللہ کہتے ہیں: ابن وہب بن منبہ رحمہ اللہ وہ شخص ہیں جو آدم علیہ السلام کی زمین میں پیدایش، اسی میں ان کی سکونت، ان کے لیے فردوس کو نصب کرنے اور ان کے جنتِ عدن میں ہونے کی حکایت کرتے ہیں۔ وہ مذکورہ چاروں دریاؤں کا اسی دریا سے تقسیم ہونا بیان کرتے ہیں، جس دریا کا نام فردوسِ آدم ہے اور یہ دریا زمین کے بیابانوں میں موجود ہیں، اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ فاعتبروا یأولی الأبصار. انھوں نے سانپ کو خشکی کا سب سے بڑا جانور کہا ہے، یہ نہیں کہا کہ وہ آسمان کا سب سے بڑا جانور تھا۔ نیز آدم علیہ السلام کا

نکالا جانا جنتِ عدن کے مشرق کی طرف سے تھا، جب کہ جنتِ ماویٰ میں مشرق ہے نہ مغرب، کیوں کہ اس میں سورج ہی نہیں ہے اور پھر وہاں (جنتِ عدن) سے اس کو سرزمینِ ہند میں لایا گیا۔ ابن قتیبہ رحمہ اللہ کی حکایت کردہ یہ اخبار یمن و عدن کی سرزمین پر مبنی ہیں۔ عدن سرزمین یمن میں ہے اور آدم علیہ السلام کے لیے اسی عدن کی سرزمین میں فردوس کو نصب کیا گیا تھا۔

⑩ ابن منبہ نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے کہا: آدم علیہ السلام نے اپنی موت کے وقت اسی جنت سے ایک پھل کی خواہش کی، جس جنت میں وہ تھے اور یہ جنت زمین میں تھی اور ان کے گمان میں آسمان کی پشت میں تھی۔ چنانچہ ان کی اولاد ان کا مطلوبہ پھل لانے کے لیے نکلی، حتی کہ فرشتوں نے ان کو آدم علیہ السلام کی موت کی خبر دی۔ اس لحاظ سے ان کی مذکور اولاد مجنون تھی کہ جنتِ خلد کے پھل زمین پر تلاش کر رہی تھی۔

یہ جو میں نے دس اقوال بیان کیے ہیں، یہ (ان اقوال کے قائلین) جماعت نہیں ہیں اور اگر وہ جنت، جنتِ خلد ہوتی تو لازمی طور پر آدم علیہ السلام اس میں ہمیشہ رہتے۔ ہمارا استدلال قرآن سے ہے، جب کہ ہمارے علاوہ دیگر لوگوں کا دعویٰ بلا برہان و دلیل ہے، یہ تھا اس مسئلے میں اختلاف کا بیان۔

جہاں تک فریقین کے دلائل اور ما لھم وما علیھم کے بیان کا تعلق ہے تو وہ جو اس بات کے قائل ہیں کہ آدم علیہ السلام جس جنت میں ٹھہرے تھے، وہ جنتِ خلد تھی، جس میں روزِ قیامت لوگ داخل ہوں گے، ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

① چھوٹے بڑے تمام لوگوں کی فطرت ہمارے اسی مختار قول پر رہی ہے اور جنتِ خلد کے سوا کسی اور چیز کا خیال تک ان کے دلوں میں نہیں گزرتا، بلکہ اکثر کو تو اس معاملے میں اختلاف کا بھی علم نہیں ہے۔ چنانچہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں ابوہریرہ اور حذیفہ رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«يَجْمَعُ اللّٰهُ النَّاسَ فَيَقُومُ الْمُؤْمِنُونَ حَتّٰى تُزْلَفَ لَهُمُ الْجَنَّةُ فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ: يَا أَبَانَا اِسْتَفْتِحْ لَنَا الْجَنَّةَ فَيَقُولُ: وَهَلْ أَخْرَجَكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا خَطِيئَةُ أَبِيكُمْ ...» الحديث[1]

''اللہ تبارک و تعالیٰ لوگوں کو جمع کرے گا تو مومن کھڑے ہو جائیں گے، یہاں تک کہ جنت ان کے قریب کر دی جائے گی اور وہ آدم علیہ السلام کے پاس آ کر عرض کریں گے: اے ہمارے والدِ محترم! ہمارے لیے جنت کا درواہ کھلوایئے، وہ جواب دیں گے: کیا جنت سے تمھیں نکالنے کا سبب تمھارے باپ کی خطا کے علاوہ کوئی اور چیز بنی تھی؟!...''

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٥)

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ آدم علیہ السلام کو جس جنت سے نکالا گیا، وہ وہی جنت ہے، جس کو کھلوانے کا وہ آدم علیہ السلام سے مطالبہ کریں گے۔ بخاری و مسلم میں آدم و موسیٰ علیہما السلام کے جھگڑنے اور موسیٰ علیہ السلام کے اس قول کا ذکر ہے:

((أَخْرَجْتَنَا وَنَفْسَكَ مِنَ الْجَنَّةِ))[1] ''تو نے ہم کو اور اپنے آپ کو جنت سے نکلوایا۔''

اسی طرح آدم علیہ السلام کا مومنوں کو یہ جواب دینا: ((وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم)) آدم علیہ السلام کی خطا ان کو جنتِ دنیا سے نکالنے والی نہ تھی۔ چنانچہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے سورت بقرہ میں فرمایا ہے:

﴿ وَقُلْنَا يَآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّٰلِمِينَ ۝ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ [البقرة: ٣٥، ٣٦]

''اور ہم نے کہا اے آدم! تو اور تیری بیوی دونوں جنت میں رہو اور اس میں سے کھلا کھاؤ جہاں چاہو اور تم دونوں اس درخت کے قریب نہ جانا، ورنہ تم دونوں ظالموں سے ہو جاؤ گے۔ تو شیطان نے دونوں کو اس سے پھسلا دیا پس انھیں اس سے نکال دیا جس میں وہ دونوں تھے اور ہم نے کہا اتر جاؤ، تمھارا بعض بعض کا دشمن ہے اور تمھارے لیے زمین میں ایک وقت تک ٹھہرنا اور فائدہ اٹھانا ہے۔''

یہ آیت دو وجہ سے اس بات کی دلیل ہے کہ آدم علیہ السلام کا اترنا جنت سے زمین کی طرف تھا:

پہلی وجہ: لفظ ﴿ اهْبِطُوا ﴾ ہے، کیوں کہ ھبط کا معنی اوپر سے نیچے کو اترنا ہوتا ہے۔

دوسری وجہ: اترنے کا حکم دینے کے بعد یہ کہنا: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ ﴾ اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ اس سے پہلے زمین پر نہ تھے۔ پھر سورت اعراف میں اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٥] ''فرمایا تم اسی میں زندہ رہو گے اور اسی میں مرو گے اور اسی سے نکالے جاؤ گے۔'' اسی کی تاکید کرتا ہے۔

چنانچہ اگر وہ جنت زمین میں ہوتی تو زندگی سے پہلے اور اس کے بعد اولادِ آدم کی زندگی اس میں یکساں و برابر ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کا مسکن بننے والی جنت کی ایسی صفات کے ساتھ تعریف کی ہے جو صفات جنتِ خلد کے سوا کہیں نہیں پائی جا سکتیں۔ چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۝ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴾ [طٰہٰ: ١١٨، ١١٩]

''بے شک تیرے لیے یہ ہے کہ تو اس میں نہ بھوکا ہوگا اور نہ ننگا ہوگا۔ اور یہ کہ بے شک تو اس میں نہ پیاسا ہوگا اور نہ دھوپ کھائے گا۔''

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٢٤٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٥٢)

جنت کی یہ صفت دنیا میں سرے سے نہیں ہو سکتی ہے، کیوں کہ آدمی چاہے کتنی ہی اچھی اور پر تعیش رہایش گاہ میں رہ رہا ہو، اس کو لازمی طور پر بھوک، ننگا پن، پیاس اور دھوپ تو لگے گی، جب کہ اس آیتِ کریمہ میں اس جنت (خلد) کے ساکن سے دلیل مقابلہ کے ذریعے ظاہر و باطن کی گرمی اور ذلت کی نفی کی گئی ہے اور یہ جنتِ خلد ہی کی شان ہے۔ نیز اگر یہ جنت دنیا میں ہوتی تو آدم علیہ السلام ابلیس کے جھوٹ کو جان جاتے اور اس بات سے آگاہ ہو جاتے کہ وہ اپنے اس قول:

﴿ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلٰى ﴾ [طٰہٰ: ۱۲۰]

''کیا میں تجھے دائمی زندگی کا درخت اور ایسی بادشاہی بتاؤں جو پرانی نہ ہو؟''

میں دروغ گوئی کر رہا ہے، کیوں کہ وہ یہ جان لیتے کہ دنیا تو فانی اور ختم ہونے والی ہے اور اس کی بادشاہی بوسیدہ ہونے والی ہے۔

سورۃ البقرہ کی نص تو اس بارے میں نصِ صریح ہے کہ آدم علیہ السلام کو جس جنت سے نکالا گیا، وہ آسمان کے اوپر تھی، کیوں کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ اَبٰى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ ﴿۳۴﴾ وَقُلْنَا يٰٓاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ﴿۳۵﴾ فَاَزَلَّهُمَا الشَّيْطٰنُ عَنْهَا فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيْهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوْا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۚ وَلَكُمْ فِى الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّمَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ ﴿۳۶﴾ فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ ﴾ [البقرة: ۳٤۔۳۷]

''اور جب ہم نے فرشتوں سے کہا آدم کو سجدہ کرو تو انھوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس، اس نے انکار کیا اور تکبر کیا اور کافروں سے ہو گیا۔ اور ہم نے کہا اے آدم! تو اور تیری بیوی دونوں جنت میں رہو اور اس میں سے کھلا کھاؤ جہاں چاہو اور تم دونوں اس درخت کے قریب نہ جانا، ورنہ تم دونوں ظالموں سے ہو جاؤ گے۔ تو شیطان نے دونوں کو اس سے پھسلا دیا پس انھیں اس سے نکال دیا جس میں وہ دونوں تھے اور ہم نے کہا اتر جاؤ، تمھارا بعض بعض کا دشمن ہے اور تمھارے لیے زمین میں ایک وقت تک ٹھہرنا اور فائدہ اٹھانا ہے۔ پھر آدم نے اپنے رب سے چند کلمات سیکھ لیے، تو اس نے اس کی توبہ قبول کر لی یقیناً وہی ہے جو بہت توبہ قبول کرنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

چنانچہ آدم و حوا علیہما السلام اور ابلیس کا اتارا جانا جنت سے تھا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے جمع کا صیغہ ﴿ اِهْبِطُوْا ﴾ استعمال کیا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جمع کے صیغے کے ساتھ یہ خطاب آدم، حوا اور سانپ کو کیا گیا ہے، جب کہ یہ بات سخت ضعیف ہے، کیونکہ آدم علیہ السلام کے پورے قصے میں سانپ کا ذکر نہیں ہوا ہے، نہ آیتِ کریمہ کا سیاق ہی اس پر دلالت کرتا ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ آیت میں خطاب تو آدم وحوا علیہما السلام دو ہی کو ہے، لیکن جمع کا لفظ تعظیم کے لیے لایا گیا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جمع کے لفظ کے ساتھ یہ خطاب آدم، حوا اور ان دونوں کی اولاد کے ساتھ ہے۔ مگر پہلے قول کے علاوہ سب ہی قول ضعیف ہیں، کیوں کہ وہ یا تو بلا دلیل قول ہیں یا ایسے قول ہیں کہ لفظ ان کے برخلاف دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ابلیس اس خطاب میں داخل ہے اور من جملہ اترنے والوں کے ہے۔

جب یہ موقف ثابت ہو گیا تو حق سبحانہ وتعالیٰ نے تکرار کے ساتھ اتارے جانے کا ذکر فرمایا اور کہا:

﴿ قُلْنَا اهْبِطُوْا مِنْهَا جَمِيْعًا ۚ فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّيْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ﴾ [البقرة: ٣٨]

''ہم نے کہا سب کے سب اس سے اتر جاؤ، پھر اگر کبھی تمھارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت آ جائے تو جو میری ہدایت کی پیروی کرے گا سو ان پر نہ کوئی خوف ہے اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔''

اس آیتِ کریمہ کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ یہ دوسرا اہباط پہلے اہباط کے علاوہ ہے، کیوں کہ یہ دوسرا اہباط آسمان سے زمین کی طرف تھا اور پہلا اہباط جنت سے تھا۔ لہٰذا یہ جنت، جہاں سے پہلا اہباط واقع ہوا، آسمان کے اوپر جنتِ خلد ہے۔

علامہ زمخشری نے یہ گمان کیا ہے کہ اس دوسرے اہباط میں خاص آدم وحوا علیہما السلام سے خطاب ہے اور جمع کے لفظ کے ساتھ خطاب ان دونوں کی ذریت کو ان کے پیچھے لگانے کی وجہ سے ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسری جگہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

﴿ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيْعًا ۢ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۚ ﴾ [طٰهٰ: ١٢٣]

''فرمایا تم دونوں اکٹھے اس سے اتر جاؤ، تم میں سے بعض بعض کا دشمن ہے۔''

انھوں نے مزید کہا کہ فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ ... الخ ﴾ [البقرة: ٣٨] ''تو جو میری ہدایت کی پیروی کرے گا...''

اور ارشادِ الٰہی:

﴿ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَكَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَآ ... الخ ﴾ [البقرة: ٣٩] ''اور جنھوں نے کفر کیا اور ہماری آیات کو جھٹلایا...''

''اور جنھوں نے کفر کیا اور ہماری آیات کو جھٹلایا...''

اس پر دلالت کرتا ہے۔ یہ حکم تمام لوگوں کے لیے عام ہے۔ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۚ ﴾ کا معنی ہے کہ لوگوں کا ایک دوسرے کے ساتھ دشمنی کرنا، سرکشی کرنا اور گمراہ قرار دینا۔ اس آیت کے بارے میں زمخشری کا یہ مختار قول تمام اقوال سے سب سے زیادہ ضعیف قول ہے، کیوں کہ اس میں عداوت سے مراد آدم و ابلیس اور ان دونوں کی اولاد کے درمیان دشمنی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ إِنَّ الشَّيْطٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوْهُ عَدُوًّا ﴾ [الفاطر:٦]

"بے شک شیطان تمھارا دشمن ہے تو اسے دشمن ہی سمجھو۔"

اس میں اولادِ آدم کی باہم دشمنی مراد نہیں ہے۔ قرآن مجید میں شیطان اور انسان کے درمیان عداوت و دشمنی کے معاملے کو اعادہ و ابدا کے ذریعے تاکیداً بیان کیا گیا ہے، کیوں کہ انسان کو اس دشمن شیطان سے بچنے کی انتہائی زیادہ ضرورت ہے۔

رہے آدم علیہ السلام اور ان کی بیوی حوا علیہا السلام تو قرآن مجید میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان دونوں کی پیدایش باہمی مودت و رحمت کی بنا پر ہے اور زوجہ کا زوج سے سکون حاصل کرنے کی بنیاد پر ہے۔ لہٰذا خاوند اور بیوی کے درمیان مودت و رحمت ہے اور شیطان و انسان کے درمیان بغض و عداوت ہے۔ جب آدم، حوا اور ابلیس تین افراد ہیں تو ﴿ بَعْضُكُمْ ﴾ کی ضمیر مذکورین میں سے بعض کی طرف لوٹتی ہے، نہ کہ سب کی طرف۔ جب کہ طریقِ کلام اور سیاقِ مرام کے ساتھ اس کی منافرت ہے، اس لیے کہ لفظ و معنی اسی کا تقاضا کرتا ہے کہ ان سب کی طرف ضمیر لوٹتی ہو، چنانچہ زمخشری نے کچھ بھی نہیں کیا ہے۔ رہا سورت طٰہٰ میں آدم و حوا علیہما السلام کو ان الفاظ میں خطاب: ﴿ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيْعًا ... الخ﴾ تو اس میں تثنیہ کی ضمیر آدم و حوا یا ابلیس کی طرف راجع ہے۔ جب زوجہ زوج کے تابع ہے تو اس کا ذکر نہ کیا گیا۔ اسی اعتبار سے اس آیت کے دو مخاطب جو آدم و ابلیس ہیں، ان کے درمیان عداوت کا ہونا ظاہر ہے۔ پہلی صورت میں آیتِ کریمہ دو امروں پر مشتمل ہے: ایک امر آدم و حوا علیہما السلام کے اترنے کا اور دوسرا امر آدم و حوا علیہما السلام اور ابلیس کے درمیان عداوت و دشمنی کا۔ لہٰذا ﴿ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ﴾ میں ضمیر کو جمع لایا گیا ہے، نہ کہ پہلے ﴿ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيْعًا ﴾ کے اندر۔ لہٰذا ابلیس کا عداوت کے اس حکم میں داخل ہونا قطعی امر ہے، جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ إِنَّ هٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ ﴾ [طٰهٰ:١١٧] "بے شک یہ تیرا اور تیری بیوی کا دشمن ہے۔"

اور اولادِ آدم کو کہا:

﴿ إِنَّ الشَّيْطٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوْهُ عَدُوًّا ﴾ [الفاطر:٦]

"بے شک شیطان تمھارا دشمن ہے تو اسے دشمن ہی سمجھو۔"

لہٰذا تمام وہ مواضع جن میں اس عداوت کا بیان ہے، وہ جمع کی ضمیر پر متفق ہیں نہ کہ تثنیہ کی ضمیر کے ساتھ۔ رہا اہباط تو وہ کبھی تو جمع کے صیغے سے مذکور ہے اور کبھی تثنیہ کے صیغے کے ساتھ اور کبھی واحد کے صیغے کے ساتھ، جیسا کہ سورت اعراف میں ارشادِ خداوندی ہے: ﴿ فَاهْبِطْ مِنْهَا ﴾ اسی طرح سورت ص میں ہے۔ تو یہ خطاب اکیلے ابلیس کو ہے۔ جہاں یہ لفظ جمع کے صیغے کے ساتھ ہے، وہاں پر آدم و حوا علیہما السلام اور ابلیس تینوں مراد ہیں، کیوں کہ

انہی پر اس قصے کا دار و مدار ہے۔ جہاں یہ لفظ تثنیہ کے صیغے کے ساتھ ہے تو اس سے مراد آدم و حوا علیہما السلام ہیں، کیونکہ معصیت پر اقدام کرتے ہوئے (ممنوع درخت کا) پھل کھانے والے یہی دونوں تھے۔ یا تثنیہ کے صیغے سے آدم و ابلیس مراد ہیں، کیوں کہ یہ دونوں ہی ابو الثقلین اور اصلِ ذریت ہیں۔ لہٰذا ان دونوں حال و مآل کا ذکر کرنا ان دونوں کی اولاد کے لیے نصیحت و عبرت ہے، یہ دونوں قول، اس جگہ بیان ہوئے ہیں اور جو چیز اس بات کی صراحت کرتی ہے کہ ﴿ اهْبِطَا ﴾ کے اندر ضمیر آدم و ابلیس کے لیے ہے، وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب معصیت کا ذکر کیا تو حوا علیہا السلام کو چھوڑ کر صرف اکیلے آدم علیہ السلام کا ذکر کیا اور کہا:

﴿ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ۝ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ [طٰهٰ: ۱۲۱، ۱۲۲]

''اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی تو وہ بھٹک گیا۔ پھر اس کے رب نے اسے چن لیا، پس اس پر توجہ فرمائی اور ہدایت دی۔''

اور اہباط کا ذکر کرتے ہوئے کہا:

﴿ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا ﴾ [طٰهٰ: ۱۲۳] ''تم دونوں اکٹھے اس سے اتر جاؤ۔''

یہ آیتِ کریمہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اہباط کے مخاطب آدم علیہ السلام اور وہ ابلیس ہے، جس نے ان کے لیے معصیت کو مزین بنا کر پیش کیا تھا۔ رہی ان کی بیوی حوا علیہا السلام تو وہ تبعاً اس میں داخل ہے، کیوں کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ کا مقصود شریف ثقلین (جن و انس) کو اس چیز کی خبر دینا ہے کہ ان دونوں کے باپوں کے ساتھ جو کچھ ہوا، وہ معصیت کی نحوست اور مخالفتِ امر کی وجہ سے ہوا۔ لہٰذا اس معنی و مفہوم کو حاصل کرنے کے لیے جن و انس دونوں کے باپوں کا ذکر کرنا صرف انسانوں کے والدین کا ذکر کرنے سے زیادہ بلیغ ہے۔

اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی زوجہ کے بارے میں خبر دی ہے کہ وہ بھی اس (ممنوع) درخت کا پھل کھانے کے سبب آدم علیہ السلام کے ساتھ پھل کھانے اور آدم علیہ السلام کے جنت سے اتارے جانے اور نکالے جانے میں شریک تھی۔ چنانچہ معلوم ہوا کہ زوجہ کا حکم بھی یہی (زوج والا) حکم ہے اور اس کا انجام بھی وہی آدم علیہ السلام والا انجام ہوا۔ لہٰذا جن و انس کے باپوں کے حال کا ذکر کر کے عنایت کے چھن جانے کو بیان کرنا انسانوں کے ماں باپ کے ذکر کے ساتھ عنایت کے چھن جانے کو بیان کرنے سے زیادہ اولیٰ ہے۔

قصہ مختصر کہ آیتِ کریمہ: ﴿ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ﴾ جمع کے معنی میں زیادہ ظاہر ہے اور اس کو فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ اهْبِطَا مِنْهَا ... الخ ﴾ میں مذکور تثنیہ پر محمول کرنا بغیر کسی موجب کے جائز نہیں ہے۔ نیز ﴿ الْجَنَّةَ ﴾ کا لفظ تمام جگہوں میں لامِ استغراق کے ساتھ معرف بن کر استعمال ہوا ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ [البقرة: ۳۵] ''تو اور تیری بیوی جنت میں رہو۔''

اور اسی طرح دیگر آیاتِ کریمات۔ مخاطبین کے ذہن میں معہود اور ان کے ہاں معروف جنت یہی جنتِ خلد ہے، جس کا اللہ رب رحمان نے اپنے بندوں سے وعدہ کر رکھا ہے، گویا جنت کا یہ نام اس پر غلبے کی وجہ سے اس کا علم بن چکا ہے، جیسے المدینہ، النجم، البیت، الکتاب اور اس طرح کے دیگر اعلام۔ چنانچہ جہاں بھی یہ لفظ معرف (معرفہ) وارد ہوگا تو اس سے مراد وہی جنت ہوگی جو مومنوں کے دلوں میں معہود و معلوم ہے۔ اگر اس سے مراد کوئی اور جنت ہوگی تو وہ منکر (نکرہ) اور مقید باضافت ہوگی یا ایسے سیاق کے ساتھ مقید ہوگی جو اس کے دنیاوی جنت ہونے پر دلالت کرتا ہوگا، پہلے کی مثال، جیسے فرمانِ الٰہی ہے:

﴿ جَنَّتَيْنِ مِنْ اَعْنَابٍ ﴾ [الکھف: ۳۲] ''انگوروں کے دو باغ۔''

دوسرے کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

﴿ وَلَوْ لَآ اِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ ﴾ [الکھف: ۳۹] ''اور کیوں نہ جب تو اپنے باغ میں داخل ہوا۔''

تیسرے کی مثال جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ اِنَّا بَلَوْنٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ اَصْحٰبَ الْجَنَّةِ ﴾ [القلم: ۱۷]

''یقیناً ہم نے انھیں آزمایا ہے، جیسے ہم نے باغ والوں کو آزمایا۔''

ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"إن الله لما أخرج آدم من الجنة زوده من ثمار الجنة وعلمه صنعة كل شيء، فثماركم هذه من ثمار الجنة غير أن هذه تغير وتلك لا تتغير"[1]

''اللہ تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو جنت سے دیس نکالا دیا تو ان کو جنت کے کچھ پھلوں کا توشہ دیا اور ہر چیز کی صنعت سکھلائی، تو تمھارے یہ پھل جنت کے پھلوں سے ہیں، بس اتنی بات ہے کہ یہ بدل جاتے اور خراب ہو جاتے ہیں، جب کہ وہ خراب نہیں ہوتے۔''

یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آدم علیہ السلام کو جس جنت میں ٹھہرایا گیا، وہ جنتِ ماویٰ تھی۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ آدم علیہ السلام نے عرض کی:

"يا رب! ألم تخلقني بيدك؟ قال: بلىٰ، قال: أي رب! ألم تنفخ في من روحك؟ قال: بلىٰ، قال: أي رب! ألم تسكني جنتك؟ قال: بلىٰ، قال: أي رب! ألم تسبق رحمتك

[1] تفسير الطبري (۱/۳۹۳)

غضبك؟ قال: بلىٰ، قال: أرأيت إن تبت وأصلحت أراجعي أنت إلى الجنة؟ قال: بلى، قال فهو قوله: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ ﴾ [البقرة: ٣٧]"[1]

''اے میرے رب! کیا تو نے مجھ کو اپنے ہاتھ سے پیدا نہیں کیا؟ (اللہ تعالیٰ نے) کہا: کیوں نہیں، (آدم علیہ السلام نے پھر) عرض کی: اے میرے رب! کیا تو نے مجھ میں اپنی روح نہیں پھونکی؟ کہا: کیوں نہیں، عرض کی: اے میرے رب! کیا تو نے مجھ کو اپنی جنت میں نہیں بسایا؟ کہا: کیوں نہیں، عرض کی: اے میرے رب! کیا تیری رحمت تیرے غضب سے سبقت نہیں لے گئی؟ کہا: کیوں نہیں، عرض کی: کیا خیال ہے کہ اگر میں توبہ کر لوں اور اپنی اصلاح کر لوں تو کیا تو مجھ کو اپنی جنت کی طرف لوٹا دے گا؟ کہا: کیوں نہیں، (ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا:) یہی معنی ہے، فرمانِ باری تعالیٰ کا ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ ﴾۔''

اس کو ابو المنہال نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے ان (عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما) سے روایت کیا ہے۔

چنانچہ یہ روایت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے کئی طرق سے مروی ہے، ایک طریق میں یہ لفظ بھی پائے جاتے ہیں:

"كان آدم قال لربه إذ عصاه: رب! إن أنا تبت وأصلحت؟ فقال له ربه: إني راجعك إلى الجنة"[2]

''آدم علیہ السلام سے جب اپنے رب تعالیٰ کی نافرمانی ہوگئی تو انھوں نے اپنے رب سے عرض کی: اے میرے رب! اگر میں توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لوں تو؟ رب تعالیٰ نے ان کو جواب دیا: میں تجھ کو جنت کی طرف لوٹا دوں گا۔''

اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو جنت کی طرف لوٹانے کی ضمانت دی، بشرطیکہ وہ توبہ وانابت کریں۔ یہ تھے چند دلائل ان قائلین کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ آدم علیہ السلام کو جس جنت مین ٹھہرایا گیا تھا، وہ جنتِ خلد تھی۔

رہے وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ آدم علیہ السلام کو جس جنت میں ٹھہرایا گیا، وہ جنتِ خلد نہیں، بلکہ وہ زمینی جنت تھی تو اس گروہ کے دلائل کچھ یوں ہیں:

اللہ تعالیٰ نے جملہ رسل اور تمام انبیا علیہم السلام کی زبانی یہ خبر دی کہ جنتِ خلد کا داخلہ قیامت کے دن ہوگا، ابھی تک اس میں داخل ہونے کا وقت نہیں آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے متعدد صفات کے ساتھ اس جنت کی تعریف کی ہے اور یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک چیز کو ایک صفت کے ساتھ متصف کرے اور پھر اس میں وہ صفت نہ ہو جس کے ساتھ اس کو

[1] تفسير الطبري (٥٤٢/١)

[2] تفسير الطبري (٥٤٣/١)

موصوف کیا گیا تھا۔ چنانچہ متقین کے لیے جس جنت کو تیار کیا گیا ہے، من جملہ دیگر صفات کے اس کا ایک وصف یہ ہے کہ وہ دار المقامہ (ہمیشہ ٹھہرنے کا گھر) ہے۔ جو بھی اس میں جائے گا وہ اس میں مقیم ہو جائے گا، جب کہ آدم علیہ السلام اس جنت میں مقیم نہ ہوئے۔ اس کا دوسرا وصف یہ ہے کہ وہ جنت الخلد ہے، جب کہ آدم علیہ السلام کا اس میں خلود نہ ہوا۔ اس کا ایک وصف یہ ہے کہ وہ دارِ ثواب ہے، نہ کہ دارِ تکلیف و امر و نہی۔ اس جنت کی ایک صفت یہ ہے کہ وہ علی الاطلاق دارِ سلامت ہے، نہ کہ دارِ ابتلا و امتحان، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام اس میں بہت بڑی آزمایش میں مبتلا ہوئے۔ اس کا ایک وصف یہ ہے کہ اس میں کسی وقت اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں ہوسکتی ہے، جب کہ آدم علیہ السلام نے اس میں اپنے رب تعالیٰ کی نافرمانی کی۔ اس جنت کا ایک وصف یہ ہے کہ وہ دارِ خوف اور دارِ غم نہیں ہے، حالانکہ ہمارے والدین کو اس میں جس غم اور خوف کا سامنا کرنا پڑا، وہ معلوم ہی ہے، اس کے بیان کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا ایک وصف یہ ہے کہ اس کا نام دار السلام ہے، جب کہ ہمارے والدین اس میں فتنے سے سلامت نہ رہے۔ نیز اس جنت کا ایک وصف دار القرار ہے، جب کہ آدم علیہ السلام کو اس میں استقرار میسر نہ آیا۔ اس جنت میں داخل ہونے والوں کے بارے میں آیا ہے:

﴿ وَمَا هُمْ مِّنْهَا بِمُخْرَجِيْنَ ﴾ [الحجر: ٤٨] ''اور نہ وہ اس سے کبھی نکالے جائیں گے۔''

جب کہ ہمارے والدین کو اس سے نکال دیا گیا۔ نیز اس جنت کے بارے میں فرمانِ الٰہی ہے:

﴿ لَا يَمَسُّهُمْ فِيْهَا نَصَبٌ ﴾ [الحجر: ٤٨] ''اس میں انھیں نہ کوئی تھکاوٹ چھوئے گی۔''

جب کہ آدم علیہ السلام اس میں دوڑے اور جنت کے پتوں سے جسم کو ڈھانپا اور یہ عین تھکاوٹ ہے۔ اس جنت ہی کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ لَا لَغْوٌ فِيْهَا وَلَا تَاْثِيْمٌ ﴾ [الطور: ٢٣] ''جس میں نہ بے ہودہ گوئی ہوگی اور نہ گناہ میں ڈالنا۔''

جبکہ صورتِ حال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام نے اس جگہ ابلیس کی لغو اور گناہ کی باتیں سنیں، نیز باری تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ لَا يَسْمَعُوْنَ فِيْهَا لَغْوًا وَّلَا كِذّٰبًا ﴾ [النبا: ٣٥]

''وہ اس میں نہ کوئی بے ہودہ بات سنیں گے اور نہ (ایک دوسرے کو) جھٹلانا۔''

جب کہ وہاں پر آدم علیہ السلام نے ابلیس کا جھوٹ سنا۔ اللہ تعالیٰ نے اس جنت کے بارے میں فرمایا:

﴿ فِيْ مَقْعَدِ صِدْقٍ ﴾ [القمر: ٥٥] ''صدق کی مجلس میں۔''

جب کہ اس جگہ ابلیس نے اپنے جھوٹ پر قسم کھائی۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ﴾ [البقرة: ٣٠] ''بے شک میں زمین میں ایک جانشین بنانے والا ہوں۔''

اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا: ''جاعل في جنة المأوىٰ''. فرشتوں نے کہا:

﴿ اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ ﴾ [البقرة: ٣٠]

''کیا تو اس میں اس کو بنائے گا جو اس میں فساد کرے گا اور بہت سے خون بہائے گا۔''

جب کہ جنتِ ماویٰ میں ایسا ہونا محال ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کے متعلق خبر دیتے ہوئے فرمایا کہ اس نے آدم علیہ السلام سے کہا:

﴿ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلٰى ﴾ [طٰہٰ: ١٢٠]

''کیا میں تجھے دائمی زندگی کا درخت اور ایسی بادشاہی بتاؤں جو پرانی نہ ہو؟''

اب اگر آدم علیہ السلام کو جنتِ خلد اور ملك لا يبلى میں بسایا گیا تھا تو آدم علیہ السلام نے ابلیس کا رد کیوں نہ کیا اور یہ کیوں نہ کہا کہ تو اس چیز پر میری راہنمائی کس طرح کرے گا، جس میں میں پہلے موجود ہوں اور وہ چیز تو مجھے عطا ہو چکی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو جنت میں بساتے وقت یہ خبر نہیں دی تھی کہ وہ اس میں ہمیشہ رہنے والوں سے ہے اور اگر آدم علیہ السلام یہ جانتے ہوتے کہ میری یہ جنت دار الخلد ہے تو ابلیس کی بات اور اس کی نصیحت کی طرف ہرگز توجہ نہ دیتے، لیکن جب وہ دارِ خلود کے غیر میں تھے تو وہ اس میں خلد کا طمع دلانے پر فریب کھا گئے۔ نیز اگر آدم علیہ السلام جنتِ خلد میں تھے، جو دارِ قدس ہے تو طاہر و پاک کے سوا اس میں کوئی نہ بس سکتا۔ پھر تو نجس، رجس، مذموم اور مدحور ابلیس اس میں جانے کی طاقت نہ رکھتا اور آدم علیہ السلام کو اس فتنے اور وسوسے میں مبتلا نہ کر سکتا۔ نیز یہ وسوسہ دل میں ڈالا یا کان میں، دونوں ہی صورتوں میں اس لعین کی دار المتقین تک رسائی کی کوئی صورت نہیں بن سکتی ہے۔ نیز جب اس لعین کو یہ کہہ دیا گیا:

﴿ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُوْنُ لَكَ اَنْ تَتَكَبَّرَ فِيْهَا ﴾ [الأعراف: ١٣]

''اس سے اتر جا، کیوں کہ تیرے لیے یہ نہ ہوگا کہ تو اس میں تکبر کرے۔''

تو اس کے گھمنڈ اور سرکشی کرنے پر اس پر غصے ہو کر وہاں سے دھتکار دینے اور نکال دینے کے بعد ترقی کرتے ہوئے ساتوں آسمانوں سے اوپر جنتِ ماویٰ میں اس کو یہ مقام ملائم کیسے میسر آ گیا، کیوں کہ اس کا آدم علیہ السلام سے کلام کرنا اور اپنے کلام پر قسم کھانا تکبر نہیں تو پھر معلوم نہیں تکبر کس چیز کا نام ہے، جب کہ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وسوسہ ڈالنے والا (ابلیس لعین) تو زمین میں تھا اور ہمارے والدین (آدم و حوا علیہما السلام) آسمان میں تھے اور اس کا وسوسہ یہاں (زمین) سے وہاں (آسمان میں) پہنچ گیا، کیونکہ لغتاً، حساً اور عرفاً یہ معنی غیر معقول ہے۔ اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ سانپ کے پیٹ میں بیٹھ کر وہ جنت میں آیا اور اس نے وسوسہ ڈالا، کیوں کہ یہ قول تو پہلے سے بھی زیادہ باطل ہے، اس لیے کہ اس کو وہاں سے اتارے جانے کے بعد اس کا دوبارہ چڑھنا، حتیٰ کہ جنت میں آنا، اگرچہ سانپ کے پیٹ میں داخل ہو کر ہی سہی، ممکن نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر وہ کہیں کہ ابلیس نے ان کے دلوں میں آ کر وسوسہ ڈالا تو اس

میں پھر وہی رکاوٹ ہے جو پہلے ذکر ہوئی، جب کہ قرآن مجید یہ صراحت کرتا ہے کہ ابلیس نے آدم وحوا علیہما السلام کے ساتھ بالمشافہ گفتگو کی، جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ مَا نَهٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ ﴾ [الأعراف: ۲۰]

''تم دونوں کے رب نے تمھیں اس درخت سے منع نہیں کیا۔''

یہ آیتِ کریمہ اس بات کی دلیل ہے کہ ابلیس نے آدم وحوا علیہما السلام اور درخت کا مشاہدہ کیا، لیکن جب ابو البشر جنت سے باہر تھے اور اس میں ساکن نہ رہے تو اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿ اَلَمْ اَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ ﴾ [الأعراف: ۲۲]

''کیا میں نے تم دونوں کو اس درخت سے منع نہیں کیا۔''

اس وقت یہ نہیں فرمایا: ''عن هذه الشجرة'' جب ابلیس نے ان دونوں کو جنت کی ہمیشہ کی بادشاہی کا طمع دلایا تو وہ اسمِ اشارہ قریب کا لایا اور اس نے کہا: ﴿ مَا نَهٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ ﴾ [الأعراف: ۲۰] جب اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو وہاں سے نکالنے کا ارادہ کیا تو اسمِ اشارہ بعید استعمال کیا اور فرمایا: ﴿ اَلَمْ اَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ ﴾ [الأعراف: ۲۲] گویا وہ جنت کے ساتھ کوئی سروکار اور درخت کے مشاہدے کے ساتھ کوئی کاروبار نہیں رکھتے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ [الفاطر: ۱۰] ''اسی کی طرف ہر پاکیزہ بات چڑھتی ہے۔''

جب کہ ابلیس لعین کا وسوسہ اخبث کلمات سے ہے، وہ محلِ قدس کی طرف نہیں چڑھ سکتا۔

منذر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے:

((إِنَّ آدَمَ نَامَ فِيْ جَنَّتِهِ)) ''آدم علیہ السلام اپنی جنت میں سو گئے۔''

جب کہ نصِ صریح اور اجماعِ مسلمین سے یہ ثابت ہے کہ جنتِ خلد میں تو نیند ہی نہیں ہے، کیوں کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا:

"أَيَنَامُ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِيْ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: ((لَا، اَلنَّوْمُ أَخُوْ الْمَوْتِ وَالنَّوْمُ وَفَاةٌ))

''کیا جنتی لوگ جنت میں سوئیں گے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں، نیند تو موت کا بھائی ہے اور نیند وفات ہے۔''

قرآن مجید بھی اس مفہوم کو ادا کرنے والا ہے۔ موت حالت کو بدلنے والی ہے، جب کہ دار السلام (جنت) احوال کے بدلنے سے سالم ہے۔ نیز سویا ہوا شخص میت یا میت کی طرح ہوتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ مذکور حدیث ابن ابی نجیح کے واسطے سے موقوف ہے۔ ابن ابی نجیح مجاہد سے بیان کرتے

ہیں کہ انھوں نے کہا:

"خُلِقَتْ حَوَّا مِنْ قَصِيرَىٰ آدَمَ وَهُوَ نَائِمٌ"

"آدم علیہ السلام کے سوتے ہوئے حوا علیہا السلام کو ان کی پسلیوں سے پیدا کیا گیا۔"

سدی رحمہ اللہ نے کہا ہے: آدم علیہ السلام کو جنت میں ٹھہرایا گیا، وہ اس میں چلتے پھرتے وحشت محسوس کرتے تھے، ان کی بیوی نہ تھی کہ وہ اس کے ساتھ سکون حاصل کرتے، لہٰذا ایک دفعہ وہ سوئے ہوئے تھے، بیدار ہوئے تو کیا دیکھتے ہیں کہ ان کے پاس ایک عورت بیٹھی ہوئی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ان کی پسلی سے پیدا کیا تھا، آدم علیہ السلام نے اس سے سوال کیا کہ تو کون ہے؟ اس نے کہا: عورت ہوں۔ انھوں نے پھر پوچھا: تجھے کس لیے پیدا کیا گیا ہے؟ اس نے جواب دیا: تاکہ آپ مجھ سے سکون حاصل کرسکیں۔

محمد بن اسحاق نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے: اس (اللہ) نے آدم علیہ السلام پر اونگھ ڈالی، پھر ان کی پسلیوں میں سے ایک پسلی اس کی بائیں جانب سے پکڑی اور اس کی جگہ گوشت بھر دیا، جب کہ آدم علیہ السلام سوئے ہوئے تھے، وہ نیند سے بیدار نہیں ہوئے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پسلی سے ان کی بیوی حوا کو پیدا کر دیا۔ چنانچہ اس کو ٹھیک ٹھاک عورت بنا دیا، تاکہ وہ اس سے سکون حاصل کرسکیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان سے اونگھ کو دور کیا اور وہ اپنی نیند سے بیدار ہوئے تو اس (حوا علیہا السلام) کو اپنے پہلو میں پایا تو کہا: میرا گوشت، میرا خون اور میری روح، لہٰذا انھوں نے اس سے سکون حاصل کیا۔

اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ خالق تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو زمین میں پیدا کیا، کسی جگہ یہ بیان نہیں کیا گیا کہ ان کو پیدا کرنے کے بعد آسمان کی طرف منتقل کر دیا گیا۔ اگر یہ منتقل کیا جانا پایا گیا ہوتا تو یہ بالاولیٰ مذکور ہوتا، کیوں کہ یہ (اللہ تعالیٰ کی قدرت کی) بہت بڑی نشانی اور آدم علیہ السلام پر بڑی کامل نعمت ہے۔ گویا کہ یہ ان کے لیے بدن و روح کے ساتھ زمین سے آسمانوں کی طرف معراج تھا۔ زمین سے آسمان کی طرف یہ انتقال اور ان کو آسمانوں کے اوپر ٹھہرانا کیوں کر ہوسکتا ہے، جب کہ فرشتوں کو ارشاد ہوا:

﴿ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ﴾ [البقرۃ: ۳۰] "بے شک میں زمین میں ایک جانشین بنانے والا ہوں۔"

"بے شک میں زمین میں ایک جانشین بنانے والا ہوں۔"

لہٰذا اس ارشاد کے بعد ان کو دار الخلد میں بسانا کہ جو اس میں چلا جاتا ہے، وہ ابدالآباد تک اسی میں رہتا ہے اور ہرگز اس سے باہر نہیں نکلتا، اس کا کیا معنی؟! فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَمَا هُمْ مِّنْهَا بِمُخْرَجِيْنَ ﴾ [الحجر: ٤٨] "اور نہ وہ اس سے کبھی نکالے جائیں گے۔"

بلکہ ہمارے لیے اسی قدر سنت بس ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو آسمان سے نیچے اتار دیا، جب اس نے

آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے سے انکار کر دیا، کیوں کہ یہ ایک تکوینی امر ہے جس کے خلاف ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس کے بعد آدم علیہ السلام کو جنت میں داخل کر دیا گیا، کیوں کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کیے جانے کا حکم ان کی پیدائش کے متصل بعد بغیر کسی فصل کے تھا۔ اب اگر وہ جنت آسمانوں کے اوپر تھی تو ابلیس کو اس کی طرف چڑھنے کا راستہ ہموار نہیں ہو سکتا، درآنحالیکہ اس کو وہاں سے اتار دیا گیا تھا۔

جہاں تک ان قیاس آرائیوں کا تعلق ہے جو تم کرتے ہو تو ان کی حیثیت تکلفات سے کچھ زیادہ نہیں ہے، مثلاً: اس (ابلیس) کا یہ چڑھنا عارضی تھا نہ کہ وہاں پر قرار پکڑنے کے لیے۔ یا یہ کہ سیاہ ناگ اس کو وہاں لے گیا۔ یا یہ کہ وہ دونوں کے پیٹوں میں داخل ہو گیا یا اس کا وسوسہ زمین سے آسمان کی طرف پرواز کر گیا، جب کہ یہ سخت قسم کا تعسف اور بعید قسم کا تکلف ہے اور ہمارے اس قول کے خلاف ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ابلیس لعین کو آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کرنے کی پاداش میں آسمان سے باہر نکال دیا تو اس کے دل میں آدم علیہ السلام کی عداوت و دشمنی بیٹھ گئی۔ جب حکمِ الٰہی کے ساتھ آدم علیہ السلام جنت میں بس گئے تو اس کی رگِ حسد جوش و خروش میں آ گئی اور وہ اپنی خفیہ تدبیر اور غرور و تکبر کے ساتھ ان کو جنت سے نکلوانے کے درپے ہو گیا۔ واللہ أعلم

نیز جب اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو ان کو اس بات سے آگاہ کر دیا کہ ان کی زندگی ایک وقتِ مقررہ تک ہے، وہ بقا و دوام کے لیے پیدا نہیں ہوئے ہیں۔ چنانچہ امام ترمذی نے اپنی سنن میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لَمَّا خَلَقَ اللّٰهُ آدَمَ وَنَفَخَ فِيهِ الرُّوحَ عَطَسَ فَقَالَ: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ، فَحَمِدَ اللّٰهَ بِإِذْنِهِ، فَقَالَ لَهُ رَبُّهُ: رَحِمَكَ اللّٰهُ يَا آدَمُ! اذْهَبْ إِلٰى أُولٰئِكَ الْمَلَائِكَةِ، إِلَى مَلَإٍ مِنْهُمْ جُلُوسٍ، فَقُلْ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، ثُمَّ رَجَعَ إِلٰى رَبِّهِ فَقَالَ: إِنَّ هٰذِهِ تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ بَنِيكَ بَيْنَهُمْ، فَقَالَ اللّٰهُ لَهُ وَيَدَاهُ مَقْبُوضَتَانِ: اخْتَرْ أَيَّهُمَا شِئْتَ، فَقَالَ: اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّي وَكِلْتَا يَدَيْ رَبِّي يَمِينٌ مُبَارَكَةٌ ثُمَّ بَسَطَهَا فَإِذَا فِيهَا آدَمُ وَذُرِّيَّتُهُ، فَقَالَ: يَا رَبِّ! مَا هٰؤُلَاءِ؟ قَالَ: هٰؤُلَاءِ ذُرِّيَّتُكَ، فَإِذَا كُلُّ إِنْسَانٍ مَكْتُوبٌ عُمُرُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ، فَإِذَا فِيهِمْ رَجُلٌ أَضْوَؤُهُمْ قَالَ: يَا رَبِّ! مَا هٰذَا؟ قَالَ: هٰذَا ابْنُكَ دَاوُدُ وَقَدْ كَتَبْتُ لَهُ عُمُرَ أَرْبَعِينَ سَنَةً. قَالَ: يَا رَبِّ! زِدْهُ فِي عُمُرِهِ، قَالَ: ذَاكَ الَّذِي كُتِبَ لَهُ، قَالَ: أَيْ رَبِّ! فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُ لَهُ مِنْ عُمُرِي سِتِّينَ سَنَةً، قَالَ: أَنْتَ وَذَاكَ، قَالَ: ثُمَّ أُسْكِنَ الْجَنَّةَ مَا شَاءَ اللّٰهُ، ثُمَّ أُهْبِطَ مِنْهَا، فَكَانَ آدَمُ يَعُدُّ لِنَفْسِهِ، قَالَ: فَأَتَاهُ مَلَكُ الْمَوْتِ، فَقَالَ لَهُ آدَمُ: قَدْ عَجَّلْتَ، قَدْ كُتِبَ لِي أَلْفُ سَنَةٍ، قَالَ: بَلٰى

وَلَكِنَّكَ جَعَلْتَ لِابْنِكَ دَاوُدَ سِتِّينَ سَنَةً، فَجَحَدَ فَجَحَدَتْ ذُرِّيَّتُهُ، وَنَسِيَ فَنَسِيَتْ ذُرِّيَّتُهُ، قَالَ: فَمِنْ يَوْمِئِذٍ أُمِرَ بِالْكِتَابِ وَالشُّهُودِ))[1]

''جب اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو بنایا اور ان میں روح پھونکی، ان کو چھینک آئی تو انھوں نے کہا: الحمد للہ، پھر انھوں نے اللہ کے حکم سے اس کی تعریف کی، پھر اس کے رب تعالیٰ نے ان کو فرمایا: یرحمك اللہ (اللہ تجھ پر رحم کرے) اے آدم! تو فرشتوں کی اس جماعت کی طرف جا جو بیٹھے ہوئے ہیں اور ان سے کہہ: السلام علیکم (تم پر سلامتی ہو)، پھر وہ اپنے رب تعالیٰ کی طرف لوٹ کر آئے تو اس نے کہا: یہ تیری اور تیری اولاد کی دعا ہے اور تیری اولاد کی آپس میں دعا ہے، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی دو مٹھیاں بند کر کے فرمایا: ان میں سے جسے چاہے تو اختیار کر لے، آدم علیہ السلام نے کہا کہ میں نے اپنے رب تعالیٰ کا دایاں ہاتھ اختیار کر لیا، حالانکہ اس کے دونوں ہاتھ دائیں اور بابرکت ہیں، پھر اللہ تعالیٰ نے اس مٹھی کو کھولا تو اس میں آدم علیہ السلام اور ان کی ذریت تھی، آدم علیہ السلام نے پوچھا: یہ کون لوگ ہیں؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یہ سب تیری اولاد ہے، ان میں سے ہر ایک کی عمر اس کی آنکھوں کے درمیان لکھی ہوئی تھی، ان میں سے ایک آدمی کا چہرہ نہایت روشن تھا، آدم علیہ السلام نے پوچھا: اے میرے پروردگار! یہ کون ہے؟ ارشاد ہوا: یہ تیرا بیٹا داود ہے اور میں نے اس کی عمر چالیس برس لکھی ہے، آدم علیہ السلام نے کہا: اے اللہ! اس کی عمر زیادہ کر، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: میں نے اس کی عمر اتنی ہی لکھی ہے، انھوں نے عرض کی: اے اللہ! میں نے اس کو اپنی عمر سے ساٹھ برس دیے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تم اور وہ جانو! پھر جتنی دیر اللہ نے چاہا وہ جنت میں رہے، پھر ان کو وہاں سے اتار دیا گیا، آدم علیہ السلام اپنی عمر گنتے رہتے تھے، ان کے پاس ملک الموت آیا تو آدم علیہ السلام نے اس سے کہا: تم نے (آنے میں) جلدی کی، میری عمر تو ہزار برس ہے، اس نے جواب دیا: بے شک ایسا ہی ہے، لیکن آپ نے ساٹھ برس اپنے بیٹے داود کو دیے ہیں، مگر انھوں نے انکار کیا تو ان کی اولاد بھی منکر ہونے لگی، وہ بھول گئے تو ان کی اولاد بھی بھولنے لگی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس دن سے حکم ہوا کہ (عقود کو) لکھا جائے اور (ان پر) گواہ بنائے جائیں۔''

امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس سند سے حسن غریب ہے، ایک اور سند کے ساتھ یہ روایت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔

چنانچہ یہ حدیث شریف اس بارے میں صریح ہے کہ آدم علیہ السلام اس دار البقا میں پیدا نہیں کیے گئے، جس میں

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٣٦٨) صحيح الجامع (٥٢٠٩)

داخل ہونے والا مرتا نہیں ہے، بلکہ ان کی پیدایش دار الفنا میں ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس دار اور اس کے باسیوں کے لیے ایک مدت مقرر کی ہے اور آدم علیہ السلام کو اس میں بسایا ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جب آدم علیہ السلام کو اپنی مقدر عمر اور منتہی اجل کا حال اور اپنے جنت میں خالدین میں سے نہ ہونے کا حال معلوم تھا تو ان کو ابلیس کا جھوٹ معلوم کیوں نہ ہوا؟ کیوں کہ خلد بقا و دوام کو مستلزم نہیں ہے، بلکہ اس کا معنی لمبی مدت تک ٹھہرنا ہے۔ دوسرا یہ کہ انھوں نے ابلیس کے طمع دلانے سے دھوکا کھا لیا تھا اور اپنی مقدر عمر کو بھول گئے تھے۔ نیز یہ بات بلا نزاع معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اسی زمین کی مٹی سے پیدا فرمایا اور خبر دی کہ اس نے اپنی مخلوق کو حقیر مٹی کے خلاصے اور ایک بجنے والی مٹی سے پیدا کیا جو سیاہ کیچڑ سے تھی۔ اس سے مراد وہ خشک مٹی ہے جو آواز دیتی ہے یا یہ کہ وہ بدبودار ہو چکی ہو۔ "صلصال" صل اللحم سے مشتق ہے اور یہ اس وقت بولتے ہیں جب وہ متغیر ہو چکا ہو، "حمأ" ایسی سیاہ مٹی کو کہتے ہیں جو متغیر ہو چکی ہو اور "مسنون" مصبوب کے معنی میں ہے، یہ سب اس مٹی کی حالتیں ہیں، جن سے آدم علیہ السلام کی پیدایش کی ابتدا ہوئی، جیسا کہ ذریتِ آدم کی پیدایش کے مختلف اطوار کے بارے میں خبر دی گئی ہے کہ پہلے وہ نطفہ بنا، پھر علقہ (لوتھڑا) اور پھر مضغہ (بوٹی) بنا۔ لہٰذا آدم علیہ السلام کی پیدایش سے پہلے یا ان کی پیدایش کے بعد ان کے آسمان کی طرف اٹھائے جانے کی کوئی خبر (اللہ تعالیٰ نے) نہیں دی ہے۔ چنانچہ ان کے مادے کے آسمان کی طرف چڑھنے اور ان کی پیدایش کے بعد ان کے آسمان کی طرف چڑھنے کی دلیل کہاں ہے۔ لہٰذا یہ ایک ایسی چیز ہے جس پر تمھارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے اور ان لوازم میں سے ایک لازم ہے، جس کی اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے۔

نیز یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ آسمانوں کے اوپر زمین کی اس مٹی کی کوئی جگہ نہیں ہے، جس کی بو بدل چکی ہو اور بدل کر بدبو بن چکی ہو، بلکہ اس طرح کی مٹی کی جگہ یہی زمین ہے جو تغیراتِ فاسدہ اور تقلباتِ کاسدہ کا محل ہے۔ وہ جو آسمانوں کے اوپر ہے، اس کو کوئی تغیر، کوئی گندگی، فساد اور استحالہ لاحق نہیں ہوتا ہے اور یہ ایک ایسا معاملہ ہے کہ کوئی عقل مند اس میں شک نہیں کرتا ہے۔ بلاشبہہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَاَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا فَفِي الْجَنَّةِ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوْذٍ﴾ [هود: ۱۰۸]

"اور رہ گئے وہ جو خوش قسمت بنائے گئے تو وہ جنت میں ہوں گے، ہمیشہ اس میں رہنے والے، جب تک سارے آسمان اور زمین قائم ہیں مگر جو تیرا رب چاہے۔ ایسا عطیہ جو قطع کیا جانے والا نہیں۔"

جب وہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی ان خبروں کو جمع کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اس نے آدم علیہ السلام کو زمین سے پیدا کیا، زمین کا خلیفہ بنایا، ابلیس نے ان کو ان کی جائے سکونت میں وسوسہ ڈالا، بعد اس کے کہ اس کو آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ

کرنے کی وجہ سے نکالا جا چکا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔ دارِ خلد (جنت) امتحان و تکالیف پر دارِ جزا و ثواب ہے۔ اس جنت میں نہ کوئی بے ہودہ بات ہوگی، نہ کوئی گناہ کی بات اور نہ دروغ گوئی۔ جو اس میں داخل ہو جائے گا وہ اس سے نکالا نہیں جائے گا۔ وہ مایوس ہوگا اور نہ غمگین اور نہ اس کو وہاں نیند آئے گی۔ اللہ تعالیٰ نے اس جنت کو کافروں پر حرام کیا ہے اور ابلیس تو کفر کا سرغنہ اور کافر ہے۔ اس سارے کلام سے درست بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے۔ یعنی جب یہ سب باتیں ایک دوسری کے ساتھ ملائی جائیں اور وہ منصف شخص ان پر غور و فکر کرے، جس کے سامنے دلیل کا علم لہرایا اور اس نے آگے بڑھ کر اس کو تھام لیا اور وہ تقلید کی کھڈ سے اپنے آپ کو بچا کر سربلند ہو گیا تو اس کے سامنے درست بات واضح ہو جائے گی۔ واللہ الموفق

اگر اس مسئلے میں بس اتنی سی بات ہو کہ جنت دارِ تکلیف نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے ہمارے والدین کو ایک درخت کا پھل کھانے سے منع کر کے مکلّف ٹھہرایا تو یہی دلیل اس بات پر کافی ہے کہ ان کو جس جنت میں ٹھہرایا گیا وہ دارِ تکلیف تھی۔ یہ بھی اس فرقے کی اپنے موقف کے حق میں ایک دلیل ہے۔

چنانچہ اس قول کے قائلین نے پہلے قول والوں کو یہ جواب دیا ہے کہ خالی فطرت سے حجت مکمل نہیں ہوتی، کیونکہ یہ تو سمعی مسئلہ ہے، رسولوں کے خبر دیے بغیر اس سے آگاہی نہیں ہو سکتی۔ ہم اور تم ہر دو کو اس مسئلے کو قرآن کریم سے اخذ کرنا ہے، نہ معقول سے اور نہ فطرت سے۔ لہٰذا اس مسئلے میں متبع کتاب و سنت کا مدلول و مفہوم ہے۔ اسی لیے ہم آپ سے ایک صحابی یا تابعی یا اثرِ صحیح یا حسن کا مطالبہ کرتے ہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ آدم علیہ السلام جس جنت میں ٹھہرائے گئے تھے، وہ جنتِ خلد تھی، بعینہا وہی جنت جس کا مومنوں سے وعدہ کیا گیا ہے۔ ولن تجدوا إلى ذلك سبيلا.

ہم نے آپ کے سامنے سلف کا وہ کلام پیش کر دیا ہے جو اس کے برخلاف دلالت کرتا ہے، لیکن چونکہ اس قصے میں جنت کا لفظ مطلقاً وارد ہوا ہے، لہٰذا یہ اس اطلاق میں اور بعض اوصاف میں اس جنت کے نام کے ساتھ موافق ہو گیا، جس جنت کا اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے بندوں سے وعدہ فرمایا ہے۔ یہاں سے بہت سے اوہام اس سمت چلنے لگے کہ یہ جنت بعینہا وہی جنت ہے۔ اس صورت میں اگر فطرت سے تمھاری مراد بس اس قدر ہی ہے تو یہ کسی چیز کو مفید نہیں ہے۔ اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اس فطرت پر پیدا کیا اور بنایا ہے، جس طرح کہ حسنِ عدل اور قبحِ ظلم اور اس کے علاوہ فطری امور پر پیدا کیا ہے تو یہ دعویٰ باطل ہے۔ ہم اپنی فطرت کی طرف رجوع کر کے ہم اس معنی و مفہوم کا علم، جیسے وجوبِ واجبات اور استحالۂ مستحیلات کا علم نہیں پاتے ہیں۔

جہاں تک ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث سے اور آدم علیہ السلام کے قول سے استدلال کا تعلق ہے تو یہ اس کے سوا نہیں ہے کہ اس کی دلالت اس پر ہے کہ آدم علیہ السلام دارِ دنیا میں سرزد ہونے والی اپنی سابقہ خطا کو برا جانتے ہوئے پیچھے ہٹ

رہے ہیں۔ نیز یہ کہ وہ خطا بس ان کے جنت سے خروج کا سبب ہے، جس طرح کہ ایک دوسری حدیث میں آتا ہے:

((إِنِّي نُهِيتُ عَنْ أَكْلِ الشَّجَرَةِ فَأَكَلْتُ مِنْهَا))

''مجھے درخت کا پھل کھانے سے منع کیا گیا تو میں نے اس کو کھا لیا۔''

ان الفاظ میں کہاں یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ آدم علیہ السلام جس جنت میں ٹھہرائے گئے وہ جنتِ خلد تھی؟! اس میں دلالتِ مطابقی ہے یا تضمنی والتزامی؟! اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کے قول میں بھی جنتِ خلد کی صراحت نہیں ہے۔

رہا تمھارا یہ کہنا: "خرجنا إلى بساتين" تو یہ اسی جنت کی جنس سے ہے جو زمین میں ہے۔ اگرچہ ان بساتین پر جنت کے نام کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن ان جنتوں اور اس جنت میں بہت بڑا فرق ہے جس میں آدم علیہ السلام ٹھہرائے گئے، ان چیزوں میں جن کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ یہ بساتین اس جنت کی نسبت قید اور جیل کا حکم رکھتے ہیں اور ان دونوں کے زمین میں ہونے سے ان دونوں کے درمیان فرق کی نفی نہیں ہوتی ہے۔

جہاں تک لفظ ''ہبوط'' کا تعلق ہے تو اگرچہ یہ بلند جگہ سے پستی کی طرف اترنے پر دلالت کرتا ہے، لیکن یہ آسمان سے زمین پر اترنے پر ہرگز دلالت نہیں کرتا ہے اور اس قدر بات کا انکار بھی نہیں کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ آدم علیہ السلام جس جنت میں بسائے گئے، وہ بالائی زمین میں تھی اور وہاں سے ان کو نشیبی زمین کی طرف اتارا گیا۔ نیز پہلے یہ بات گزر چکی کہ اترنے کے حکم میں آدم و حوا علیہما السلام اور ابلیس تینوں شامل ہیں۔ چنانچہ آدم علیہ السلام کی یہ جنت آسمان میں ہوتی تو سجدے کے انکار پر راندۂ درگاہ بننے کے بعد ابلیس کے لیے وسوسہ ڈالنا ممکن نہ ہوتا۔ لہٰذا یہ آیت تو تمھارے خلاف ہماری ایک ایسی دلیل ہے جو روزِ روشن کی طرح واضح ہے۔ رہے اس کے مقابلے میں گذشتہ تعسفاف و تکلفات تو وہ کسی کام آنے والے نہیں ہیں۔

رہا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ ... ﴾ تو یہ اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ وہ اس سے پہلے زمین میں نہیں تھے، کیوں کہ ''ارض'' اسم جنس ہے اور وہ زمین زمین کی ایسی اعلیٰ، طیب اور افضل جگہ میں تھے کہ ان کو اس میں بھوک، ننگے پن، پیاس اور دھوپ کا ادراک نہیں ہوتا تھا۔ اس کے بعد ان کو ایک ایسی سرزمین میں لایا گیا، جہاں ان کو یہ عوارض لاحق ہوتے تھے۔ ان کی زندگی اور موت اور قبروں سے نکالا جانا اسی زمین میں مقرر ہوا۔ وہ جنت جس میں آدم علیہ السلام کو ٹھہرایا گیا وہ دارِ نصب، تعب و اذا نہیں تھی اور یہ زمین جس کی طرف ان کو اتارا گیا یہ محلِ تعب و اذا ہے، یہاں انواع و اقسام کے مکارہ پائے جاتے ہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ آدم علیہ السلام کی جنت کی صفات دنیا میں نہیں پائی جاتی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہہ وہ صفات اس زمین میں نہیں ہیں جس کی طرف ان کو اتارا گیا تو اس سے یہ کیسے معلوم ہو گیا کہ وہ

سرزمین جہاں سے ان کو اتارا گیا وہاں بھی یہ صفات موجود نہیں تھیں؟!

آدم علیہ السلام کا دنیا کے فانی ہونے کے علم کے باوجود ابلیس کے اس قول: ﴿ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ ﴾ میں اس کو جھوٹا تصور نہ کرنا، اس اعتبار سے ہے کہ خلود دوام سے اعم ہے، کیوں کہ لغت میں خلد طویل قیام کو کہتے ہیں۔ ہر شے کا قیام اس کے حسبِ حال ہوتا ہے۔ اسی کی مثال ہے جو کہا جاتا ہے: "رجل مخلد" یہ اس وقت بولا جاتا ہے، جب آدمی عمر رسیدہ ہو جائے۔ نیز ان کا پتھروں کے پایوں کو "خوالد" کہنا ہے اور ان کو خوالد اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ لمبے عرصے تک باقی رہتے ہیں۔ اس کی مثال کسی متقادم العہد شے پر لفظ قدیم کا اطلاق کرنا ہے، اگرچہ اس کا اول ہوتا ہے۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ ﴾ [يٰسٓ: ٣٩] "ٹیڑھی ڈنڈی کی طرح ہو جاتا ہے۔"

نیز فرمایا:

﴿ اِفْكٌ قَدِيْمٌ ﴾ [الأحقاف: ١١] "پرانا جھوٹ ہے۔"

قرآن مجید میں بعض نافرمانیوں کے عذاب پر خلودِ نار کا اطلاق ہوا ہے، جیسے کسی کو قتل کرنے والا۔ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اِس کا اُس پر اطلاق کیا ہے۔

مزید یہ کہ دنیا کے ختم ہونے اور آخرت کے واقع ہونے کا علم وحی کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ آدم علیہ السلام کو پہلے نبوت حاصل نہ تھی کہ جس کے ذریعے وہ اس معنی و مفہوم کو معلوم کر لیتے، کیوں کہ ان کو نبی بنانا، ان کی طرف وحی نازل کرنا، ان پر صحیفے اتارنا، جیسا کہ ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے، ان کو زمین پر اتارنے کے بعد واقع ہوا۔ قرآن مجید کی نص بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيْعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّيْ هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقٰى ﴾ [طٰهٰ: ١٢٣]

"تم دونوں اکٹھے اس سے اتر جاؤ، تم میں سے بعض بعض کا دشمن ہے، پھر اگر کبھی واقعی تمھارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت آئے تو جو میری ہدایت کے پیچھے چلا تو نہ وہ گمراہ ہوگا اور نہ مصیبت میں پڑے گا۔"

اسی طرح سورت بقرہ میں ہے:

﴿ قُلْنَا اهْبِطُوْا مِنْهَا جَمِيْعًا فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّيْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ﴾ [البقرة: ٣٨]

"ہم نے کہا سب کے سب اس سے اتر جاؤ، پھر اگر کبھی تمھارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت آجائے تو جو میری ہدایت کی پیروی کرے گا سو ان پر نہ کوئی خوف ہے اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔"

جہاں تک لفظِ جنت کے معرف باللام آنے اور اس کے جنتِ خلد کی طرف انصراف کا تعلق ہے تو گزارش یہ ہے کہ اس کے معرف باللام ہونے کے باوجود اس سے قطعی طور پر جنتِ خلد کے علاوہ کو بھی مراد لیا گیا ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ اِنَّا بَلَوْنٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَاۤ اَصْحٰبَ الْجَنَّةِ اِذْ اَقْسَمُوْا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِيْنَ ﴾ [القلم: ١٧]

''یقیناً ہم نے انھیں آزمایا ہے، جیسے ہم نے باغ والوں کو آزمایا، جب انھوں نے قسم کھائی کہ صبح ہوتے ہوتے اس کا پھل ضرور ہی توڑ لیں گے۔''

اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس جگہ سیاقِ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ جنت زمین میں ہے، کیوں کہ مذکورہ دلائل بھی اس پر دلالت کرتے ہیں کہ آدم علیہ السلام کی جنت زمین میں تھی۔ لہٰذا ہم اس کے موجب کی طرف رجوع کرتے ہیں، کیوں کہ صحیح دلیل کی دلالت کو معطل کرنا جائز نہیں ہے۔

رہا ابو موسیٰ اشعری کے اثر سے استدلال کرنا تو اس میں قرآن مجید پر زائد مضمون پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ اس میں ان کو جنت کے پھلوں کا توشہ دینے کا ذکر ہے، مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ جنت، جنتِ خلد ہو۔ باقی رہا اس کے پھل کے متغیر ہونے اور نہ ہونے کا مسئلہ تو یہ کہاں سے ثابت ہوا کہ آدم علیہ السلام کی جنت کے پھلوں کو اس دنیا کے پھلوں جیسا تغیر عارض ہوتا تھا، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ صحیح حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے:

((لَوْ لَا بَنُوْ إِسْرَائِيْلَ لَمْ يَخْنَزِ اللَّحْمُ))[1] ''اگر بنی اسرائیل نہ ہوتے تو گوشت بدبودار نہ ہوتا۔''

جب کہ خود اسی جہان میں عزیر علیہ السلام کا کھانا پینا ایک سو سال تک بغیر بدبودار ہوئے باقی رہا، جیسا کہ نصِ قرآنی سے ثابت ہے۔ رہا اللہ تعالیٰ کا آدم علیہ السلام کو توبہ و انابت کی شرط پر پہلی جنت کی طرف لوٹانے کی ضمانت دینا تو بلاشبہہ یہ ایسے ہی ہے، لیکن یہ نہیں جانا جا سکتا کہ یہ ضمانت بعینہا اسی جنت کی طرف لے جانے کو متناول ہے، بلکہ اگر وہ ان کو جنتِ خلد کی طرف لوٹائے تو اس نے اپنی ضمانت کو بوجہ تام مکمل کر دیا۔ لفظ عود نہ تو عین پہلی جنت یا اس کے زمان و مکان کے غیر کی طرف رجوع کو مستلزم ہے، نہ اس کی نظیر کی طرف، جیسا کہ شعیب علیہ السلام نے اپنی قوم سے فرمایا تھا:

﴿ اِنْ عُدْنَا فِيْ مِلَّتِكُمْ بَعْدَ اِذْ نَجّٰىنَا اللّٰهُ مِنْهَا ؕ وَمَا يَكُوْنُ لَنَاۤ اَنْ نَّعُوْدَ فِيْهَاۤ اِلَّاۤ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّنَا ؕ ﴾ [الأعراف: ٨٩]

''اگر ہم تمھاری ملت میں پھر آ جائیں، اس کے بعد کہ اللہ نے ہمیں اس سے نجات دی اور ہمارے لیے ممکن نہیں کہ اس میں پھر آ جائیں مگر یہ کہ اللہ چاہے، جو ہمارا رب ہے۔''

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١٥٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٧٠)

وہ مظاہر جن کو اللہ تعالیٰ دوبارہ کھلنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ ان کو لوٹا دیتا ہے، باوجود اس کے ان میں سے ہر ایک مظہر پہلے والا نہیں ہوتا ہے۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ آدم علیہ السلام کی جنت جنتِ خلد تھی، انھوں نے اس حجت کا یوں جواب دیا ہے۔ محشر کے روز جنتِ خلد میں دخول کو دوبارہ بپا کرنا حق ہے، لیکن یہ دخول استقرار و دوام کے معنی کے ساتھ مطلق ہے۔ رہا دخولِ عارضی تو وہ قیامت سے پہلے بھی واقع ہوسکتا ہے۔ دیکھو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شبِ معراج کو جنت میں آئے۔ مومنوں اور شہدا کی روحیں عالمِ برزخ میں جنت کے اندر ہیں تو یہ دخول اس دخول کے علاوہ ہے جو قیامت کے روز عمل میں آئے گا۔ جی ہاں دخولِ خلود قیامت کے دن پر موقوف ہے۔ یہ کہاں سے ثابت ہوا کہ دنیا میں رہتے ہوئے جنت میں مطلق دخول نہیں ہوسکتا۔ اسی سے اس جنت کے دار المقامہ اور دار الخلد ہونے کا جواب بھی ہو گیا۔

رہا ان کا تمام وجوہ اور اس کے ذریعے احتجاج کرنا کہ اس جنت کی صفات آدم علیہ السلام کی جنت میں نہیں پائی جاتیں، جیسے ان کا ننگا ہونا، تھکان کا لاحق ہونا، غمگین ہونا اور وہاں پر بے ہودہ گوئی اور دروغ گوئی وغیرہ کا ہونا، یہ سب درست ہے، اس کا انکار نہیں ہوسکتا، لیکن جنت کا یہ حال اس وقت ہوگا، جب مومن اس میں داخل ہوں گے، لہٰذا حسبِ حکایتِ الٰہی یہ اس چیز کے منافی نہیں ہے جو ثقلین کے باپوں کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ ممکن ہے مومنوں کے جنت میں داخل ہونے پر اس کا یہ معاملہ ہو جائے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے بارے میں خبر دی ہے۔ لہٰذا ان دو چیزوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے۔

جہاں تک اس سے احتجاج کرنے کا تعلق ہے کہ آدم علیہ السلام اس جنت میں مکلّف ٹھہرائے گئے تو اس کا جواب دو وجہ سے دیا جاتا ہے:

① جنت کے دارِ تکلیف ہونے کا امتناع اس وقت ہوگا جب مومن قیامت کے دن اس میں داخل ہوں گے۔ رہا دارِ دنیا میں اس تکلیف (مکلّف ہونا) کا واقع ہونا تو اس کے امتناع پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے۔ یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے، جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«دَخَلْتُ الْجَنَّةَ الْبَارِحَةَ فَرَأَيْتُ امْرَأَةً تَوَضَّأُ إِلَى جَنْبِ قَصْرٍ فَقُلْتُ: لِمَنْ أَنْتِ ... الحديث»[1]

لہٰذا قیامت سے پہلے آج یہ ممتنع نہیں ہے کہ کوئی شخص اس میں ہو اور وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے عمل کرے اور اس کی عبادت و پرستش کرے، بلکہ امرِ واقع یہی ہے، کیوں کہ اب اس میں وہی ہے جو اپنے رب تعالیٰ کے اوامر کا موتمر و فرمانبردار ہے اور اس کی پرستش کر رہا ہے، خواہ اس کا نام مکلّف ہونا رکھیں یا نہ رکھیں۔

---

[1] الأحاد والشافي لابن عمر الشيباني (١٩٨/١)

④ اس جنت میں ایسے اعمال کا مکلف نہیں بنایا گیا تھا، جن اعمال کے وہ دنیا میں مکلّف ہیں، جیسے: روزہ، نماز، جہاد اوراس طرح کے دیگر اعمال، بلکہ اس کے تمام درختوں میں سے صرف خاص ایک درخت سے عیناً یا نوعاً منع کیا گیا تھا اور دارِ خلد میں اس قدر تکلیف کا واقع ہونا ممنوع نہیں ہے، جس طرح اس میں ہر ایک کو اپنے غیر کے اہل کے قریب جانے سے روک دیا جائے گا۔ لہٰذا اگراس کے دار التکلیف نہ ہونے سے اوقات میں سے کسی وقت میں اس طرح کے احوال کے وقوع کا امتناع مراد ہے، تو خود اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اور اگر اس سے دنیا کی تکالیف کا انتفا مراد ہے تو یہ حق تو ہے، لیکن تمھارے مطلوب پر دلالت کرنے والا نہیں۔

رہا ان کا جنت میں آدم علیہ السلام کے سونے سے استدلال کرنا تو اگر یہ صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو تو جنتیوں سے نیند کی نفی اسی دن ہوگی جس دن وہ ہمیشہ رہنے کے لیے اس میں داخل ہوں گے، جہاں پر ان کو موت نہ آئے گی، رہا اس سے پہلے اس سے نیند کی نفی کرنا تو یہ قابلِ تسلیم نہیں ہے۔

جہاں تک آدم علیہ السلام کو ابلیس کے آسمان سے اتارے جانے اور نکالے جانے کے بعد وسوسہ ڈالنے کے قصے سے استدلال کرنے کا تعلق ہے تو یہ ہمارے موقف پر نہایت قوی دلیل ہے اور نہایت واضح برہان ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ابلیس کو آسمان سے اتارنے کے بعد اس کے جنت میں داخل ہونے اور آسمان کی طرف چڑھنے کے بارے میں جو تکلفات کیے گئے ہیں، کوئی منصف مزاج شخص ان کو پسند نہیں کرتا ہے۔ حق سبحانہ وتعالیٰ نے ابتلا و امتحان کو مکمل کرنے کے لیے جو اندازہ کیا اور اس کے اسباب مقدور کیے ہیں، ان کے لیے ابلیس کا عارضی طور پر آسمان کی طرف چڑھنا ممتنع نہیں ہے، اگرچہ اس کے بیٹھنے کی وہ جگہ اس کا مستقر نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے ایسے ہوتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے شیاطین کے بارے میں خبر دی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے سے پہلے آسمان کے اوپر کئی جگہوں میں سننے کے لیے بیٹھتے تھے اور وحی کو کان لگا کر سنتے تھے۔ چنانچہ یہ بھی تو ان کا آسمان کی طرف چڑھنا ہے، لیکن ان کا یہ چڑھنا عارضی طور پر ہے، کیوں کہ وہ اس جگہ میں جس میں وہ چڑھ کر جاتے ہیں، استقرار نہیں کرتے۔ لہٰذا ان کے (آسمان کی طرف) اس چڑھنے اور ان کو وہاں سے اتارے جانے کے معاملے میں منافات نہیں ہے۔ پھر یہ کہ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ﴾ کے ساتھ یہ محتمل ہے۔

رہا تمھارا اس بات سے حجت پکڑنا کہ حق سبحانہ وتعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ان کی مقدارِ اجل پر مطلع کر دیا تھا اور اس مدعا پر مذکور حدیث کی دلالت کو دلیل بنانا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا آدم علیہ السلام کو اس چیز کی خبر دینا، ان کو جنتِ خلد میں داخل کرنے اور ان کو وہاں بسانے کے منافی نہیں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا یہ خبر دینا کہ اس جنت میں داخل ہونے والا اس میں مرتا ہے، نہ اس سے باہر ہی نکالا جاتا ہے، تو اس جنت کا یہ حال قیامت کے دن ہوگا۔

رہا آدم علیہ السلام کو زمین سے پیدا کیے جانے سے حجت پکڑنا تو اس میں بھی شک نہیں ہے، مگر یہ کہاں سے ثابت ہوا کہ ان کی پیدایش کی تکمیل اس (زمین) میں ہوئی، باوجود اس کے کہ بعض آثار میں یہ وارد ہوا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے (آدم علیہ السلام کا پتلا بنا کر) اس کو چالیس دن تک جنت کے دروازے پر رکھا۔ ابلیس اس کے گرد چکر لگاتے ہوئے یہ کہتا: تو کس لیے پیدا کیا گیا ہے؟ پھر جب اس نے دیکھا کہ وہ (جسم) اندر سے کھوکھلا ہے تو اس نے جان لیا کہ اسے اس طرح پیدا کیا گیا کہ یہ خود پر قابو نہیں رکھ سکتا۔ اگر مجھے اس پر مسلط کیا گیا تو میں اس کو ضرور ہلاک کر دوں گا اور اگر اس کو مجھ پر مسلط کیا گیا تو میں ضرور اس کی نافرمانی کروں گا۔ اس کے ساتھ ساتھ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ... الخ﴾ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ آسمان میں ان کے ساتھ ہی تھا، جہاں اس (اللہ) نے اس کو ان ناموں کی خبر دی۔ ورنہ تو یہ سمجھا جائے گا کہ جب انھوں نے اس سے یہ سنا، وہ سب زمین کی طرف نہیں اترے۔

اگر آدم علیہ السلام کی پیدایش زمین ہی میں مکمل ہوئی ہو تو ان کا آسمان کی طرف چڑھنا، اس امر کے لیے جس کی اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے تدبیر وتقدیر کی تھی، ممتنع نہیں ہے۔ پھر ان کو دوبارہ زمین کی طرف لوٹا دیا۔ مسیح علیہ السلام آسمان پر چلے گئے ہیں اور قبل از قیامت زمین پر آئیں گے۔ نیز معراج کی رات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بدن و روح کے ساتھ آسمانوں کے اوپر گئے۔

یہ تھا جواب ان لوگوں کا جو اس بات کے قائل ہیں کہ آدم علیہ السلام جنتِ خلد میں ٹھہرائے گئے، ان لوگوں کے خلاف جو ان کے برعکس موقف رکھتے ہیں۔ اس مسئلے کا یہ تفصیلی بیان جو حافظ محمد بن ابی بکر القیم رحمہ اللہ کی کتاب "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح" سے لیا گیا ہے۔[1]

راقم الحروف کے نزدیک اس مسئلے میں توقف کرنا اور خاموشی اختیار کرنا ہی مناسب ہے یا پھر اس مسئلے کی طرف میلان اختیار کیا جائے کہ آدم علیہ السلام کی جنت زمین میں تھی، کیوں کہ اس قول میں قوت کی بو محسوس ہوتی ہے۔ اگرچہ دوسرا قول بھی درجۂ استدلال سے گرا ہوا نہیں ہے، لہٰذا توقف کرنا ہی زیادہ راجح ٹھہرا۔ واللہ أعلم



[1] حادي الأرواح (ص: ١٩۔٣٤)

57

ہندوستان کا مہبطِ آدم ہونا اور اس کے فضائل کا تذکرہ

سوال لوگوں کا کہنا ہے کہ آدم علیہ السلام پہلے پہل جنت سے سرزمینِ ہند کی طرف اتارے گئے اور وہاں سے ان کی ذریت اور اولاد ہفت اقلیم میں پھیل گئی، کیا اس بات کی کوئی اصل ہے یا نہیں؟ نیز کتبِ اسلامیہ میں فضائلِ ہند کے بارے میں بھی کچھ ثابت ہے یا نہیں؟

جواب علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

"خير واد في الناس وادي مكة و واد نزل به آدم بأرض الهند" (رواه السيوطي في الدر المنثور)[1]

"لوگوں میں بہترین وادی، وادیِ مکہ ہے اور وہ وادی جس میں آدم علیہ السلام اترے، وہ سرزمینِ ہند میں ہے۔"

اسی روایت سے خلیفۃ اللہ (آدم علیہ السلام) -علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام- کے نزول کے ساتھ سرزمینِ ہند کا شرف معلوم ہوا۔ میر آزاد بلگرامی نے سراندیپ کو دارالخلافہ کا نام دیا اور کہا ہے: مجھ سے پہلے کسی نے سراندیپ پر اس نام (دارالخلافہ) کا اطلاق نہیں کیا ہے۔ یہ علاقہ اسی نام کا مستحق ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کا یہ نام مجھے الہام کیا۔ انتھی

اس اثر میں ہند کے اس خاص خطے (سراندیپ) کو سرزمینِ بلدِ امین کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔ اس ملاپ کی علامات میں سے ایک علامت یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک، یعنی آدم علیہ السلام کا نزول سراندیپ میں، دوسرے یعنی حوا علیہا السلام کا نزول جدہ میں ہوا۔ آدم علیہ السلام جس پہاڑ پر اترے، انھوں نے اس کا نام جبلِ مقدس رکھا۔

شیخ علی رومی نے کتاب "محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر" میں لکھا ہے: سب سے پہلی سرزمین جہاں سے معلمِ اول ابو البشر آدم علیہ السلام کی زبانی حکمتوں کے چشمے پھوٹے وہ سرزمینِ ہند ہے، اس کے بعد حرمِ مکی۔ انھوں نے متعدد بار پیدل چل کر حج کیا اور حرم کی طرف ہجرت فرمائی۔ چنانچہ آدم علیہ السلام پہلے مہاجر ہیں۔ ہجرت انبیا کے سنن سے ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

---

[1] الدر المنثور (۳۵/۵)

"أهبط آدم بسرانديب من الهند واضعا يده اليمنى على اليسرى، وحوا بجدة، ومن سرانديب إلى جدة سبعمائة فرسخ"

''آدم علیہ السلام سرزمینِ ہند کے علاقے سراندیپ میں اتارے گئے، درآنحالیکہ وہ اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھے ہوئے تھے، جب کہ حوا علیہا السلام کو جدہ میں اتارا گیا، جدہ سے سراندیپ کا فاصلہ سات سو فرسخ ہے۔''

امام زاہد نے اپنی تفسیر میں اور امام غزالی نے بدء الخلق میں بھی آدم علیہ السلام کے سرزمینِ ہند میں کوہِ بوذ پر اور حوا علیہا السلام کے سرزمینِ حجاز کے علاقے جدہ میں اترنے کا ذکر کیا ہے۔ حسن، خالد بن معدان اور قتادہ رحمہم اللہ کا بھی یہی موقف ہے۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے:

"أهبط آدم بالهند وحوا بجدة، فجاء في طلبها حتى أتى جمعا فازدلفت إليه حوا فلذلك سميت المزدلفة مزدلفة، واجتمعا فلذلك سميت جمعا"[1]

''آدم علیہ السلام کو ہند میں اور حوا علیہا السلام کو جدہ میں اتارا گیا، آدم علیہ السلام ان کو تلاش کرتے ہوئے ''جمع'' (مزدلفہ) میں آئے تو حوا علیہا السلام ان کے قریب ہوئیں، اسی لیے مزدلفہ کو مزدلفہ کہا جانے لگا، چونکہ وہ دونوں اس (مزدلفہ) میں جمع ہوئے، اسی لیے اس کا نام ''جمع'' رکھا گیا۔''

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہی سے مروی ہے:

"أول ما أهبط الله آدم إلى أرض الهند" وفي رواية: "بدجنى أرض بالهند"[2]

''اللہ تعالیٰ نے شروع میں آدم علیہ السلام کو سرزمینِ ہند میں اتارا۔'' اور ایک روایت میں ہے: ''دجنیٰ میں جو سرزمینِ ہند کا ایک علاقہ ہے۔''

فیروز آبادی نے القاموس المحیط میں کہا ہے: دجنیٰ پیش کے ساتھ ہے یا زیر کے ساتھ۔ کبھی اس کو مد کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے، یہ وہ سرزمین ہے جس سے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا گیا۔ یا یہ لفظ جیم کے بجائے حائے مہملہ کے ساتھ ہے۔

کہا گیا ہے کہ اس پہاڑ کا نام راہون ہے، جس پر آدم علیہ السلام کو اتارا گیا تھا۔ یہ پہاڑ ہند کے ایک جزیرے میں مملکتِ سراندیپ میں ایک ایسی جگہ میں واقع ہے جس کو دجنیٰ کہتے ہیں۔ اس پہاڑ پر آدم علیہ السلام کے قدم کا نشان ہے۔ اس (نشان) قدم میں ایک ایسا چمک دار نور ہے جو نگاہ کو خیرہ کر دینے والا ہے۔ ہر روز بارش برستی ہے اور قدم کو دھوتی ہے۔ آدم علیہ السلام اس پہاڑ سے ساحلِ سمندر تک ایک چھلانگ میں پہنچ گئے۔۔ باوجود اس کے کہ یہاں سے وہاں تک کا فاصلہ دو یوم کی مسافت ہے۔ راہون اور بوذ ایک ہی پہاڑ کے دو نام ہیں۔ یا کئی زمانے گزرنے کے ساتھ اس میں یہ

---

[1] الدر المنثور (١/١٣٨)

[2] الدر المنثور (١/١٣٥)

تغیر پیدا ہو گیا ہے، یا ان دو ناموں سے ایک اعم اور دوسرا اخص ہے۔

''انسان العیون'' میں اتنا اضافہ ہے کہ اس پہاڑ کی چوٹی زمین سے آسمان کی طرف کوہستان کی چوٹیوں میں سے سب سے زیادہ قریب چوٹی ہے۔ جنت کے وہ پتے جو آدم علیہ السلام کے ساتھ آئے تھے، وہ وہاں پر منتشر ہیں۔ ہند کی اصل فضیلت انھی کی بدولت ہے۔

مستطرف میں اتنا اضافہ اور ہے کہ سراندیپ کا یہ پہاڑ سب سے زیادہ عجیب پہاڑ ہے۔ اس کی لمبائی دو سو میل سے کچھ زائد ہے۔ اس میں الماس (ہیرے) کی وادیاں ہیں۔ اس پہاڑ سے عود، فلفل (مرچ)، دابۂ مسک اور دابۂ زباد نکلتے ہیں۔ انتھٰی

سراندیپ کے موجودہ والی ہندو ہیں۔ وہ اس قدم کی تعظیم کرتے ہیں اور اس کے زائرین کی عزت کرتے ہیں۔ امام سیوطی رحمہ اللہ نے ابن عساکر کی تخریج کے ساتھ صاحبِ کعب احبار سلیمان اشج سے ایک لمبی خبر میں روایت کیا ہے کہ جب خضر علیہ السلام نے ذوالقرنین کو قدمِ آدم دکھایا تو اس نے اس کے بیٹھنے کی جگہ کی پیمایش کی تو ایک سو اسی میل کا فاصلہ بنا۔ اس جگہ نو سو درخت آدم علیہ السلام کے آنسوؤں سے سیراب ہوئے تھے۔ جب قابیل نے ہابیل کو قتل کر دیا تو وہ درخت خشک ہو گئے۔ انتھٰی

ہابیل کا قصہ بھی اسی پہاڑ پر وقوع پذیر ہوا۔ چنانچہ امام غزالی رحمہ اللہ نے بدء الخلق میں ایسے ہی کہا ہے اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے: آدم علیہ السلام اس وقت مکہ میں تھے، کھانوں کے متغیر ہونے، پھلوں کے کھٹا ہو جانے، پانی کے کڑوا ہو جانے اور زمین کے قحط زدہ ہونے سے ان کو یہ معلوم ہوا کہ کوئی حادثہ پیش آ گیا ہے۔ چنانچہ وہ ہند میں آئے تو دیکھا کہ ہابیل کو قتل کر دیا گیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس واقعے کے سو سال بعد تک آدم علیہ السلام ہنسے نہیں۔ قابیل اپنی ہمشیرہ قلیما کو لے کر سرزمینِ یمن کے علاقے عدن کی طرف بھاگ گیا۔

ازرقی نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے کہ آدم علیہ السلام بیت الحرام کی جگہ پر اترے تھے۔ حجرِ اسود اترا تو آدم علیہ السلام نے اس کو پکڑ لیا۔ عصا نازل ہوا تو اس کو حکم ہوا کہ چلو، چنانچہ وہ ہند یا سندھ کی سرزمین میں آ گئے۔[1] انھوں نے ان دلائل کو جمع کرتے ہوئے یوں کہا ہے: پہلے پہل ان کو جنت سے سرزمینِ ہند میں اتارا گیا اور دوسری دفعہ ہند سے بیتِ حرام کی جگہ پر ان کو پھیر دیا گیا، جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ اِهْبِطُوْا مِصْرًا ﴾ [البقرة: ٦١] مذکورہ روایت میں سند کا لفظ راوی کے شک کی بنا پر ہے۔ آدم علیہ السلام کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کلمات سیکھنا اور توبہ کرنا بھی ہند ہی میں واقع ہوا۔ اس روایت کو ابن عساکر نے سلیمان الاشج کے واسطے سے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

[1] الدر المنثور (١/٣١٣)

"فعلي في هذه التربة أنزلت التوبة"[1] ''اس سرزمین میں مجھ کو توبہ کی توفیق ملی۔''

طبری کا بیان ہے کہ تین سو سال کے بعد انھوں نے توبہ کی۔ وہ اس کی قبولیت کے شکریے میں رو دیے۔ ان سے عطریات وخوشبویات پھوٹیں کہ آج وہ ہند سے آفاق کی طرف لے جائے جاتے ہیں۔ انتھٰی

حرم کی طرف پہلے جس قصد و ارادے کا اتفاق ہوا وہ ہند سے تھا اور حرم کے پہلے زائر آدم علیہ السلام ہیں۔ عطا رحمہ اللہ نے کہا ہے:

"حج آدم البيت من الهند أربعين سنة" (أخرجه البيهقي)[2]

''آدم علیہ السلام نے چالیس سال ہند سے جا کر بیت اللہ کا حج کیا۔''

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

"إن الله أوحى إليه أن حج هذا البيت فَحَجَّ" (رواه ابن جرير)[3]

''بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے ان (آدم علیہ السلام) کی طرف وحی کی کہ بیت اللہ کا حج کرو تو انھوں نے حج کیا۔''

انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے:

«خَرَجَ آدَمُ مِنْ أَرْضِ الْهِنْدِ حَاجًا ... الخ» (أخرجه الأصفهاني وابن عساكر والسيوطي)[4]

''آدم علیہ السلام حج کرنے کے لیے سرزمینِ ہند سے روانہ ہوئے۔''

اس باب میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے دیلمی کے ہاں اور ابو الشیخ کے ہاں ''العظمہ'' میں اور ابن خزیمہ کے ہاں مرفوعاً مروی ہے۔ سعید بن منصور رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں آیا ہے:

«إِنَّهُ حَجَّ عَلىٰ بَقَرَةٍ» ''انھوں نے گائے (بیل) پر سوار ہو کر حج کیا۔''

یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ انھوں نے سوار ہو کر اور پیدل چل کر، دونوں طرح ہی حج کیا، لیکن گائے کا آدم علیہ السلام کو اٹھانا محلِ نظر ہے، فليتأمل. جب آدم علیہ السلام حرمِ مکی سے واپس آئے تو انھوں نے سرزمینِ ہند کو اپنا وطن بنانا پسند کیا۔ طبری نے کہا ہے:

"بنى لنفسه بيتاً بالهند" ''انھوں نے ہند میں اپنے لیے ایک گھر بنایا۔''

غزالی نے کہا ہے کہ آدم علیہ السلام سرزمینِ ہند سے چل کر مکہ آئے، عرفات میں حوا علیہا السلام سے ملاقات ہوئی، پھر

---

[1] تاريخ دمشق لابن عساكر (٣٦٥/١٧)

[2] شعب الإيمان (٤٣٤/٣)

[3] تاريخ دمشق (٣٥/٤٩) الدر المنثور (٣١٦/١)

[4] الدر المنثور (٣١٦/١)

دونوں ہند میں واپس آ گئے۔ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام نے سرزمینِ ہند سے مانوس ہو کر اس سے الفت کر لی اور اس کو اپنے وطن کے طور پر اختیار کر لیا۔

سعید بن جبیر نے کہا ہے:

”خلق الله آدم من أرض يقال له دجنٰى“[1]

”اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اس زمین سے پیدا کیا جس کو دجنیٰ کہا جاتا ہے۔“

اس روایت کو ابن سعد نے ”الطبقات“ میں، عبد بن حمید نے، ابوبکر الشافعی نے ”الغیلانیات“ میں اور ابن عساکر نے بیان کیا ہے۔

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق میں استعمال ہونے والی مٹی ہند کی مٹی ہے۔ آدم علیہ السلام کی قبر مبارک اسی پہاڑ پر ہے، جس پر ان کو اتارا گیا تھا۔ غزالی نے کہا ہے:

”قيل دفن بمكة في غار أبي قبيس، وقيل على بوذ بالهند وكان موته ثمه“

”کہا گیا ہے کہ ان کو مکے کے غارِ ابی قبیس میں دفن کیا گیا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کو ہند کے بوذ نامی پہاڑ پر دفن کیا گیا، جہاں پر ان کی موت واقع ہوئی تھی۔“

طبری نے کہا ہے:

”قال بعضهم: قبره بالهند، وقيل بمكة، وإن حوا ماتت بعد سنة فدفنها شيث مع آدم بجنبه“

”ان میں سے کسی نے کہا ہے کہ ان کی قبر ہند میں ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ مکہ میں ہے۔ حوا علیہا السلام ایک سال بعد فوت ہوئیں تو شیث علیہ السلام نے ان کو آدم علیہ السلام کے ساتھ ان کے پہلو میں دفن کر دیا۔“

میں کہتا ہوں: حدیث: ﴿تُرْبَةُ الشَّخْصِ مَدْفَنُهُ﴾ ”جہاں سے آدمی کی (تخلیق کی) مٹی ہوتی ہے، وہی (زمین) اس کا مدفن بنتا ہے۔“ کے مطابق آدم علیہ السلام کی پیدایش اور موت دونوں ہند ہی میں واقع ہوئیں۔ دجنیٰ (ہند) ہی میں ان سے میثاق لیا گیا۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

”أهبط بدجنى، فمسح الله ظهره فأخرج كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة ثم قال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى فيومئذ جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة“

(أخرجه ابن جرير وابن المنذر)[2]

---

[1] طبقات ابن سعد (۲۹/۱)

[2] تفسير الطبري (۱۱۰/٦)

''ان (آدم علیہ السلام) کو دجنی میں اتارا گیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کی پشت پر ہاتھ پھیر کر ہر اس جان کو نکالا، جس کو وہ قیامت تک پیدا کرنے والا ہے، پھر اس نے کہا: کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟ انھوں نے کہا: کیوں نہیں، اس دن سے وہ سب کچھ لکھ کر جو کچھ قیامت تک ہونے والا ہے، قلم خشک ہو گیا۔''

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ سرزمینِ دجنیٰ میثاق کے روز تمام انبیا و مرسلین کے حضور اور اسی طرح آدم علیہ السلام سے لے کر قیامت کے روز تک تمام صلحا کے وجود سے مشرف ہوئی۔

آفتابِ نبوت اور نیر اعظمِ رسالت سب سے پہلے ہند کے افق سے طلوع ہوا ہے، کیوں کہ آدم علیہ السلام سب سے پہلے نبی ہیں۔ جب محمد رسول اللہ ﷺ کی نبوت کا نور آدم علیہ السلام کی پشت میں تھا، وہاں سے وہ نور بتدریجِ ازمنہ دوسری پشتوں میں منتقل ہوتا رہا۔ ثابت ہوا کہ نورِ محمدی کا مطلع اور اس فیضِ سرمدی کا مبدا سرزمینِ ہند ہے، جب کہ اس کی غایت و منتہیٰ وجودِ عنصری کا مظہر و مجلاّ عرب ہے، وکفیٰ بالهند شرفا وفضلا.

وللہ در کعب بن زهير حيث قال:

إن الرسول لنور يستضاء به مهند من سيوف الله مسلول

''بلاشبہ یقیناً رسول وہ نور ہیں جس سے روشنی حاصل کی جاتی ہے، وہ اللہ کی تلواروں میں سے ہندی ساختہ سونتی ہوئی تلوار ہیں۔''

جوہری نے کہا ہے: ''مہند'' اس تلوار کو کہتے ہیں جو ہندی لوہے سے بنائی گئی ہو۔ یہ لطیفہ میر آزاد بلگرامی رحمہ اللہ کے استنباطِ خاطر سے نکلا ہے۔ گویا یہ ملتِ حنیفیہ کی اذان کے ساتھ ندا کرنا اور دولتِ محمدیہ کا نقارہ بجانا سب سے پہلے سرزمینِ ہند میں واقع ہوا۔ میر آزاد بلگرامی رحمہ اللہ نے خزانۂ عامرہ میں کہا ہے: میں نے ایک عجیب و غریب استنباط کیا ہے کہ مساواتِ منطقی کے قیاس کے ساتھ نورِ محمدی کا حلول ہند سے ثابت ہوتا ہے۔ اس قیاس کی تقریر یہ ہے کہ نورِ محمد آدم علیہ السلام میں اترا، آدم علیہ السلام ہند میں اترے تو نورِ محمد ہند میں اترا۔ اس قیاس کی تحقیق کتبِ منطق سے تلاش کی جاسکتی ہے۔

لیکن یہ استنباط شاعرانہ نکتے سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے نسب و زبان کی عربیت قرآن کریم کی نصوص سے ثابت ہے اور عرب کو وہ شرف حاصل ہے جو عجم میں سے کسی کو حاصل نہیں۔ فلیعلم

نیز جبریل امین علیہ السلام نے سب سے پہلے نبی کو سب سے آخری نبی کے وجود کی اس جگہ بشارت دی ہے۔ چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«نَزَلَ آدَمُ بِالْهِنْدِ فَاسْتَوْحَشَ، فَنَزَلَ جِبْرِيْلُ فَنَادَى بِالْأَذَانِ اللّٰهُ أَكْبَرُ، اللّٰهُ أَكْبَرُ، أَشْهَدُ أَنْ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ مَرَّتَيْنِ فَقَالَ لَهُ: وَمَنْ مُحَمَّدٌ؟ قَالَ: هَذَا آخِرُ

وَلَدِكَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ)) (أخرجه الطبراني وأبو نعيم في الحلية وابن عساكر)[1]

''آدم علیہ السلام ہند میں اترے تو انھوں نے وحشت محسوس کی، پھر جبریل علیہ السلام اترے تو انھوں نے اذان پکاری [الله أكبر الله أكبر ...] آدم علیہ السلام نے جبریل علیہ السلام کو کہا: یہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کون ہیں؟ جبریل علیہ السلام نے کہا: انبیا میں سے یہ آپ کے آخری بیٹے ہیں۔''

حجرِ اسود بھی پہلے پہل سرزمینِ ہند میں اترا، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

''نزل آدم من الجنة ومعه الحجر الأسود ...'' (أخرجه الأزرقي)

''آدم علیہ السلام جنت سے اترے تو حجرِ اسود ان کے ساتھ تھا۔''

سدی نے کہا ہے:

''خرج آدم من الجنة ومعه حجر في يده ... إلى قوله: وجاء جبريل بحجر من الهند الذي خرج به آدم من الجنة فوضعه'' (أخرجه البيهقي في الدلائل)[2]

''آدم علیہ السلام جنت سے نکلے اور ان کے ساتھ پتھر ان کے ہاتھ میں تھا... اس قول تک: جبریل علیہ السلام ہند سے وہ پتھر لے کر آئے، جو آدم علیہ السلام جنت سے لائے تو اس کو نصب کیا۔''

ابن سعد کی روایت میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یوں مروی ہے:

((إِنَّ آدَمَ جَاءَ بِالْحَجَرِ وَوَضَعَهُ)) ''بلاشبہہ آدم علیہ السلام پتھر کو لائے اور اس کو نصب کیا۔''

ان روایات میں جمع و تطبیق یوں ہوگی کہ یہ پتھر آدم علیہ السلام کے ہمراہ نازل ہونے کے اعتبار سے ہند سے تھا۔ حسنِ اتفاق سے بیت اللہ کے چاروں کونے دنیا کی چاروں جہتوں کی طرف ہیں۔ چنانچہ حجرِ اسود والا رکن مشرق کی طرف ہے، جو اہلِ ہند کا قبلہ اور ان کی عبادت کی جہت ہے۔ یہ بات بھی معلوم ہے کہ یہ یاقوتی رکن جنت سے ہے، زمین میں اللہ تعالیٰ کا دستِ راست ہے اور اولادِ آدم کے وعدوں کی امانت گاہ ہے۔ اس کا یہی شرف کافی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے ہاتھوں سے اٹھا کر اس کی جگہ پر نصب فرمایا اور اپنے ہونٹوں سے اس کو چوما۔

موسیٰ علیہ السلام کا عصا جبلِ آدم کے آس نامی درخت سے تھا، جو آدم علیہ السلام نے اپنے ہاتھ سے کاشت کیا تھا۔ وہ تابوتِ سکینہ جس کو انبیا علیہم السلام لڑائی کے وقت آگے رکھتے تھے وہ آدم علیہ السلام کے ہمراہ آیا تھا۔ جیسا کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ایک لمبی روایت میں آیا ہے:

---

[1] حلية الأولياء (۱۰۷/۵) تاريخ دمشق لابن عساكر (۴۳۷/۷) اس کی سند میں مجہول راوی ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعيفة (۴۰۳)

[2] دلائل النبوة للبيهقي (۴۲۹/۱)

"آدم نزل بذلك التابوت وبالركن وبعصا موسىٰ من الجنة" (أخرجه ابن جرير وابن المنذر)

''آدم علیہ السلام وہ تابوت، رکن (حجرِ اسود) اور عصائے موسیٰ جنت سے لائے تھے۔''

سونا اور چاندی جو اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی نشانی ہے اور بہت بڑی نعمت ہے اور ہر شے کی قیمت ہے، حتی کہ یہ اشرف انواع یعنی انسان کی قیمت ہے، یہ بھی پہلے پہل ہند میں اترے تھے۔ جعفر بن محمد نے اپنے باپ سے اور انھوں نے اپنے دادا سے مرفوعاً روایت کیا ہے:

((فَلَمَّا أَنْ أَهْبَطَ آدَمَ وَحَوَّاءَ أَنْزَلَ مَعَهُمَا ذَهَبًا وَفِضَّةً، فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ مَنْفَعَةً لِأَوْلَادِهِمَا بَعْدَهُمَا)) (أخرجه ابن عساكر)[1]

''تو جب اس (اللہ تعالیٰ) نے آدم وحوا علیہما السلام کو اتار دیا تو ان کے ساتھ سونا اور چاندی بھی اتارے، چنانچہ اس نے زمین میں ان کے چشمے بہا دیے، تاکہ وہ ان کے بعد ان کی اولاد کے کام آئیں۔''

امام طبرانی کے ہاں ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ کے واسطے سے ایک طویل حدیث یوں مروی ہے:

((إِنَّ كَنْزَ الذَّهَبِ بِالْهِنْدِ مِمَّا يَنْبُتُ مِنْ ذَلِكَ السِّوَارِ))[2]

''بلاشبہہ سونے کا خزانہ ہند ہے جو اس کنگن سے پھوٹتا ہے۔''

یعنی اس کنگن سے جو اللہ تعالیٰ نے حوروں کے کنگنوں میں سے آدم علیہ السلام پر اتارا تھا۔ کعب رضی اللہ عنہ نے کہا ہے:

"أول من ضرب الدينار والدرهم آدم عليه السلام" (أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف)[3]

''آدم علیہ السلام نے سب سے پہلے درہم و دینار ڈھالے تھے۔''

''شیث علیہ السلام ہند میں تھے، کیوں کہ آدم علیہ السلام کی موت ہند میں ہوئی۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

"لما مات آدم قال جبريل لشيث: تقدم فصل على أبيك فكبر تكبيرة" (ذكره الغزالي)[4]

''جب آدم علیہ السلام فوت ہو گئے تو جبریل علیہ السلام نے شیث علیہ السلام کو کہا: آگے بڑھو اور تکبیر کہتے ہوئے اپنے باپ کی نمازِ جنازہ ادا کرو۔''

نوح علیہ السلام بھی ہند میں تھے۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

---

[1] تاريخ دمشق لابن عساكر (١٠٩/٦٩)

[2] علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد میں کہا ہے کہ اسے امام طبرانی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور اس کی سند میں سوار بن مصعب راوی متروک ہے۔ مجمع الزوائد (٣٦٥/٨)

[3] مصنف ابن أبي شيبة (٢٧٥/٧)

[4] تفسير القرطبي (٣٥٧/٦)

"وبجبل بوذ نجر نوح السفينة" "نوح علیہ السلام نے جبلِ بوذ پر کشتی تیار کی۔"

جواہرات کی کانوں کا ظہور آدم علیہ السلام کی برکات سے ہند میں ہوا۔

مسطرف کے مصنف نے کہا ہے: کسی نے بلادِ ہند کی تعریف کرتے ہوئے یوں کہا ہے: اس کے دریا موتی ہیں، اس کے پہاڑ یاقوت ہیں، اس کے درخت عود ہیں اور ان کے پتے عطر ہیں۔ میں کہتا ہوں: ہند میں جزیرۂ سراندیپ کے قریب کرناٹک ایک مقام ہے، جس میں ایک نہر ہے، جس کو لوگ "کرشنا" کہتے ہیں، وہ پوری کی پوری گویا الماس کی کان ہے، اس کی زمین سے ہمیشہ الماسات کھودے جاتے ہیں، صنعتی آلات بھی ہند میں نازل ہوئے تھے۔

ازرقی نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے:

"نزل بالباسنة ونخلة العجوة" "وہ (آدم علیہ السلام) باسنہ اور عجوہ کا پیڑ لے کر اترے۔"

ابو محمد خزاعی کہتے ہیں کہ "باسنہ" صنعتی آلات کو کہتے ہیں۔ نہایہ میں اتنا اضافہ کیا گیا ہے کہ وہ ہل ہے وہ محض عربی نہیں ہے۔

ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے:

«إِنَّ اللّٰهَ لَمَّا أَخْرَجَ آدَمَ مِنَ الْجَنَّةِ زَوَّدَهُ مِنْ ثِمَارِ الْجَنَّةِ وَعَلَّمَهُ صَنْعَةَ كُلِّ شَيْءٍ»

(أخرجه البزار والطبراني وابن أبي حاتم)[1]

"بلاشبہ جب اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو جنت سے نکالا تو ان کو جنت کے میوہ جات سے توشہ دیا اور ان کو ہر چیز کی صنعت سکھائی۔"

علی رومی نے محاضرہ میں کہا ہے: صنعتوں کے سب اصول آدم علیہ السلام سے ہیں، کیوں کہ وہ معلمِ اول تھے۔ حرفتوں کی فروع ابتدائی حالات سے لے کر یومِ قرار تک نکلتی رہیں گی۔ انتھیٰ

لوہے کے خاص آلات ہند میں اترے تھے، مثلاً: سندان (نہائی، جس پر لوہار لوہا کوٹتا ہے) ہتھوڑا اور آتش گیر (وہ چمٹا جس سے کوئلہ پکڑا جاتا ہے)۔ میں کہتا ہوں: لوہار کا پیشہ اور حرفت ایک عظیم نعمت اور اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا احسان ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥]

"اور ہم نے لوہا اتارا جس میں سخت لڑائی (کا سامان) ہے اور لوگوں کے لیے بہت سے فائدے ہیں۔"

چنانچہ اس آیتِ کریمہ کا مفہوم اولاً سرزمینِ ہند میں کھلا۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

[1] مسند البزار (٤٩٩/٧)، المستدرك للحاكم (٥٩٢/٢) علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد میں کہا ہے کہ اسے بزار اور طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کی رواۃ ثقہ ہیں۔ مجمع الزوائد (٣٦٤/٨)

"ثلاثة أشياء نزلت مع آدم: السندان والكلبتان والمطرقة" (أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم)[1]

''تین چیزیں آدم علیہ السلام کے ساتھ اتریں: سندان، آتش گیر اور ہتھوڑا۔''

کلبتان کو فارسی میں ''انبر'' کہتے ہیں، ابن عدی اور ابن عساکر نے ضعیف سند کے ساتھ سلمان سے اس جیسی روایت مرفوعاً بیان کی ہے۔

ابن سعد نے بھی ایک طویل اثر میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اس طرح کی روایت بیان کی ہے، اس میں انھوں نے تنور کا ذکر کر کے کہا ہے:

"وهو الذي فار بالهند بالعذاب ثم قال: ولم يجمع حسن آدم لأحد من ولده إلا ليوسف عليه السلام" انتهىٰ[2]

''یہ وہی تنور ہے جو ہند میں عذاب کے ساتھ پھوٹ پڑا تھا، پھر کہا: آدم علیہ السلام کی اولاد میں سے کسی میں آدم علیہ السلام کا حسن جمع نہیں ہوا، سوائے یوسف علیہ السلام کے۔''

خوش بو بھی پہلے پہل ہند میں نازل ہوئی۔ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے کہا ہے:

"أطيب ريحا أرض الهند، هبط بها آدم، فعلق شجرها من ريح الجنة" (أخرجه ابن جرير والحاكم وصححه والبيهقي في البعث)[3]

''سرزمینِ ہند بہت پاکیزہ خوشبو والا علاقہ ہے، اسی میں آدم علیہ السلام اترے، وہاں کے درخت جنت کی خوش بو سے مہکائے گئے۔''

عطا بن ابی رباح رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا:

"هبط آدم بأرض الهند ومعه أربعة أعواد من الجنة وهي هذه التي يتطيب بها الناس وإنه حج هذا البيت على بقرة" (أخرجه سعيد بن منصور)[4]

''آدم علیہ السلام سرزمینِ ہند میں اترے، ان کے ساتھ جنت کی چار ٹہنیاں تھیں اور یہ وہی ٹہنیاں ہیں جن سے لوگ خوش بو حاصل کرتے ہیں، آدم علیہ السلام نے بیل پر سوار ہو کر اس بیت اللہ کا حج کیا۔''

سدی رحمہ اللہ کا کہنا ہے:

---

[1] تفسير الطبري (٦٨٨/١١)

[2] طبقات ابن سعد (٣٥/١)

[3] المستدرك للحاكم (٥٩٢/٢)

[4] الدر المنثور (١٣٦/١)

"نزل بالهند بقبضة من ورق الجنة فبثه بالهند فنبت شجر الطيب"[1]

''وہ (آدم علیہ السلام) جنت کے پتوں کی ایک مٹھی لے کر سرزمینِ ہند میں اترے اور ان کو ہند میں پھیلا دیا تو اس سے خوش بو کے درخت اُگے۔''

اور مسعودی نے "مروج الذهب" میں کہا ہے:

"عليه الورق الذي خصفه من ورق الجنة فيبس وذرته الرياح فانتشر في بلاد الهند فيقال، والله أعلم، إن علة كون الطيب بأرض الهند من ذلك الورق، ولذلك خصت بالعود والقرنفل والأفاويه والمسك وسائر الطيب، وكذلك الجبل لمعت عليه اليواقيت وكان منه الماس، وفي جزائر بحره اسنباذج، وفي قعره معائص اللؤلؤ" انتهٰی

''آدم علیہ السلام نے جنت کے جن پتوں سے اپنے جسم کو ڈھانپا تھا، زمین پر اترتے وقت وہ ان کے جسم پر موجود تھے، پھر وہ پتے خشک ہو گئے تو ہواؤں نے ان کو اڑا کر بلادِ ہند میں پھیلا دیا، ویسے تو اللہ ہی بہتر جانتا ہے، مگر کہا جاتا ہے کہ سرزمینِ ہند میں خوش بو کا پایا جانا انھی پتوں کی وجہ سے ہے، اسی لیے یہ سرزمین عود، قرنفل (لونگ اور ایک خوش نما سرخ پھول)، افاویہ (مسالہ جات)، مسک اور تمام خوشبویات کے ساتھ خاص کی گئی ہے۔ اسی طرح اس سرزمین میں وہ پہاڑ ہے جس پر یاقوت چمکتے ہیں اور اس میں سے الماس نکلتے ہیں۔ اس کے سمندر کے جزیروں میں سفیاذج (قیمتی پتھر) اور اس سمندر کے پیندے میں موتیوں کی کانیں ہیں۔''

امام غزالی نے ''بدء الخلق'' میں بھی جنت کے پتوں کو سرزمینِ ہند کی خوش بو کی اصل قرار دیا ہے۔ عبداللہ بن سلیمان نے صفتِ ہند میں کہا ہے:

"ترابها الزعفران، وسماؤها الفاكهة، وحيطانها الشهد"

''اس (ہند) کی مٹی زعفران ہے، اس کا آسمان (فضا) پھل ہیں اور اس کی دیواریں شہد ہیں۔''

زمخشری نے کہا ہے:

"العنبر هو من زبد بحر سرأنديب" ''عنبر تو یہ بحرِ سراندیپ کے زبد (جھاگ) سے ہے۔''

علی رومی محاضرہ میں یہ روایت لائے ہیں:

"أول ما ظهر العقاقير اللطيفة كالعود والزنجبيل وغيرهما بالهند"

''لطیف قسم کی جڑی بوٹیاں، جیسے عود اور زنجبیل وغیرہما ہیں، پہلے پہل سرزمینِ ہند میں ظاہر ہوئیں۔''

---

[1] أخبار مكة للفاكهي (٩٠/١)

شرف الدین ابن یونس نے مختصر احیاء العلوم میں ذکر کیا ہے: ''آدم علیہ السلام نے ہرنوں کی پشتوں پر ہاتھ پھیرا تو ان میں کستوری کے نافے پیدا ہو گئے۔''

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

''هبط معه بالعجوة والأترج والموز'' (أخرجه ابن أبي الدنيا وابن المنذر وابن عساكر)[1]

''ان (آدم علیہ السلام) کے ساتھ عجوہ، ترنجبین اور کیلے اتارے گئے۔''

چنانچہ یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ تمام پھلوں اور میواجات کی اصل سرزمینِ ہند ہے۔ ملا علی قاری نے مرقات میں کہا ہے کہ ابن عساکر نے ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے:

((خلقت النخلة والرمان والعنب من فضلة طينة آدم)) انتهى[2]

''آدم علیہ السلام کی بچی ہوئی مٹی سے کھجور، انار اور انگور پیدا کیے گئے۔''

جب آدم علیہ السلام کی مٹی سرزمینِ دجنیٰ سے تھی اور باقی ماندہ مٹی سے کھجور پیدا کی گئی، لہٰذا عجوہ کھجور آدم علیہ السلام کے ساتھ اتری۔ یہ لوٹنا کسی شے کے اصل کی طرف لوٹنے کی قبیل سے ہے اور مسافر کے وطن کی طرف لوٹنے کی جنس سے ہے۔ فتوحاتِ مکیہ میں آدم علیہ السلام کی باقی ماندہ مٹی کے احوال کے بارے میں ایک طویل باب منعقد کیا گیا ہے۔ اس کی ابتدا ہی اس زمین کے بارے میں ہے جو ان کی باقی ماندہ مٹی سے پیدا کی گئی اور وہ ارض الحقیقہ ہے۔ نیز اس میں اس زمین کے بعض عجائب وغرائب ظاہر کیے گئے ہیں۔

ربیع بن انس نے کہا ہے: آدم علیہ السلام کے ہمراہ جنت کے درخت کی ایک شاخ آئی جو ان کے سر پر بہشت کے درخت سے بنے ہوئے تاج کی مثل تھی۔ چنانچہ اس کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔[3] عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

''معه غرس من شجر الجنة فغرسه بها'' (رواه الطبراني)[4]

''ان (آدم علیہ السلام) کے ساتھ جنت کے درختوں میں سے ایک درخت تھا، جس کو انھوں نے وہاں (ہند) میں لگا دیا۔''

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

''أهبط آدم بثلاثين صنفا من فاكهة الجنة ... الخ'' (رواه ابن أبي حاتم)[5]

---

(1) مكائد الشيطان (ص: ٩٥)، الدر المنثور (١/١٣٥)

(2) مرقات المفاتيح (١/٢٣٠)

(3) تفسير ابن أبي حاتم (١/٨٨)

(4) المعجم الكبير (١/١٣٦)

(5) الدر المنثور (١/١٣٧)

''آدم علیہ السلام کو جنت کے پھلوں میں سے تیس قسم کے پھلوں کے ساتھ اتارا گیا۔''

ابن الوردی نے ''خریدۃ العجائب'' میں تیس شاخیں کہی ہیں اور ہر شاخ میں مختلف قسم کے پھلوں کا ذکر کیا ہے، مثلاً: اخروٹ، بادام، پستہ، بندق (بیر کے برابر ایک پھل)، شاہ بلوط (ایک درخت کا نام)، صنوبر (چلغوزے کا درخت)، انار، سنترہ، کیلا اور خشخاش، چنانچہ یہ تمام پھل چھلکے والے پھل اور میوے ہیں۔ کھجور، زیتون، خوبانی، آڑو، آلو بخارا، عناب، غبیراان، شفتالو، زعرور (ایک سرخ پھل والا درخت) اور بیر یہ تمام پھل گٹھلیاں رکھتے ہیں، نہ کہ چھلکے۔ سیب، امرود، سفرجل (بہی)، انجیر، انگور، ترنجبین، ککڑی، خرنوب (کیرب کا درخت)، تربوز اور کھیرا یہ تمام پھل گٹھلیوں والے ہیں نہ چھلکوں والے۔ طبری نے ان میں آس، سنترے اور بادرنگ (کھیرے) کا بھی ذکر کیا ہے۔

علی بن ابی طلحہ نے کہا ہے:

''أول شيء أكله آدم حين أهبط إلى الأرض الكمثرى''[1]

''زمین پر اتارے جانے کے بعد آدم علیہ السلام نے سب سے پہلے جو پھل کھایا وہ امرود تھا۔''

سیوطی نے ''حسن الوسائل إلى معرفة الأوائل'' میں آدم علیہ السلام کا سب سے پہلا کھانا بیر قرار دیا ہے اور اس قول کی نسبت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف ہے۔ چنانچہ ان دو روایتوں میں منافات نہیں ہے، کیونکہ برخلاف دوسرے کے بیر کو کھائے جانے میں زمین کے پھلوں میں سے اولیت حاصل ہے۔ ''نبق'' کو فارسی زبان میں کنار اور ہندی میں بیر کہتے ہیں، جس طرح پہلے ''کمثریٰ'' کو امرود کہتے ہیں۔

قرآن مجید میں کلمہ طیبہ کی شجرۂ ہند کے ساتھ تشبیہ وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ...﴾ [إبراهيم: ٢٤] کی تفسیر میں کہا ہے:

''هو شجر جوز الهند لا يتعطل من ثمره يحمل في كل شهر'' (أخرجه ابن مردويه)[2]

''اس سے مراد ناریل کا درخت ہے، جس کا پھل کبھی معطل نہیں ہوتا، یہ ہر مہینے ثمر بار ہوتا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ علمِ طب پر لکھی جانے والی کتاب ''تحفۃ المومنین'' میں جوز یعنی ناریل کے خواص پوری بسط وکشاد کے ساتھ ذکر کیے گئے ہیں، گویا اس کے انہی منافع، پھل کے دوام اور کثرتِ مصالح کی بنا پر کلمہ طیبہ کو اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

سری بن یحییٰ نے کہا ہے: دانے اور بیج آدم علیہ السلام کے ساتھ جنت سے آئے تھے۔ (رواه أبو الشيخ وابن أبي حاتم) دمیری ''حياة الحيوان'' میں یہ روایت لائے ہیں:

---

[1] الدر المنثور (١٣٨/٥)

[2] الدر المنثور (٢٥/٥)

"أول ما أنزل القمح على آدم كان قدر بيض النعام، ثم نزل على قدر بيض الدجاج، ثم إلى الحمامة، ثم إلى البندق، وكان في زمن عمر بن عبد العزيز على قدر الحمصة، وأول من زرع حبة الحنطة آدم"[1]

''شروع میں جب آدم علیہ السلام پر گندم اتاری گئی تو وہ شتر مرغ کے انڈے کے برابر تھی، پھر وہ مرغی کے انڈے کے برابر ہوگئی، پھر کبوتری کے انڈے کے برابر، پھر وہ بندق (بیر کے برابر ایک پھل) کے برابر ہوگئی، حتیٰ کہ عمر بن عبدالعزیز کے دور میں وہ چنے کے برابر ہوگئی، سب سے پہلے جس نے گندم کی کاشت کی، وہ آدم علیہ السلام ہیں۔''

اسی طرح ادویات، جیسے مر (ایک گوند) اور لبان (کندر، ایک گوند) آدم علیہ السلام کے ہمراہ نازل ہوئیں۔ چنانچہ ابن سعد کے ہاں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر میں ایسے ہی مروی ہے۔[2] طبری رحمہ اللہ نے کہا ہے:

"نبت من دموعه من جوانب الجبل أدوية تحمل إلى جميع الآفاق من الهند"

''ان (آدم علیہ السلام) کے آنسوؤں کے اطراف و اکناف میں ادویات (جڑی بوٹیاں) اُگ پڑیں جو ہند کے تمام علاقوں میں پہنچائی جاتی ہیں۔''

بخاری و مسلم میں ام قیس رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث میں آیا ہے:

«عَلَيْكُنَّ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ، فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْ سَبْعَةِ أَدْوَاءٍ ... الحديث»[3]

''(علاج معالجے کے لیے) اس عود ہندی کو استعمال کرو، بلاشبہہ اس میں سات بیماریوں سے سات قسم کی شفا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ عود ہندی کا نام کست ہے۔

ابن جریر رحمہ اللہ نے کہا ہے:

"لما أهبط الله آدم أهبط بأشياء ثمانية أزواج من الإبل والبقر والضان والمعز"[4]

''جب اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو (زمین پر) اتارا تو ان کے ساتھ کچھ چیزیں بھی اتاریں، (جن میں سے) اونٹ، گائے، بھیڑ اور بکری کے آٹھ جوڑے ہیں۔''

---

[1] حياة الحيوان (٤٨٥/٢)

[2] الدر المنثور (١٤٠/١)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٣٨٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٢١٤)

[4] الدر المنثور (١٣٨/١)

چنانچہ یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ چار پائے جانور آدم علیہ السلام کے ساتھ جنت سے اترے تھے۔

خریدۃ العجائب میں اسکندر ذی القرنین سے ایک طویل حکایت بیان کی گئی ہے، جس میں انھوں نے کہا ہے کہ ہند کے بادشاہ نے من جملہ ایک تحائف کے ایک پیالہ بھی اس کو بطور ہدیہ بھیجا، جس سے تمام لشکر والے پانی پیتے تھے، یہ آدم علیہ السلام کا پیالہ تھا جو جواہر سے بنایا گیا تھا۔[1]

ابو الشیخ، ابن عساکر اور ازرقی رحمہ اللہ کے ہاں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک طویل اثر میں یوں مروی ہے:

"لم يقرب الطوفان من أرض السند والهند"[2]

"طوفانِ (نوح) سرزمینِ سندھ و ہند کے قریب نہیں آیا۔"

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ طوفان عام تھا اور اس نے اولادِ آدم کے تمام افراد کو فنا کر دیا تھا، جیسا کہ ہم نے تفسیر فتح البیان اور "رسالة لقطة العجلان" میں اس کی تحقیق کر دی ہے۔ پھر خود عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے:

"كان فار التنور بالهند" (أخرجه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم)[3]

"(نوح علیہ السلام کی قوم پر آنے والے طوفان کا آغاز) ہند کے تنور سے پھوٹ کر ہوا تھا۔"

میر آزاد بلگرامی رحمہ اللہ نے ان دونوں اثروں میں یوں تطبیق دی ہے کہ ہند کا لفظ کبھی عام معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور اس کا اطلاق دہلی، سندھ اور دکن وغیرہ ممالک پر ہوتا ہے اور جزیرہ سراندیپ دکن ہی کا ایک علاقہ ہے۔ کبھی ہند کا لفظ خاص معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس کا اطلاق صرف ملکِ دہلی پر ہوتا ہے۔ یہ اطلاق سندھ کا قسیم (حصہ) ہے۔ چنانچہ اثر میں موجود ہند کا لفظ سندھ کے قرینے کے ساتھ اخص ہے۔

یہ بھی مروی ہے کہ مسجد کوفہ سے تنور پھوٹا تھا، نوح علیہ السلام نے اس مسجد کے وسط میں اپنی کشتی تیار کی تھی۔ چنانچہ اس میں ہند اعم ہوگا اور سندھ کے بعد ہند کا ذکر تخصیص کے بعد تعمیم کی قبیل سے ہوگا۔ انتھٰی

مگر اس بندے (نواب صاحب عليه الرحمة) کے نزدیک اس رکیک اور کمزور توفیق و تطبیق کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ قرآنی نص طوفان کے ساری زمین پر عام ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس اعم واخص کے عارف نہ تھے، گو اہلِ ہند مجوس کے رنگ میں سرزمینِ ہند میں طوفان کے وقوع کا انکار کرتے ہیں۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

[1] خريدة العجائب (۳۸۷/۱)

[2] الدر المنثور (۳۱۳/۱)

[3] تفسير الطبري (۳۲۱/۱۵)، المستدرك للحاكم (۵۱٤/۲)

((سَيْحَانُ وَجَيْحَانُ وَالْفُرَاتُ وَالنِّيلُ كُلٌّ مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ)) (رواه مسلم في صحيحه)[1]

''سیحان، جیحان، فرات اور نیل سب جنت کی (طرف سے آنے والی) نہریں ہیں۔''

ملا علی قاری رحمہ اللہ مرقاۃ المفاتیح میں یوں رقم طراز ہیں کہ فرات کوفے کی نہر ہے، نیل مصر کی نہر ہے، سیحون ہند کی نہر ہے اور جیحون بلخ کی نہر ہے۔[2]

امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ سیحان و جیحان سیحون و جیحون کے علاوہ ہیں اور (اہلِ علم) اس پر متفق ہیں کہ جیحون واؤ کے ساتھ خراسان کی نہر ہے۔ نیز کہا گیا ہے کہ سیحون ہند کی نہر ہے۔[3]

امام قرطبی رحمہ اللہ ایک طویل اثر میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک روایت لائے ہیں کہ پانچ نہریں جنت سے نیچے اتری ہیں، ان میں سے ایک سیحون ہے جس کو ہند کی نہر کہا ہے اور فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى الْأَرْضِ ﴾ [المؤمنون: ١٨] سے اس پر استدلال کیا ہے۔ من جملہ ہند کی نہروں میں سے ایک نہر عامود ہے۔[4] صاحبِ تحفۃ الغرائب سے مستطرف میں یہ روایت آئی ہے:

"نهر العامود بأرض الهند، عليه شجرة نابتة من حديد، وقيل من نحاس، وتحتها عامود من نحاس ... الخ"

''نہرِ عامود سرزمینِ ہند میں ہے اس (کے کنارے) پر ایک درخت ہے جو لوہے سے اُگا ہوا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ تانبے سے اگا ہوا ہے، اس کے نیچے تانبے (کی نہر) عامود ہے۔''

قرآن کریم میں ہندی لغت کے الفاظ ذکر ہوئے ہیں۔ چنانچہ سعید بن مسجوح نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَـَٔابٍ ﴾ [الرعد: ٢٩] کی تفسیر میں کہا ہے: ''الطوبیٰ ہندی زبان میں جنت کا نام ہے۔'' (أخرجه ابن جرير وأبو الشيخ)[5] فیروز آبادی نے قاموس میں کہا ہے: ''الطوبیٰ ہندی زبان میں جنت کو کہتے ہیں۔''[6] شیدلہ نے کہا ہے:

"السندس رقيق الديباج بالهندية وذلك قوله تعالى: ﴿ سُندُسٍ خُضْرٌ ﴾ [الدهر: ٢١]"[7]

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٨٣٩)

[2] مرقاة المفاتيح (٣٥٨٦/٩)

[3] شرح النووي على مسلم (١٧٦/١٧)

[4] تفسير القرطبي (١٠٤/١٢)

[5] تفسير الطبري (٣٧٩/٧)، العظمة (١٠٦٧/٣)

[6] القاموس المحيط (١٤١/١)

[7] تفسير روح المعاني (٣٧١/١٥)

''سندس ہندی زبان میں باریک ریشم کو کہتے ہیں اور یہ لفظ فرمانِ باری تعالی: ﴿سُندُسٍ خُضْرٌ﴾ میں آیا ہے۔''

جعفر بن محمد کی اپنے باپ سے فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ابْلَعِي مَاءَكِ﴾ [هود: ٤٤] کے بارے میں یوں روایت مروی ہے کہ ''ابلعي'' ہندی زبان میں ''اشربي'' کے معنی میں ہے۔ (أخرجه أبو الشيخ)[1]

میر آزاد بلگرامی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ آیتِ کریمہ قرآن مجید کی سب سے زیادہ فصیح آیت ہے، جیسا کہ علمائے فصاحت نے بیان کیا ہے۔ چنانچہ کلامِ الٰہی میں بالعموم اور اس آیتِ کریمہ وشریفہ میں بالخصوص ہندی لغت کا استعمال عجیب وغریب بات ہے۔ انتھیٰ

میں کہتا ہوں کہ طوبیٰ، سندس اور ابلعی الفاظ اگرچہ ہندی الاصل ہیں، مگر آج اہلِ ہند میں سے کوئی بھی ان الفاظ کو قرآن مجید کے مقصود معانی میں نہیں جانتا ہے، بلکہ دیگر معانی میں بھی نہیں جانتے ہیں، مرورِ دہور کے ساتھ یہ الفاظ اہلِ ہند کی یاد سے محو ہو گئے۔ اہلِ علم کی ایک جماعت کے نزدیک پہلے دو (طوبیٰ اور سندس) لفظ عجمی معرب ہیں اور تیسرا لفظ (ابلعی) خالص عربی ہے۔ فتأمل

قتادہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: لوگوں نے ہم سے ذکر کیا ہے کہ زمین کا کل رقبہ چوبیس ہزار فرسخ ہے، اس میں سے سرزمینِ ہند کا رقبہ بارہ ہزار فرسخ ہے، چین کا رقبہ آٹھ ہزار، غرب کا تین ہزار اور عرب کا ایک ہزار فرسخ ہے۔ (أخرجه ابن أبي حاتم)[2]

عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما نے کہا ہے: دنیا ایک پرندے کی مانند ہے، اس کا بایاں بازو سندھ ہے اور سندھ کے پیچھے ہند ہے۔ (أخرجه أبو الشيخ وابن أبي حاتم)[3] عکرمہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے:

"السلویٰ طير يكون بالهند أكبر من العصفور" (ذكره الغزالي في بدء الخلق في ذكر موسىٰ عليه السلام)[4]

''سلویٰ ہند میں پایا جانے والا ایک ایسا پرندہ ہے جو گوریا سے بڑا ہوتا ہے۔''

ابن مالک نے کہا ہے: میں ہند میں آیا، جب میں ''نمیلہ''، نون کے ساتھ یا تاء کے ساتھ، شہر میں پہنچا تو میں نے وہاں پر ایک بڑا سا درخت دیکھا، جس کا پھل بادام کی طرح تھا، جب اس کو توڑا گیا تو اس پھل کے اندر سے لپٹا ہوا ایک سبز پتا برآمد ہوا، جس پر سرخ روشنائی کے ساتھ ''لا إله إلا الله محمد رسول الله'' لکھا ہوا تھا۔ اہلِ ہند

---

[1] الدر المنثور (٤/٤٣٦)

[2] تفسير ابن أبي حاتم (١١/٤٤٣)

[3] الدر المنثور (٥/٤٥٦)

[4] الدر المنثور (١/١٧١)

اس سے تبرک حاصل کرتے ہیں اور اس کے ذریعے بارش طلب کرتے ہیں۔ (حكاه القاضي أبو البقا في منسكه)

میں کہتا ہوں کہ اگرچہ ربِ ذوالجلال کی قدرت سے یہ بعید اور محال نہیں ہے، لیکن اگر ہند میں اس طرح کا کوئی درخت اور پھل ہوتا تو شدید غرابت کی وجہ سے اس کی خبر تواتر کی حد تک پہنچی ہوتی۔

حسن رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ سلیمان علیہ السلام صبح و شام ایک مہینے کی مسافت طے کر لیتے تھے۔ وہ کابل میں رات گزارتے تھے۔ (أخرجه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم)[1]

میں کہتا ہوں کہ کابل، ہند اور خراسان کے درمیان ایک برزخ ہے۔ اس کے بعض شہر مملکتِ ہند میں داخل ہیں، بلکہ خود کابل ہند کی سرحد ہے، لہٰذا سلیمان علیہ السلام کا ہند میں وارد ہونا ثابت ہو گیا اور ملکِ ہند کا آیتِ کریمہ: ﴿ وَلِسُلَيْمٰنَ الرِّيْحَ عَاصِفَةً تَجْرِيْ بِاَمْرِهٖٓ اِلَى الْاَرْضِ الَّتِيْ بٰرَكْنَا فِيْهَا ۭ ﴾ [الأنبياء: ٨١] میں مذکور سرزمین سے ہونا ثابت ہو گیا۔

مسند احمد میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ ہند کی پیش گوئی فرمائی اور اس غزوے کے شہدا کی خوبی و فضیلت کا تذکرہ کیا۔ اسی طرح امام نسائی اور طبرانی رحمہما اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مولیٰ ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«عِصَابَتَانِ مِنْ أُمَّتِيْ أَحْرَزَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ النَّارِ: عِصَابَةٌ تَغْزُوْ الْهِنْدَ وَعِصَابَةٌ تَكُوْنُ مَعَ عِيْسَى بْنِ مَرْيَمَ»[2]

''میری امت میں سے دو جماعتوں کو اللہ تعالیٰ نے آگ سے آزاد فرما دیا ہے: ایک وہ جماعت جو ہندوستان پر حملہ کرے گی اور دوسری وہ جماعت جو عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ (مل کر دجال کے مقابلے میں صف آرا) ہوگی۔''

ہم نے اپنی کتاب ''حجج الكرامة في آثار القيامة'' میں ان احادیث پر کلام کیا ہے، لہٰذا ان کی تفصیل جاننے کے لیے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

سید محمد برزنجی نے ''إشاعة في أشراط الساعة'' میں امام مہدی کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:

''وَيُبْعَثُ بَعْثًا إِلَى الْهِنْدِ فَيُفْتَحُ وَيُؤْتٰى بِمُلُوْكِ الْهِنْدِ مُغَلَّلِيْنَ''[3]

''ہندوستان کی طرف ایک لشکر روانہ کیا جائے گا تو اس کو فتح کر لیا جائے گا اور ہندوستان کے بادشاہوں

[1] تفسير الطبري (٣٥٢/١٠)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٣١٧٥) مسند أحمد (٢٧٨/٥) المعجم الأوسط (٢٣/٧)

[3] كنز العمال (٦٩٨/١٤)

کو طوق پہنا کر لایا جائے گا۔"

بیضاوی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں آیتِ کریمہ: ﴿وَمَا تَدْرِیْ نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَّمَا تَدْرِیْ نَفْسٌ بِاَیِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ ۚ﴾ [لقمان: ٣٤] کے تحت یہ روایت ذکر کی ہے:

"إن ملك الموت جاء إلى سليمان وجعل ينظر إلى رجل من جلسائه، فقال الرجل: من هذا؟ قال: ملك الموت فقال: كأنه يريدني، فمر الريح أن تحملني وتلقيني بالهند ففعل، فقال ملك الموت: كان دوام نظري إليه تعجبا منه إذ أمرت أن أقبض روحه بالهند وهو عندك"[1]

"بلاشبہہ ملک الموت سلیمان علیہ السلام کے پاس آئے اور ان کے ہم نشینوں میں سے ایک شخص کو (غور سے) دیکھنے لگے۔ اس آدمی نے (سلیمان علیہ السلام سے) پوچھا: یہ کون ہے؟ سلیمان علیہ السلام نے جواب دیا: یہ ملک الموت ہیں۔ وہ شخص کہنے لگا: لگتا ہے کہ یہ میری روح قبض کرنا چاہتے ہیں، لہٰذا آپ ہوا کو حکم دیں کہ وہ مجھے اٹھا کر سرزمینِ ہند میں پھینک دے، (تاکہ میں ان سے بچ جاؤں) سلیمان علیہ السلام نے ایسا ہی کیا، اس پر ملک الموت نے کہا: میں ٹکٹکی باندھے اس کو اس لیے دیکھ رہا تھا کہ مجھے تعجب ہو رہا تھا کہ مجھے تو اس کی روح ہند میں قبض کرنے کا حکم ہوا ہے، جب کہ وہ آپ کے پاس بیٹھا ہوا ہے۔"

بیضاوی کے علاوہ دیگر مفسرین نے بھی اس حکایت کو بیان کیا ہے۔

شیخ عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "جذب القلوب" میں دس ہجری کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب اہلِ نجران مسلمان ہو کر نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا:

«مَنْ هٰؤُلَاءِ؟ كَأَنَّهُمْ رِجَالُ الْهِنْدِ»

"یہ لوگ کون ہیں؟ یہ تو ہندوستان کے لوگ محسوس ہوتے ہیں۔"

صحیح البخاری میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں انبیا کے ذکر کے دوران میں عیسیٰ و موسیٰ علیہما السلام کے تذکرے میں کہا گیا:

«أَمَّا مُوسٰی فَآدَمُ جَسِیْمٌ سَبِطٌ كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ الزُّطِّ»[2]

"موسیٰ علیہ السلام گندمی رنگ کے دراز قد سیدھے بالوں والے ہیں، گویا قبیلہ زط کے لوگوں میں سے ہیں۔"

فیروز آبادی نے القاموس المحیط میں کہا ہے: "الزط" زا کی پیش کے ساتھ ہند کی ایک قوم کا نام ہے، یہ

---

[1] تفسير البيضاوي (٤/٣٥٣)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٢٥٥)

لفظ ''جٹ'' کا معرب ہے۔[1]

''المغرب في ترتيب المعرب'' میں بھی ایسے ہی ہے، البتہ اس میں اتنا اضافہ ہے کہ زطی کپڑے انھی کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔[2]

لوامع النجوم میں لکھا ہے:

''الزط جيل من السودان من الهند'' ''جٹ ہند کے کالے لوگوں کی ایک قوم ہے۔''

جس طرح مذکورہ بالا حدیث میں موسیٰ علیہ السلام کی تشبیہ اور دوسری روایت میں ایک یمنی قوم کی ہندوستان کے لوگوں کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی ہے، اسی طرح کعب بن زہیر کے شعر میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہندی تلوار کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، ان تشبیہات کے ذریعے کہ جن کا درجۂ لاحقہ درجۂ سابقہ سے ارفع ہے، اس علاقے (ہند) کو سعادت و برکت کا کچھ حصہ حاصل ہو جاتا ہے۔

میر آزاد بلگرامی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''شمامة العنبر فيما ورد في الهند من سيد البشر'' میں مذکورہ بالا آثار، اخبار اور اقوال بیان کرنے کے بعد پورے بسط و کشاد کے ساتھ کہا ہے: اہلِ بخارا و سمرقند (کے اہلِ علم) کی ایک جماعت نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ہندوستان کی سرزمین مغضوب زمین ہے، کیوں کہ حق تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو حالتِ غضب میں جنت سے نکال کر اس سرزمین میں اتار دیا تھا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حوا علیہا السلام کو جدہ میں اتارا اور جدہ سرزمینِ مکہ کا علاقہ ہے، وہ مکہ روئے زمین کا سب سے زیادہ شرف والا خطہ ہے، اگر گہری نظر سے دیکھا جائے اور کوئی شخص دوربین نگاہ سے ملاحظہ کرے تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ آدم و حوا علیہما السلام کو جنت سے زمین کی طرف اتارنے کا ظاہری سبب اگرچہ ان کا شجرۂ ممنوعہ کا پھل کھانا ہے، لیکن درِ پردہ ایک اور چیز بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرتِ واحدیت کا تقاضا یہ تھا کہ وہ اپنی شان و شکوہ اور جاہ و جلال کی تجلی کو منصۂ شہود پر لائے اور ان تجلیات کو محفلِ شہود کی طرف نمایاں کرے۔

جی ہاں! اگر آدم علیہ السلام اس زمین پر قدم رنجہ نہ فرماتے تو یہ ویرانہ جس کو انھوں نے آباد کیا، کب آباد ہوتا اور یہ تمام عجیب و غریب اور خاص بدائع، آثار اور اطوار بنی نوع انسان کے سامنے نمایاں کیسے ہوتے۔ تمام بنو آدم ہندی الاصل ہیں، کیوں کہ ان کے باپ آدم علیہ السلام ہندی تھے اور آخری عمر تک ہند ہی کو اپنی جائے سکونت بنائے رکھا اور اولاد پیدا کی۔ اس کے بعد جب ان کی اولاد کثیر تعداد کو پہنچ گئی تو سرزمینِ ہند سے نکل کر دنیا کے دوسرے خطوں اور ملکوں میں پھیل گئی۔ انتھٰی. ''الخزانة العامرة'' میں بھی ایسے ہی ہے۔

---

[1] القاموس المحيط (٦٦٨/١)

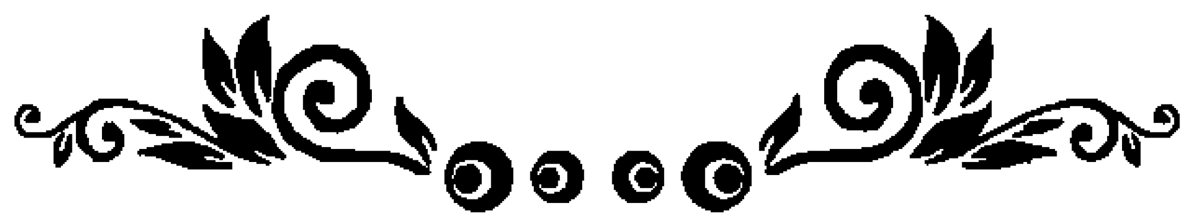
[2] المغرب في ترتيب المعرب (٣٦٥/١)

غرضیکہ اہلِ سیر، اہلِ تواریخِ امم، اہلِ آثار صحابہ و تابعین کے اتفاق اور بعض مرفوع اخبار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام کا مہبطِ قدیم اور جملہ اولادِ آدم کا مسکنِ اولین سرزمینِ ہند ہے۔ ارضِ ہند مذکورہ بالا خواص اور سابقہ فضائل کے ساتھ مخصوص ہے۔ آدم علیہ السلام کے ساتھ جنت سے جو چیزیں اتری تھیں، وہ پہلے پہل سرزمینِ ہند ہی میں اتری تھیں۔ سات براعظموں کی تمام اشیا انہی چیزوں سے پھوٹی ہیں۔ لہٰذا جس طرح ابو البشر علیہ السلام نوعِ انسان کے آدم ہیں، اسی طرح ان اشیا کے اصول، جو ان کے ساتھ اتری تھیں، وہ ان جمادات و نباتات کی جنس کی آدم ہیں۔ چنانچہ خاتم الانبیاء کی اصل اور اول الانبیاء کی فرعِ افضل اسی سرزمینِ ہند کی مٹی سے ہے۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے:

گر نیست از بہشت فزون بوستان ہند　　　آدم ز ناز و نعمت جنت چِرا گذشت

''اگر باغِ ہند بہشت سے بڑھیا نہیں ہے، تو آدم علیہ السلام جنت کے ناز و نعمت سے نکل کر کہاں گئے؟! (یہیں ہند میں)۔''

میں نے اپنی کتاب ''حجج الكرامة'' میں علاقہ ہندوستان کے احوال سپردِ قلم کیے ہیں۔ اہلِ ہند کے ادیان کی تفصیل اس سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ مگر آج اس سرزمین سے مملکتِ اسلام اور حکومتِ اسلام کے زوال پذیر ہونے اور اس کے ظاہر و باطن میں متغیر ہونے پر حسرت کی ہزار آنکھوں کے ساتھ رونا چاہیے۔ يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد. اب صورتِ حال یہ ہو چکی ہے کہ اہلِ علم کی ایک جماعت نے اس سرزمین کے دار الحرب ہونے کا فتویٰ دیا ہے، اس کا انجام کار کیا ہوگا۔ واللہ أعلم



58

گناہوں کا کفارہ بننے والی موت اور بیماریوں سے پناہ مانگنا کیسا ہے؟

سوال دب کر مرنے، بلندی سے گر کر مرنے، ڈوب کر مرنے اور جل کر مرنے سے پناہ مانگنا کس حد تک جائز ہے، جبکہ ان میں سے بعض اموات شہادت کا درجہ رکھتی ہیں اور اپنے بہت بڑے اجر وثواب کی بنا پر شہادت مطلوب ہے؟ اسی طرح بیماریوں کے اجر وثواب کے باوجود عافیت کا سوال کرنا گویا اجر سے محروم ہونے کا سوال کرنا ہے، بلکہ تمام قسم کے مصائب سے پناہ مانگنا، باوجود اس کے کہ وہ گناہوں کا کفارہ بنتے ہیں، بھی اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے، بلکہ رسول اللہ ﷺ کا بری بیماریوں اور مرگی کی بیماری سے پناہ مانگنا، باوجود اس کے کہ آپ ﷺ نے مرگی کی بیماری میں مبتلا ایک عورت کو کہا تھا کہ اگر تو صبر کرے گی تو تجھ کو اس صبر کے عوض جنت ملے گی۔ اسی طرح قہرِ رجال (لوگوں کے تسلط اور غلبے) سے پناہ مانگنا جس کا ایک حصہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتل ہونا ہے، یہ ایک افضل نیکی ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے مطلوب ہے۔ نیز یہ بھی اسی جنس سے تعلق رکھنے والی چیزیں ہیں؟

جواب دب کر مرنا، بلندی سے گر کر مرنا، ڈوب کر مرنا اور ان کے علاوہ دیگر بیماریاں اور وہ فقر وفاقہ جس سے رسول اللہ ﷺ نے پناہ مانگنے کا حکم دیا اور فرمایا:

((كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَّكُوْنَ كُفْرًا))[1] ''فقر وفاقہ کفر کی حد تک پہنچانے والا ہے۔''

اور تمام دنیوی مصائب بلاشبہہ شرور ومصائب ہی ہیں اور نفوسِ بشریہ جبلی اور طبعی طور پر ان سے نفرت کرتے ہیں۔ اسی طرح جسمانی بیماری، مال و دولت کی کمی اور دشمن کا غلبہ ازروئے لغت اور کتاب وسنت مصائب ہی ہیں، جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ اَوَ لَمَّآ اَصَابَتْكُمْ مُّصِيْبَةٌ قَدْ اَصَبْتُمْ مِّثْلَيْهَا ﴾ [آل عمران: ١٦٥]

''اور کیا جب تمھیں ایک مصیبت پہنچی کہ یقیناً اس سے دگنی تم پہنچا چکے تھے۔''

[1] شعب الإيمان (٢٦٧/٥) ضعيف الجامع (٤١٤٨) اس کی سند میں یزید رقاشی ضعیف ہیں، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٠٨٠)

چنانچہ اس آیتِ کریمہ میں کفار اور دشمنوں کے تسلط اور غلبے کا نام مصیبت رکھا گیا ہے اور انسانی نفوس مصائب سے نفرت کرتے ہیں اور ہر شخص ان مصائب سے سلامتی کا طالب ہے، بلکہ دشمن سے ملاقات کی تمنا کرنے سے بھی منع فرمایا گیا ہے، باوجود اس کے کہ اس میں وہ شہادت میسر آتی ہے جو جنت کو واجب کرنے والی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ طبعی طور پر ان مصائب سے نفرت کی جاتی ہے، اگرچہ یہ مصائب شرعی طور پر بہت سی خیر کو متضمن ہیں تو یہ بات بھی جانی جاسکتی ہے کہ دنیا کے تمام مصائب گناہوں کے سبب سے پیش آتے ہیں اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ وَمَآ اَصٰبَكُمۡ مِّنۡ مُّصِيۡبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ اَيۡدِيۡكُمۡ ﴾ [الشوریٰ: ٣٠]

''اور جو بھی تمھیں کوئی مصیبت پہنچی تو وہ اس کی وجہ سے ہے جو تمھارے ہاتھوں نے کمایا۔''

اس معنی و مفہوم پر مشتمل آیاتِ کریمات ایک سو سے زیادہ ہیں۔

اسی طرح اس موضوع پر بہت سی احادیث بھی وارد ہوئی ہیں، مثلاً: یہ حدیث:

«مَا صِيدَ مِنْ طَائِرٍ إِلَّا بِتَرْكِ التَّسْبِيحِ»[1]

''کوئی بھی پرندہ تسبیح کے ترک ہی کی بنا پر شکار کیا جاتا ہے۔''

اور درج ذیل حدیث:

«وَلَا أَدَالَ اللّٰهُ الْكُفَّارَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا بِذُنُوبِهِمْ»

''اللہ تعالیٰ کفار کو مومنوں پر، ان کے گناہوں ہی کی وجہ سے فتح یاب کرتا ہے۔''

جب ہر آفت و مصیبت گناہوں ہی کی وجہ سے آتی ہے تو مصائب سے پناہ طلب کرنا درحقیقت ان کے ان اسباب سے پناہ طلب کرنا ہے جو معاصی اور نافرمانیوں کے ضمن میں آتے ہیں۔ یہ مصائب اگرچہ گناہوں کا کفارہ بن جاتے اور بلند درجات کے حصول کا سبب بنتے ہیں، لیکن وہ درجات محض ان مصائب میں مبتلا ہونے پر حاصل نہیں ہو جاتے، بلکہ ان کے لیے صبر و ثبات، یقین اور اخلاصِ نیت ضروری ہے اور بہت کم لوگ ایسے ہوتے ہیں جن کو ان امور کی توفیق ملتی ہے۔ لہٰذا ان مصائب سے پناہ طلب کرنا اس ڈر کی بنا پر ہے کہ وہ مصائب و آفات اس طرح نہ آئیں کہ وہ اجر و ثواب کے حاصل کرنے والے اور گناہ و معصیت کا کفارہ بننے والے ہوں۔

کہتے ہیں کہ ایک صالح شخص (ڈینگ مارتے ہوئے) یہ شعر پڑھ رہا تھا:

وبما شئت في هواك اختبرني

[1] مصنف ابن أبي شيبة (٩٣/٧) یہ روایت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٨٧٧)

''اپنی محبت میں جس طرح تو چاہے مجھ کو آزما لے۔''

ناگہاں وہ پیشاب کی تنگی و بندش میں مبتلا ہو گیا، اس پر اس کا دل تنگ ہوا اور اس کے صبر کا پیمانہ لبریز ہونے لگا، وہ بچوں کے مکاتب میں آتا اور کہتا: ''ادعو لعمكم الكذاب'' ''اپنے جھوٹے چچا کے حق میں (پیشاب کے جاری ہونے اور کھل کر آنے کی) دعا کرو۔''

امہاتِ کتبِ حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ انتہائی لاغر، کمزور اور ناتواں ہو چکا تھا۔ آپ ﷺ نے اس سے اس کا سبب دریافت کیا، اس نے بتایا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی تھی کہ آخرت میں اس نے جو بلا و آزمایش میرے مقدر کی ہے، مجھ کو وہ دنیا ہی میں عطا کر دے۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

((إِنَّكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ وَلَكِنْ سَلِ اللّٰهَ الْعَافِيَةَ))[1]

''بلاشبہہ تو اس کی طاقت نہیں رکھتا، لیکن تو اللہ سے عافیت کا سوال کر۔''

لہٰذا یہ استعاذہ (پناہ طلب کرنا) پہلے سبب کی طرف پھیرا گیا ہے، جو گناہ ہیں اور یہ گناہ مصائب کے اسباب ہیں۔ نیز یہ استعاذہ دوسرے سبب کی طرف متوجہ ہوتا ہے جو بیماریاں ہیں، تاکہ وہ بیماریاں اس طرح نہ آئیں جو اس چیز کے برخلاف ہو، جس کے لیے اجر باقی رکھا جاتا ہے۔ یہ استعاذہ کسی تیسرے سبب کی طرف متوجہ نہیں ہے جو ثواب ہے، کیوں کہ وہ ان مصائب سے مسبب ہے، مصائب ثواب سے نہیں ہیں، بلکہ مصائب ثواب کا سبب ہیں اور گناہوں سے مسبب ہیں۔ بیماریوں میں اجروں کے وارد ہونے کے باوجود عافیت کا سوال کرنا اسی باب سے ہے۔

اگر وہ کہیں کہ بیماریاں وغیرہ وہ چیزیں جن سے پناہ طلب کی گئی ہے یہ تو انبیا و رسل کو بھی پہنچتی ہیں، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ ان کے لیے گناہوں کی سزائیں نہیں ہیں، اس لیے کہ وہ تو معصوم ہیں، ان کے تو گناہ ہی نہیں ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب چند وجوہ کے ساتھ ہے:

① ہم نے اس معنی کے عموم پر دلیل قائم کر دی ہے کہ انسان کو جو مصیبت بھی پہنچتی ہے وہ اس کے ہاتھوں کے کمائے ہوئے گناہوں کی وجہ سے پہنچتی ہے، جیسا کہ پہلے گزرا۔ رہے انبیا علیہم السلام تو اگرچہ وہ کبیرہ گناہوں سے معصوم ہیں، لیکن ان سے صغائر کا صدور جائز ہے۔ لہٰذا یہ جائز ہے کہ ان کو جو مصائب پہنچے، وہ انھی صغائر کی بنا پر ہوں۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کو مخاطب کر کے فرمایا:

﴿ وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ ﴾ [النساء: ٧٩]

''اور جو کوئی برائی تجھے پہنچے سو تیرے نفس کی طرف سے ہے۔''

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٤٨٧) صحيح الجامع (٣٥٩٧)

چنانچہ اس بلا و آزمایش کے ذریعے جو کفارہ ہوا ہے وہ انھی صغائر کا کفارہ ہے، اس شخص کے نزدیک جو کبیرہ گناہوں کی بخشش کو توبہ میں منحصر کہتے ہیں، لہٰذا انبیا وغیرہم اس معاملے میں برابر ہیں اور وہ اپنے مقامات کی عظمت کی بنا پر اس طرح معاقب ہوتے ہیں، جس طرح ان کے علاوہ دوسرے لوگ معاقب نہیں ہوتے، جیسا کہ کہا گیا ہے: "حسنات الأبرار سيئات المقربين"

بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ ترکِ اولیٰ وغیرہ پر ماخوذ ہو جاتے ہیں، کیوں کہ ان کی محبت و قرب کا مقام ان کے غیر کے مقام کے علاوہ مقام ہے۔ جو شخص بھی تفسیر اور قصص الانبیاء علیہم السلام کی کتب کا مراجعہ کرتا ہے وہ اس قسم کی بہت سی چیزوں کو اپنے علم میں لاتا ہے۔ یونس علیہ السلام صرف اس لیے قرعہ میں ہار کر مچھلی کے پیٹ میں چلے گئے کہ وہ اپنی قوم پر ناراض ہو گئے اور اللہ تعالیٰ کے حکم کے بغیر ان کو چھوڑ کر نکل آئے، جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں اس کا ذکر کیا ہے۔ اسی طرح یعقوب علیہ السلام کو یوسف علیہ السلام کی جدائی کی بنا پر لمبا عرصہ غم ناک رہنے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ انھوں نے ایک دفعہ ایک بکری ذبح کر کے دعوت کی اور اپنے یتیم ہمسائیوں کو اس دعوت میں شریک نہ کیا تو وہ بیٹے کی جدائی کے غم میں مبتلا کر دیے گئے۔

اسی طرح حدیث میں آیا ہے:

«مَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا عَصٰى أَوْ هَمَّ إِلَّا يَحْيٰى بْنَ زَكَرِيَّا»

''ہر نبی سے نافرمانی ہوئی یا اس نے نافرمانی کا قصد کیا، سوائے یحییٰ بن زکریا علیہما السلام کے۔''

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے درج ذیل اپنے فرمان کے ساتھ نوح علیہ السلام پر عتاب کیا:

﴿ اِنِّيْۤ اَعِظُكَ اَنْ تَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ ﴾ [هود: ٤٦]

''بے شک میں تجھے اس سے نصیحت کرتا ہوں کہ تو جاہلوں میں سے ہو جائے۔''

اور اس عتاب کی وجہ محض یہ تھی کہ انھوں نے ایک ایسی چیز کا سوال کیا تھا، جس کا ان کو علم نہیں تھا، لہٰذا نوح علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے بخشش طلب کرتے ہوئے فرمایا:

﴿ اِنِّيْۤ اَعُوْذُ بِكَ اَنْ اَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِيْ بِهٖ عِلْمٌ١ؕ وَ اِلَّا تَغْفِرْ لِيْ وَ تَرْحَمْنِيْۤ اَكُنْ مِّنَ الْخٰسِرِيْنَ ﴾ [هود: ٤٧]

''بے شک میں تجھ سے پناہ مانگتا ہوں کہ تجھ سے اس بات کا سوال کروں جس کا مجھے کچھ علم نہیں اور اگر تو نے مجھے نہ بخشا اور مجھ پر رحم نہ کیا تو میں خسارہ پانے والوں سے ہو جاؤں گا۔''

لہٰذا یہ ایک طویل موضوع ہے، جس نے بھی اللہ تعالیٰ کی کتابِ عزیز کی ورق گردانی کی اور اس میں موجود انبیا و رسل علیہم السلام کے واقعات اور ان کی آزمایشوں کا مطالعہ کیا، اس نے خوب اچھی طرح سے اس کو جان پہچان لیا۔

سنتِ مطہرہ اور حدیثِ مبارکہ میں بھی اس موضوع سے تعلق رکھنے والی بہت سی چیزیں موجود ہیں، جیسا کہ قیامت کے دن شفاعت کے بارے میں حدیث میں آتا ہے کہ خاص خاص رسولوں میں سے بھی ہر ایک رسول اپنے گناہ کو یاد کرے گا اور وہ بندوں کی شفاعت کرنے سے رُک جائے گا اور وہ اس بات سے ڈرے گا کہ اس کی شفاعت قبول نہیں ہوگی۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے:

إذا خاف الخليل وخاف عيسى وآدم والكليم وخاف نوح

''جب آدم، خلیل الرحمان، نوح، موسیٰ اور عیسیٰ روح اللہ علیہم السلام ڈر رہے ہوں گے۔''

ولم يستشفعوا للخلق طرا فما لي لا أخاف ولا أنوح

''اور وہ ساری مخلوق کی شفاعت نہ کریں گے، تو میں کیا ہوں کہ میں نہ ڈروں اور رونا دھونا نہ کروں۔''

حالانکہ ان انبیا و رسل علیہم السلام کے تمام گناہ معاف کر دیے گئے، مگر عاجزی و انکساری کرتے ہوئے ان پر رب تعالیٰ کی حیا باقی رہ گئی، جیسے کہا جاتا ہے:

قلت لي ذنب فما حيلتي بأي وجه أتلقاهم

''میں نے کہا: میں ایک گناہ کا مرتکب ہوا ہوں تو میرے پاس کون سا حیلہ ہے، میں کس منہ سے ان کا سامنا کروں گا۔''

یہاں سے آپ یہ جان لیں گے کہ اللہ تعالیٰ سے عافیت کے سوال کا صادر ہونا، جیسا کہ فرمانِ مصطفی ﷺ ہے:

«أَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحُزْنِ، وَأَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسْلِ، وَأَعُوْذُ بِكَ مِنْ غَلَبَةِ الدَّيْنِ وَقَهْرِ الرِّجَالِ»[1]

''میں غم و حزن سے تیری پناہ مانگتا ہوں اور میں عجز و درماندگی اور سستی سے تیری پناہ میں آتا ہوں اور میں قرض کے غلبے اور لوگوں کے تسلط سے تیری پناہ مانگتا ہوں''

نیز فرمایا:

«اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْهَدْمِ وَالتَّرَدِّي وَمِنَ الْغَرْقِ وَالْمَغْرَمِ وَالْمَأْثَمِ»[1]

''میں دب کر مرنے، بلندی سے گر کر مرنے، ڈوب کر مرنے، جل کر مرنے اور تاوان و گناہ سے تیری پناہ طلب کرتا ہوں۔''

چنانچہ یہ اسی قبیل اور وادی سے ہے۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٥٥٥)، ضعيف الجامع (٢١٦٩)

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٥٥٢)، سنن النسائي (٥٥٣٣)

اگر وہ کہیں کہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرنا صغیرہ گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے، جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُّدْخَلًا كَرِيْمًا ﴾ [النساء: ۳۱]

''اگر تم ان بڑے گناہوں سے بچو گے جن سے تمھیں منع کیا جاتا ہے، تو ہم تم سے تمھاری چھوٹی برائیاں دور کر دیں گے اور تمھیں باعزت داخلے کی جگہ میں داخل کریں گے۔''

اور کبیرہ گناہوں کا ارتکاب انبیا کے حق میں جائز نہیں ہے، چنانچہ ان کے صغیرہ گناہوں کا قطعی طور پر کفارہ ہو جاتا ہے، اس وجہ سے کہ ان سے کبیرہ گناہوں کا ارتکاب نہیں ہوتا، لہٰذا بیماریاں اور اس قسم کی دیگر آزمایشیں ان کی کس چیز کا کفارہ بنتی ہیں؟!

میں کہوں گا: انھوں نے یہ سوال درج ذیل حدیث پر وارد کیا ہے:

«اَلْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ، وَرَمَضَانُ إِلَى رَمَضَانَ كَفَّارَاتٌ لِّمَا بَيْنَهُمَا، مَا اجْتُنِبَتِ الْكَبَائِرُ»[1]

''آدمی جب تک کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرتا رہے تو ہر جمعہ جمعے تک اور رمضان دوسرے رمضان تک درمیانی مدت کے گناہوں کا کفارہ (مٹانے والے) ہیں۔''

کیوں کہ حدیث میں مذکور جن نیکیوں کے صغیرہ گناہوں کا کفارہ بننے کو کہا گیا ہے، اس میں کبیرہ گناہوں سے اجتناب کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرنے کی وجہ سے کوئی صغیرہ گناہ باقی نہیں رہتا، لہٰذا یہ نیکیاں پھر کس چیز کا کفارہ بنتی ہیں۔

اس واردشدہ اعتراض و اشکال کے بارے میں محققین نے مختلف جواب دیے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں "أبواب مواقيت الصلاة" میں ان کو درج کیا ہے، لیکن مجھ کو ان کے ان جوابوں سے اطمینان نہیں ہوا۔

حق تو یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے خبر دی ہے کہ نیکی کے یہ کام کفارہ ہیں اور کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرنا بھی کفارہ ہے۔ لہٰذا اگر نیکی کے یہ کام کرنے والا کبیرہ گناہوں سے اجتناب بھی کرے تو اللہ تعالیٰ۔عز اسمہ۔ کے ہاں اس کے دو کفارے جمع ہو جائیں گے: ایک اپنی شرائط کے ساتھ نیکی کے کام بجا لانا اور دوسرا کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرنا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ جس کفارے کے بارے میں چاہے اس کو اس بندے کے صغیرہ گناہوں کا کفارہ بنا دے اور دوسرے کفارے کا اجر و ثواب اپنے پاس ذخیرہ کر دے۔

ایسے ہی اس جگہ رسولوں کے لیے چند کفارے جمع ہو جاتے ہیں، جیسے: کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرنا، نیکی کے کام بجا لانا، ان کو بیماریوں کا لاحق ہونا اور اس طرح کے دیگر کفارے۔ چنانچہ ان میں سے کوئی عمل تو کفارہ بن

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۳۳)

جائے اور دیگر اعمال جو کسی چیز کا کفارہ نہ بنیں، ان کا اجر وثواب اللہ تعالیٰ کے ہاں ذخیرہ بن جاتا ہے۔ انبیا علیہم السلام کے علاوہ ہر اس شخص پر یہ حکم لاگو ہوتا ہے جو کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرتا ہے، نیکی کے کام کرتا ہے اور بیماریوں میں مبتلا ہوتا ہے، کیوں کہ یہ بات ثابت شدہ ہے:

«إِنَّ الْحُمّٰى تَحُتُّ الْخَطَايَا حَتًّا، وَإِنَّ الْأَسْقَامَ لَا تَزَالُ بِالْعَبْدِ حَتّٰى تَدَعَهُ يَمْشِيْ عَلٰى ظَهْرِ الْأَرْضِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ خَطِيْئَةٌ»

''بلاشبہہ بخار گناہوں کو خوب اچھی طرح صاف کر دیتا ہے، بندے کو بیماریاں چمٹی ہی رہتی ہیں، حتی کہ اس کو اس طرح کا بنا دیتی ہیں کہ وہ زمین پر اس حال میں چل رہا ہوتا ہے کہ اس پر کوئی گناہ نہیں ہوتا۔''

اس سے مراد یہ ہے کہ بیماریوں سے صغیرہ گناہ معاف ہو جاتے ہیں، کیوں کہ کبیرہ گناہ توبہ کے بغیر معاف نہیں ہوتے، جیسا کہ اپنے مقام پر یہ بات ثابت شدہ ہے۔ چنانچہ یہاں سے یہ ثابت ہوا کہ انبیا و رسل علیہم السلام کا دعا و استعاذہ کرنا تمام لوگوں کی طرح ہے۔

اس اعتراض کا ایک دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ عموم انبیا علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے، ہر وہ تکلیف اور آزمایش جس میں وہ مبتلا ہوئے، اس کا سبب ان کے گناہ نہیں تھے، کیوں کہ ان کا معصوم ہونا ثابت شدہ ہے، تب ان کی دعا اور ان کا استعاذہ کرنا دو امروں کا احتمال رکھتا ہے:

① ان کا معصوم ہونا گناہوں میں واقع ہونے کے خوف کو اور اللہ تعالیٰ سے خشیت اور ڈر کو رفع کرنے والا نہیں ہے، جیسا کہ ہمارے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سب سے زیادہ اللہ کا خوف رکھنے والے، ان سب سے زیادہ خشیت والے اور ان سب سے زیادہ تقویٰ شعار ہیں اور ہر وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کے بارے میں زیادہ علم اور اس کی زیادہ معرفت رکھتا ہے، وہ مخلوق میں سے اللہ تعالیٰ سے زیادہ خوف رکھنے والا ہو گا۔ لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوق سے زیادہ اللہ تعالیٰ کا خوف رکھنے والے تھے، حتی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر یہ بات ارشاد فرمائی، بلکہ فرشتوں کہ بارے میں یوں خبر دی:

﴿يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]

''وہ اپنے رب سے، جو ان کے اوپر ہے، ڈرتے ہیں۔''

بلکہ اللہ تعالیٰ نے خشیت کو علما پر مقصور کرتے ہوئے فرمایا:

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾ [الفاطر: ٢٨]

''اللہ سے تو اس کے بندوں میں سے صرف جاننے والے ہی ڈرتے ہیں۔''

یہاں سے آپ کو یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ ان (انبیا و رسل علیہم السلام) کا اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے عدل و انصاف کو جانتے ہوئے بھی اللہ تعالیٰ سے خوف زدہ رہنا دراصل اس کی مرضیوں کے خلاف کاموں میں واقع ہونے سے خوف زدہ ہونا ہے، جب وہ خائفین بن گئے تو یہ خوف ان کی دعا کا مصدر اور ان کے استعاذے کا منشا ہے، ان کی یہ دعا دوسرے لوگوں میں سے کسی شخص کی دعا کی طرح نہیں ہے، جس پر خطا و گناہ جائز اور اسباب کی طرف اس کی توجہ روا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ ان کے معصوم ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مکروہات سے سلامتی کا سوال نہ کریں اور مخالفات میں واقع ہونے سے پناہ نہ طلب کریں تو ان سے صادر ہونے والی دعائیں اور تعوذات تعبدات ہوں گی، تاکہ امت ان کی اقتدا کرے۔ اگر وہ (انبیا و رسل علیہم السلام) حقیقتاً اس چیز کو طلب کرنے والے نہیں، جس کے لیے دعا کی گئی ہے۔ اور یہ تعبد ان کے یقینی طور پر ہونے والی معلوم چیز سے ان کے سوال کی مانند ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ ﴾ [الأنبياء: ١١٢] ''اے میرے رب! حق کے ساتھ فیصلہ فرما۔''

اور

﴿ وَلَا تَجْعَلْنِىْ مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ ﴾ [الأعراف: ١٥٠] ''اور مجھے ظالم لوگوں کے ساتھ شامل نہ کر۔''

④ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان انبیا و رسل علیہم السلام کا دعا کرنا اور پناہ طلب کرنا بیماریوں وغیرہ میں واقع ہونے سے بچنے کے لیے ہے، کیوں کہ ان بیماریوں کی وجہ سے طاعات میں نقصان ہوتا ہے اور آزمایشوں پر عدمِ صبر ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بیماریوں کے ساتھ بدن اس سے ضعیف و ناتواں ہو جاتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے فرائض کو انجام دے سکیں، اگرچہ احادیث میں یہ آتا ہے:

((يُكْتَبُ لِلْعَبْدِ إِذَا مَرِضَ أَوْ سَافَرَ مِثْلَ مَا كَانَ يَعْمَلُهُ صَحِيْحًا مُقِيْمًا)) [1]

''جب بندہ بیمار ہو جاتا ہے یا سفر پر نکل جاتا ہے تو اس کے حق میں وہ اعمال لکھے جاتے ہیں جو وہ حالتِ صحت اور حالتِ اقامت میں کیا کرتا تھا۔''

لیکن مومن کا اپنے رب تعالیٰ کی خدمت سے اور اس کی اطاعتوں والے اعمال انجام دے کر لذت حاصل کرنا ایک ایسی چیز ہے کہ بندہ ان کے چھوٹ جانے سے پناہ طلب کر سکتا ہے، اگرچہ اس کو فعل کے برابر اجر و ثواب حاصل ہو جاتا ہے، جیسا کہ مرفوعاً ثابت ہے:

((جُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ)) [2] ''میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں رکھ دی گئی ہے۔''

اگر وہ یہ کہیں کہ یہ سب اس بنا پر ہے کہ مصائب صرف گناہوں کے کفارے کے لیے ہیں اور بلاشبہ

---

[1] مصنف ابن أبي شيبة (٤٤١/٢) صحيح الجامع (٧٩٩)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٣٩٣٩، ٣٩٤٠) صحيح الجامع (٣٠٩٨)

احادیث اس موضوع سے لبریز ہیں، لیکن دوسری احادیث میں یہ بھی آتا ہے کہ درجات کے بلند کرنے کو اور اجر حاصل کرنے کو بھی مصائب آتے ہیں، جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزارش کی:

"إِنَّكَ لَتُوعَكُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ! كَمَا يُوعَكُ رَجُلَانِ؟ قَالَ: «أَجَلْ!» قِيلَ: ذٰلِكَ لِأَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ؟ قَالَ: «أَجَلْ!»"[1]

''یا رسول اللہ! آپ کو تو دو آدمیوں کے برابر بخار چڑھا ہوا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ہاں'' کہا گیا: اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجر بھی دوہرا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ہاں۔''

یہ روایت بالمعنی ہے۔

میں کہوں گا: اس میں کوئی شک نہیں ابدان و اولاد میں آنے والے مصائب کفارے ہیں، لہٰذا یہ ان کے ساتھ أمثل کالأمثل کے قاعدے کے ساتھ مخصوص ہوں گے۔ نیز یہ بھی آیا ہے کہ یہ مصائب درجات کی بلندی کے لیے بھی آتے ہیں۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان موافقت اس طرح ہوگی کہ ان مصائب پر صبر کرنے اور ثواب کی نیت رکھنے کی بنا پر اجر ملتے ہیں اور بندے کو ان مصائب سے جو جسمانی اور روحانی تکلیف اور دلی رنج پہنچتا ہے، یہ اس کے گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے، جیسا کہ درج ذیل فرمانِ باری تعالیٰ اس کی طرف راہنمائی کرتا ہے:

﴿ إِنَّمَا يُوَفَّى الصّٰبِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [الزمر: ١٠]

''صرف صبر کرنے والوں ہی کو ان کا اجر کسی شمار کے بغیر دیا جائے گا۔''

اس آیتِ کریمہ میں اجروں کو مصائب پر صبر کرنے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ نیز فرمانِ الٰہی ہے:

﴿ الَّذِينَ إِذَآ أَصٰبَتْهُمْ مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ﴾ [البقرة: ١٥٦، ١٥٧]

''وہ لوگ کہ انھیں کوئی مصیبت پہنچتی ہے تو کہتے ہیں بے شک ہم اللہ کے لیے ہیں اور بے شک ہم اسی کی طرف لوٹنے والے ہیں۔ یہی لوگ ہیں جن پر ان کے رب کی طرف سے کئی مہربانیاں ہیں اور بڑی رحمت ہے۔''

یعنی ان پر یہ عنایات اور رحمتیں اس قول کے سبب سے ہوتی ہیں جو قول مصیبت پر صبر کرنے کی وجہ سے کہا جاتا ہے، لہٰذا اس پر مصائب کے اجر بہت زیادہ ہو جاتے ہیں، اس میں صبر اور ثواب کی نیت اجر حاصل کرنے کے لیے، گویا شرط کی مانند ہے، اس کے ساتھ ہی وہ کلام مکمل ہو گیا جس کے ساتھ بدر الملة المنير، السيد محمد

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٣٢٣، ٥٣٢٤)

بن إسماعيل الأمير اليمني، قدس الله سره نے اضافی اور تفصیلی جواب دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہاں پر یہ بھی جان لینا چاہیے کہ بغیر توبہ کے کبیرہ گناہوں کا کفارہ بننے کا قائل معروف ومعلوم نہیں ہے، لیکن وہ احادیث جن میں مصائب پر ملنے والے اجروں کا ذکر آیا ہے وہ اس بات کا فیصلہ دیتی ہیں کہ مصائب ہر گناہ کا کفارہ ہوتے ہیں، ان میں سے ایک حدیث یہ ہے:

((إِنَّهُ يَمُرُّ الرَّجُلُ عَلَىٰ وَجْهِ الْأَرْضِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ))[1]

''بلاشبہ وہ (مصائب کا مارا ہوا) شخص زمین پر یوں چلتا ہے کہ اس پر کوئی گناہ نہیں ہوتا۔''

چنانچہ اس حدیث کو صرف صغیرہ گناہوں پر نہ کہ ان کے علاوہ گناہوں پر محمول کرنا بعید ہے، بلکہ اس کا جواب دینے والے بزرگ خود ماہ وسال گزرنے کے بعد اس بات کے قائل ہو گئے کہ وہ بغیر توبہ کے بھی نو امور کے ساتھ ان کا کفارہ بن جاتا ہے۔ انھوں نے ابحاث مسددۂ مقبلی کے ذیل میں اس کے دلائل ذکر فرمائے ہیں۔

چنانچہ ابو داود میں واثلہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مروی ہے، وہ بیان کرتے ہیں:

((أَشَارَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ فِي صَاحِبٍ لَّنَا قَدِ اسْتَوْجَبَ يَعْنِي النَّارَ بِالْقَتْلِ فَقَالَ: أَعْتِقُوا عَنْهُ يُعْتِقِ اللّٰهُ بِكُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ عُضْوًا مِنْهُ مِنَ النَّارِ)) (أخرجه أيضا أحمد والنسائي وابن حبان والحاكم من حديثه)[2]

''رسول اللہ ﷺ نے ہمارے ایک ایسے ساتھی کے بارے میں اشارہ کرتے ہوئے کہا، جس نے قتل میں ملوث ہو کر اپنے لیے آگ واجب کر لی تھی: اس کی طرف سے ایک گردن آزاد کرو، اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے اس کے اعضا کو جہنم سے آزاد کر دے گا۔''

امام احمد، طبرانی اور ضیاء المقدسی رحمہم اللہ نے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث بیان کی ہے:

"إِنَّ رَجُلًا حَلَفَ بِاللّٰهِ الَّذِيْ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ كَاذِباً فَغُفِرَ لَهُ"[3]

''بلاشبہ ایک آدمی نے اللہ کی قسم کھائی، یہ اعتقاد رکھتے ہوئے کہ اس کے علاوہ کوئی معبود برحق نہیں، درآنحالیکہ وہ اپنی اس قسم میں جھوٹا تھا تو اس کو بخش دیا گیا۔''

اس حدیث کو امام ابو داود رحمہ اللہ نے قدرے اضافے کے ساتھ یوں بیان کیا ہے:

---

(1) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٣٩٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٠٢٣)

(2) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٩٦٤) مسند أحمد (٤٩٠/٣) سنن النسائي الكبرىٰ (١٧٢/٣) ابن حبان (١٤٥/١٠) المستدرك للحاكم (٢٣٠/٢، ٢٣١)

(3) مسند أحمد (٣/٤)، الأحاديث المختارة للضياء المقدسي (٤٨٠/٣)

"وَإِنَّهُ حَلَفَ بِالَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ مَا فَعَلْتُ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: بَلیٰ قَدْ فَعَلْتَ، وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ بِإِخْلَاصِ قَوْلِ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهَ"[1]

"اس شخص نے اس اللہ کی قسم کھائی جس کے سوا کوئی معبود برحق نہیں کہ میں نے یہ کام نہیں کیا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کو کہا کہ تم نے یہ کام کیا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے تیرے اخلاص کے ساتھ لا إله إلا الله پڑھنے کی وجہ سے تجھے بخش دیا ہے۔"

من جملہ ان کے ایک حدیث درج ذیل ہے:

((يَكُوْنُ لِأَصْحَابِيْ زَلَّةٌ يَغْفِرُهَا اللّٰهُ لَهُمْ لِسَابَقَتِهِمْ مَعِيَ))[2]

"میرے صحابہ سے کچھ لغزشیں ہوں گی تو اللہ تعالیٰ میرے ساتھ ان کے کارنامے کی بنا پر ان کو بخش دیتا ہے۔"

اس روایت کو ابن عساکر نے عن محمد بن الحنفية عن أبيه کی سند سے مرفوعاً بیان کیا ہے، نیز نعیم بن حماد نے اس روایت کو یزید بن ابی جیب سے مرسلاً ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

((تَكُوْنُ بَيْنَ أَصْحَابِيْ فِتْنَةٌ يَغْفِرُهَا اللّٰهُ لَهُمْ لِسَابَقَتِهِمْ مَعِيَ إِنِ اقْتَدَى بِهِمْ قَوْمٌ مِنْ بَعْدِهِمْ كَبَّهُمُ اللّٰهُ فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ))[3]

"میرے صحابہ کے درمیان فتنہ وفساد ہوگا، مگر اللہ تعالیٰ ان کے میرے ساتھ کارنامے کی بنا پر ان کو بخش دے گا، اگر کوئی قوم (اس فتنے میں) ان کے بعد ان کی اقتدا کرے گی تو اللہ تعالیٰ ان کو جہنم کی آگ میں اوندھے منہ گرا دے گا۔"

ان احادیث کی وجہ دلالت یہ ہے کہ یہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اس کبیرہ گناہ کا مخصوص عمل کے ساتھ مقابلہ کیا گیا ہے اور وہ اس کے کفارے کے لیے کافی ہے۔ اس کے علاوہ بھی اس موضوع پر بہت سے دلائل ہیں۔ یہ تھا المقبلی کا وہ کلام جو انھوں نے "تتمة العلم الشامخ" میں کہا ہے۔ والله أعلم بالصواب



[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٢٧٥)

[2] المعجم الأوسط (٣٠٠/٣) ضعيف الجامع (٢٤٧٧) اس میں ابراہیم بن فیاض اشہب سے منکر روایات کرنے والا ہے اور یہ روایت اس نے اشہب ہی سے لی ہے۔

[3] كنز العمال (٢٨٤/١١)

59

ایک آیت وحدیث کا مطلب ومفہوم

سوال آیتِ کریمہ: ﴿ أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ ... ﴾ [بني إسرائيل: ٧٨] سے اور صحیح مسلم میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

« وَقْتُ الظُّهْرِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَكَانَ ظِلُّ الرَّجُلِ كَطُوْلِهِ مَا لَمْ يَحْضُرْ وَقْتُ الْعَصْرِ »[1]

''ظہر کا وقت (تب شروع ہوتا ہے) جب سورج ڈھل جائے اور آدمی کا سایہ اس کے قد کے برابر ہو (جائے)، جب تک عصر کا وقت نہیں ہو جاتا۔''

کیا مراد ہے؟ اس آیتِ کریمہ میں موجود امر سال کے بعض موسموں کے ساتھ مخصوص ہے یا عام ہے؟ نبی مکرم ﷺ کے عہدِ سعادت مہد میں تقدیر و اندازہ معتبر تھا یا یہ کہ زوال کی معرفت کا راستہ صرف علمِ نجوم ہی کی معرفت تھا؟ معرفت کا یہ طریقہ دین میں بدعت ہے یا یہ شرعِ مبین کی تکمیل ہے؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قدموں، انگلیوں اور علامات کے ساتھ اوقات کا اعتبار کرتے تھے یا زوالِ شمس پر اعتماد کرتے تھے، جو بڑی واضح علامت اور نشانی ہے؟

جواب اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے رسول محمد ﷺ کو لوگوں کے لیے قرآن مجید کی تفسیر اور بیان کے لیے مبعوث فرمایا اور ایسی چیزیں واجب کیں، جن کا دنوں، مہینوں اور سالوں میں اوقات کے ساتھ تعلق تھا۔ چنانچہ شروع ایام میں پانچ وقتوں میں نماز پنجگانہ ہے۔ جب شبِ معراج میں یہ نماز فرض ہوئی تو جبریل علیہ السلام ان کے اوقات کی تعیین فرمانے کے لیے اترے اور مسلسل دو روز تک رسول اللہ ﷺ کے ساتھ دس نمازیں ادا کیں۔

چنانچہ ظہر کی نماز، جس کو فارسی زبان میں ''نمازِ پیشین'' کہتے ہیں، سورج کے ڈھل جانے پر ادا کی، یعنی سورج کے آسمان کے جگر (درمیان) سے زائل ہو جانے پر اور جوتے کے تسمے کے برابر دیوار کا سایہ ظاہر ہونے پر جو زوال پر دلالت کرتا ہے۔

عصر کی نماز، جس کو فارسی زبان میں ''نمازِ دیگر'' کہتے ہیں، جس وقت ہر چیز کا سایہ اس کی مثل اور ایک تسمے کے برابر ہو گیا۔

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٦١٢)

مغرب کی نماز، جس کو فارسی زبان میں ''نمازِ شام'' کہتے ہیں، سورج کی ٹکیہ غروب ہوتے ہی ادا کی۔

عشا کی نماز، جس کو فارسی زبان میں ''نمازِ خفتن'' کہتے ہیں، شفق کے غائب ہونے پر ادا کی۔

فجر کی نماز، جس کو فارسی زبان میں ''نمازِ بامداد'' کہتے ہیں، افق سے فجر (صادق) کی روشنی کے واضح ہونے پر ادا کی۔

دوسرے دن ظہر کی نماز پہلے دن کی عصر کے وقت میں ادا کی۔ عصر کی نماز ہر چیز کا سایہ دو مثل ہونے پر ادا کی۔ مغرب کی نماز پہلے روز کے وقت پر سورج غروب ہوتے ہی ادا فرمائی، عشا کی نماز رات کے پہلے تہائی حصے کے گزرنے پر ادا کی اور فجر کی نماز سورج کے طلوع ہونے سے پہلے ادا فرمائی اور کہا کہ آپ کا اور آپ کی امت کا وقت ان دو وقتوں کے درمیان ہے۔

لہٰذا یہ روایت اس بات پر دلیل ہے کہ ہر نماز کا ایک اول وقت ہے اور ایک آخر وقت ہے، سوائے نمازِ مغرب کے کہ اس کا ایک ہی وقت ہے، لیکن اس روایت کے علاوہ دیگر صحیح روایات سے ثابت ہے کہ نمازِ مغرب کا اول وقت غروبِ آفتاب اور اس کا آخری وقت غروبِ شفق ہے۔ چنانچہ اس روایت میں یہ زیادتی ہے جو حق سبحانہ وتعالیٰ نے جبریل علیہ السلام کے اوقات مقرر کرنے کے بعد عنایت فرمائی۔

جہاں تک دوسری چیز یعنی مہینوں کا تعلق ہے تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے رمضان کے روزے فرض کیے ہیں اور ان کو مہینے کے ساتھ معلق کیا ہے اور اپنے رسول ﷺ کی زبانی اس کے شروع اور اختتام کا وقت آشکار کیا ہے، جیسا کہ آگے اس کا بیان آئے گا۔ اسی طرح حج کو مہینے کے ساتھ معلق کرتے ہوئے فرمایا:

﴿ اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ ﴾ [البقرة: ۱۹۷] ''حج چند مہینے ہے، جو معلوم ہیں۔''

جب اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو ان (عبادات) کا مکلّف ٹھہرایا تو ان تکالیفِ موجبہ کی ایسے انداز میں تعیین کی، ہر عالم اور جاہل، قروی اور بدوی، آزاد اور غلام اور مرد اور عورت، ان کو بلا تفاوت یکساں طور پر پہنچانتے ہیں، چنانچہ یہ تمام لوگ ان میں برابری کی بنیاد پر مشترک ہیں۔

چنانچہ فجر کی نماز کے وقت کو رسول اللہ ﷺ نے بڑے شافی بیان کے ساتھ واضح کیا ہے اور کہا ہے کہ فجر (صادق) وہ ہے، جس کی روشنی آسمان کے افک میں پھیلتی ہے، نہ کہ وہ جس کی روشنی بھیڑیے کی دم کی طرح آسمان کے درمیان نمایاں ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسی علامت اور نشانی ہے کہ چھوٹوں اور بڑوں دونوں کی بصیرتیں یکساں طور پر اس کا ادراک کرتی ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ [البقرة: ۱۸۷]

''یہاں تک کہ تمھارے لیے سیاہ دھاگے سے سفید دھاگا فجر کا خوب ظاہر ہو جائے۔''

اس آیتِ کریمہ میں لفظ ﴿ يَتَبَيَّنَ ﴾ بابِ تفعل سے ہے جو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اس میں صرف تبینِ واضح ہی کافی ہے، یعنی وہ تھوڑا تھوڑا کر کے ظاہر ہو، حتی کہ وہ مکمل طور پر آشکارا ہو جائے، کیوں کہ اس (فجر) کا تبین وظہور کمال ظہور کے بعد ہی تمام ہوتا ہے، اس لیے کہ پہلے پہل روشنی کی ابتدائی علامات اور اس کے آثار نمودار ہوتے ہیں، اس کے بعد وہ روشنی بھیڑیے کی دم کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور وہ فجرِ کاذب (جھوٹی) ہوتی ہے۔ اس کے بعد صبح کا سپیدا آشکار ہوتا ہے جو فالق الاصباح کی قدرت سے نمایاں ہوتا ہے، لہٰذا شاعر نے کہا ہے:

وأزرق الصبح يبدو قبل أبيضه وأول الغيث قطر ثم ينسكب

''نیلی صبح سفید صبح سے پہلے ظاہر ہوتی ہے، پہلے بارش کے قطرات گرتے ہیں اور پھر وہ موسلا دھار برسنے لگتی ہے۔''

نمازِ ظہر کے لیے زوالِ شمس کا وقت مقرر کیا گیا ہے اور اس کو دیوار کے مشرق کی طرف کے سائے کے نمودار ہونے سے بیان کیا گیا ہے، چنانچہ ہر آنکھیں رکھنے والا شخص اس کو پہچانتا ہے۔ نمازِ عصر کا اول وقت ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہونے پر ہے اور اس کا آخری وقت ہر چیز کا سایہ دو مثل ہونے پر ہوتا ہے۔ نمازِ مغرب کا وقت سورج کا غروب ہونا ہے۔ عشا کی نماز کا وقت غروبِ شفق کو قرار دیا گیا ہے۔ یہ نمازوں کے اوقات کی علامات اور نشانیاں ہیں، جن کے امت کو بتانے والے پہلے استاد جبریل علیہ السلام ہیں اور دوسرے معلم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

رہی مہینے کی تکلیف تو اس کے وقت کی معرفت کو دخولاً وخروجاً رویتِ ہلال کے ساتھ یا تیس دن کی گنتی کو مکمل کرنے کے ساتھ معلق کیا گیا ہے۔ فهل في الأكوان أوضح من هذا البيان.

جہاں تک سال کی تکلیف کا تعلق ہے تو اس کو مہینوں کی گنتی کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشادِ الٰہی ہے:

﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ﴾ [التوبة: ٣٦]

''بے شک مہینوں کی گنتی، اللہ کے نزدیک، اللہ کی کتاب میں بارہ مہینے ہے۔''

قرآن کریم، جو تمام لوگوں کی ہدایت کے لیے نازل ہوا ہے، میں کہا ہے کہ اس (سال) کو (چاند کی) منازل کے ساتھ مقدر کیا گیا ہے، بلکہ ان کا چاندوں کے دیکھنے پر حوالہ دیا گیا ہے۔ اسی طرح وہ عورت جس کو ابھی چھوٹی عمر کی وجہ سے حیض آنا شروع نہیں ہوا اور وہ عورت جس کو بڑھاپے کی وجہ سے حیض آنا بند ہو گیا ہے، ان کے بارے میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَالَّٰئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ ﴾ [الطلاق: ٤]

''اور وہ عورتیں جو تمھاری عورتوں میں سے حیض سے ناامید ہو چکی ہیں، اگر تم شک کرو تو ان کی عدت تین

ماہ ہے اور ان کی بھی جنھیں حیض نہیں آیا۔''

اسی طرح قرضوں وغیرہ کی مدتوں کو اس کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے۔

آیتِ کریمہ:

﴿ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا ﴾ [المائدة: ٣]

''آج میں نے تمھارے لیے تمھارا دین کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی اور تمھارے لیے اسلام کو دین کی حیثیت سے پسند کر لیا۔''

کے نازل ہونے کے بعد نبی مکرم ﷺ کی وفات ہوئی۔ تمام اہلِ بیت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسی معرفت پر گامزن تھے۔ وہ منازل کی کمی بیشی کو پہچانتے تھے اور نہ اس کو جانتے تھے، جس کو متاخرین نے میزان قرار دیا ہے۔ نہ ان امور میں سے کوئی چیز ان کو معلوم تھی جن پر وقتی تکلیف وابستہ ہے، بلکہ قمری منازل کے حساب کے ساتھ دنوں، مہینوں اور سالوں میں یہ توقیت امت کے اتفاق کے ساتھ بدعت ہے۔ علمائے دنیا میں سے کوئی عالم اس بات کی طاقت نہیں رکھتا کہ وہ عصرِ برکتِ اثر یا عصرِ خلفائے راشدین میں اس کے ہونے کا دعویٰ کرے، بلکہ یہ تو احداث بحت، ضلالتِ صرف اور بدعتِ محض ہے۔ شاید اس بدعت کا ظہور خلیفہ مامون کے دور میں ہوا، جب فلسفے کی کتابیں منصۂ شہود پر آئیں اور ان کے عربی میں تراجم ہوئے۔ من جملہ ان کے ایک علمِ منطق اور علمِ نجوم ہے۔ یہ ان لوگوں کا علم ہے، جن کے بارے میں حق سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ فَرِحُوْا بِمَا عِنْدَهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ ﴾ [المؤمن: ٨٣]

''پھر جب ان کے پاس رسول واضح دلیلیں لے کر آئے تو وہ اس پر پھول گئے جو ان کے پاس کچھ علم تھا۔''

منازل کے حساب پر گامزن لوگوں کے کم از کم احوال یہ ہیں کہ وہ مبتدع ہیں اور ہر بدعت گمراہی ہے۔ حرمین شریفین ۔زاد اللہ شرفھما۔ میں تو یہ بدعت بہت بڑھ چکی ہے، حتی کہ مکہ مکرمہ میں ان منازل اور گھڑیوں کے سوا وہ لوگ کسی چیز پر اعتماد نہیں کرتے ہیں۔ انھوں نے اس کے بارے میں کئی کتابیں تالیف کی ہیں، جیسے: ربع مجیب وغیرہ، جس کا وہ درس دیتے اور اس کو پڑھتے ہیں اور اسی پر اعتماد کر کے رہ گئے ہیں، حالانکہ یہ علم اسی قبیل سے ہے، جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

((عِلْمٌ لَّا يَنْفَعُ وَجَهْلٌ لَّا يَضُرُّ)) [1]

''یہ ایک ایسا علم ہے جو فائدہ نہیں دیتا ہے اور اس علم سے جہالت نقصان دہ نہیں ہے۔''

---

[1] تخریج أحادیث الإحیاء (٢٢/١)

اور واقع میں یہ علمِ اہلِ کتاب کے علوم سے ہے، کیوں کہ ان کی عیدوں وغیرہ کا نظام سورج کے چلنے کے حساب سے قائم ہے۔ شاید علمِ یونان اور علمِ اہلِ کتاب سے یہ مسلمانوں میں داخل ہوگیا ہے۔

رہی وہ روایت، جس کو امام نسائی اور ابو داود نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مروی حدیث سے بیان کیا ہے:

"كان قدر صلاة رسول الله ﷺ في الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة أقدام وفي الشتاء خمسة أقدام إلى سبعة أقدام"[1]

''رسول اللہ ﷺ کی نماز اندازاً گرمیوں میں تین قدم سے پانچ قدم (سایہ) تک اور سردیوں میں پانچ سے سات قدم تک ہوتی تھی۔''

تو یہ اثر متکلم فیہ ہے، کیوں کہ یہ عبد بن حميد طيبي كوفي عن أبي مالك سعد بن طارق عن كثير بن مدرك عن الأسود کی سند سے مروی ہے اور عبد اور ان کے شیخ سعد کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ میزان الاعتدال میں سعد کے ترجمے میں کہا گیا ہے:

"وثقه أحمد وابن معين وقال العقيلي لا يتابع على حديثه في القنوت"[2]

''امام احمد اور یحییٰ بن معین رحمہما اللہ نے اس کو ثقہ کہا ہے، جب کہ امام عقیلی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی حدیث قبول ہونے میں اس کی متابعت نہیں کی جاتی۔''

اسی طرح عبد کے ترجمے میں کہا گیا ہے:

"وقد ضعف عبد الحق حديث تقدير صلاة رسول الله ﷺ بالأقدام في الشتاء والصيف"

''عبدالحق نے سردیوں اور گرمیوں میں رسول اللہ ﷺ کی نماز کے وقت کو قدموں کے (سائے کے) ساتھ بیان کرنے والی حدیث کو ضعیف کہا ہے۔'' انتہیٰ

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر تعجب ہے کہ انھوں نے تلخیص الحبیر میں اس حدیث کے متن اور سند پر کچھ کلام نہیں کیا، اس کو ویسے ہی چھوڑ دیا ہے۔ رہا وہ جو ابن العربی المالکی رحمہ اللہ سے "كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس" میں اس حدیث کو ابراد (ٹھنڈا کر کے پڑھنے) پر محمول کیا ہے اور امام سیوطی رحمہ اللہ نے ان کی متابعت کی ہے تو سید محمد بن اسماعیل امیر رحمہ اللہ نے "اليواقيت في المواقيت" میں اس کا رد کرتے ہوئے اس کو باطل قرار دیا ہے اور اس حدیث کو ابراد پر محمول کرنے کی عدمِ صحت کو بیان کیا ہے۔ فليرجع إليه

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٠٣)

[2] ميزان الاعتدال (١٢٢/٢)

اگرچہ موسم گرما میں ظہر کی نماز میں قدرے تاخیر کرنا مستحسن ہے، حتی کہ یہ گمان ہو کہ اب آفتاب آسمان کے درمیان سے زوال پذیر ہو گیا ہے، کیونکہ اگر وہ جہتِ جنوب کی طرف ہو تو اس کا حس اور مشاہدے سے ادراک ہو جاتا ہے، کیونکہ جہتِ مشرق میں اس کا سایہ بہت زیادہ ہوتا ہے، لیکن اس حد تک نہیں کہ قدموں کے ساتھ اس کو ماپا جائے اور اس کا اندازہ لگایا جائے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ گمان سے حاصل ہونے والی زوال کی علامات میں نظر دوڑائیں۔ اہلِ اقدام کے ہاں ان (قدموں) کے سوا کوئی گمان نہیں ہوتا ہے اور کوئی بھی اپنے غیر کے گمان کا، بلکہ خود اپنے گمان کا مخاطب نہیں رہا ہے۔ وہ جس چیز کا مخاطب، بلکہ جس چیز کا مکلّف ہے، وہ صرف اور صرف کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ کے صریح اور واضح احکام ہیں اور ان (کتاب وسنت) کے وجود کے سامنے کسی بات اور کسی کتاب کی کوئی وقعت اور اعتبار نہیں ہے۔ ان کے برابر کسی رائے اور اجتہاد کی کوئی گرم بازاری نہیں ہے، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

أمع الصبح للنجوم تجلٍ   أم مع الشمس للظلام بقاء

''کیا صبحِ (روشن) کے ہوتے ہوئے ستاروں کا کوئی مقام ہوتا ہے؟ یا سورج کے ہوتے ہوئے اندھیروں کا کوئی ٹھکانا ہوتا ہے۔''

وبهذا تم الجواب ولو بسط السائل في السؤال لبسطنا الكلام في هذا المقال، وفي هذا كفاية لمن جعله الله من أهل الهدى وحسن المآل.



60

ستاروں کی حقیقت

سوال سورج، چاند اور ستاروں، ان کی حقیقت اور ان کے آسمان میں رکھنے کی کیفیت کیا ہے؟ کیا سات سیاروں میں سے آسمانِ دنیا کے علاوہ میں چاند کے علاوہ بھی ستارے ہیں یا نہیں؟ سات آسمانوں میں سات سیاروں کی تقسیم اور آسمانوں میں حسبِ معمول ان کی ترتیب کی حکمت کیا ہے؟ کتاب و سنت اور آثار سے اس موضوع پر کیا وارد ہوا ہے؟

جواب انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا:

((إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ خَلَقَهُنَّ اللّٰهُ مِنْ نُورِ الْعَرْشِ)) (أخرجه الطبراني في الأوسط وأبو الشيخ وابن مردويه)[1]

''بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے سورج، چاند اور ستاروں کو اپنے عرش کے نور سے پیدا فرمایا ہے۔''

کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"خلق الله القمر من نور ألا ترى أنه قال: ﴿ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا ﴾ وخلق الشمس من نار، ألا ترى أنه قال: ﴿ وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴾ [نوح:١٦] والسراج لا يكون إلا من النار" (أخرجه ابن أبي حاتم وابن حبان)

''اللہ تعالیٰ نے چاند کو نور سے پیدا فرمایا، کیا تم دیکھتے نہیں ﴿ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا ﴾ کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اور اس نے ان میں چاند کو نور بنایا۔'' اور اس نے سورج کو آگ سے پیدا فرمایا۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اس کا فرمان ہے: ﴿ وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴾ ''اور سورج کو چراغ بنا دیا۔'' اور سراج (چراغ) تو آگ ہی سے جلا کرتا ہے۔''

کسائی نے وہب رحمہ اللہ سے بیان کیا ہے:

---

[1] المعجم الأوسط (١٥٣/٦)، امام ہیثمی رحمہ اللہ نے اسے ضعیف کہا ہے: مجمع الزوائد (٢٤١/٨)

"إن الله خلق الشمس من نور عرشه وخلق القمر من نور حجابه الذي يليه"

''بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے سورج کو اپنے عرش کے نور سے پیدا کیا اور چاند کو اپنے اس حجاب کے نور سے پیدا فرمایا جو حجاب اس کو ملا ہوا ہے۔''

نیز انھوں نے کہا ہے کہ بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ ستارے زمین سے فضا کی طرف چڑھنے والے بخارات ہیں اور وہاں پہنچ کر وہ اکٹھے ہو گئے ہیں، لہٰذا سردیوں میں بخارات کی کثرت کی وجہ سے وہ زیادہ دکھائی دیتے ہیں اور گرمیوں میں بخارات کی کمی کی بنا پر وہ کم دکھائی دیتے ہیں، مگر یہ قول باطل ہے۔

مواقف اور اس کی شرح میں، جو سید شریف نے کی ہے، کہا ہے کہ ستارے شفاف ہیں، وہ بذاتِ خود روشن ہیں، سوائے چاند کے کہ وہ بے نور ہے اور اس کی بے نوری اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب وہ گہنا جاتا ہے۔ چاند بذاتِ خود روشن نہیں ہے، بلکہ اس کا نور سورج سے ہے اور وہ اس سے قریب اور دور ہونے کے ساتھ اور نوری اشکال کے مختلف ہونے کی بنا پر ہے۔ انتھٰی حاصله

یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ سنت و حدیث سے بس اس قدر ہی ثابت ہے کہ سورج، چاند اور ستارے سبھی نور سے پیدا شدہ ہیں۔ رہا وہ موقف جس کی طرف صاحبِ مواقف وغیرہ، جیسے سیف الدین آمدی، گئے ہیں، وہ بس یہی ہے کہ تمام ستارے شفاف ہیں اور بذاتِ خود روشن ہیں، سوائے چاند کے کہ وہ سورج سے نور کو حاصل کرتا ہے۔

لیکن ابن حجر نے فتاویٰ میں علمائے ہیئت کے قول کو مستغرب (غیر مانوس، اجنبی) خیال کیا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ فلکِ بروج میں ثابت شدہ ستارے بھی سورج کے نور سے نور حاصل کرتے ہیں، کیوں کہ جب چاند تمام ستاروں سے زیادہ روشن ہے، اس کا نور علمائے ہیئت اور اہلِ سنت کے بہت سے ان کی موافقت کرنے والوں کے نزدیک سورج کے نور سے ہے تو چاند کے سورج سے نور حاصل کرنے کو تسلیم کرنے کی بنا پر تحقیقاً نہ کہ ظناً ان ستاروں کے نور بھی سورج ہی کے نور سے ہوں گے۔ اور یہ بات بہت بعید ہے کہ چاند تو سورج سے روشن ہو اور یہ ستارے اس سے روشن نہ ہوں۔

اس کے بعد ابن حجر نے مزید کہا ہے: اس ساری بحث میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے کہ تنازع کی صورت میں اس کی طرف رجوع کیا جائے اور نہ تحقیق کے وقت اس کا کوئی فائدہ ہے۔ قواعد سے یہ بات ہے کہ ان کا کلام اس حیثیت میں کہ وہ کسی نص کی مخالفت کرے اور نہ اس پر کوئی ایسی چیز مرتب ہو جو اصول کی مخالفت کرتی ہو تو اس کلام کے قائل ہونے میں کوئی بدعت نہیں ہے اور یہ قول بھی انھی قواعد میں سے ہے، کیوں کہ انھوں نے اس میں کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے، جس پر اس قسم کی کوئی چیز مرتب ہوتی ہو۔ انتھٰی

اس کی وجہ یہ ہے کہ بالفرض سابقہ آثار صحیح ہوں تو دونوں کے درمیان اس طریقے سے موافقت ممکن ہے کہ

چاند کا سورج سے حاصل کیا ہوا نور عرش کے نور سے ہے کہ وہ اس نورِ عرش سے پیدا شدہ ہے اور ان کے قول میں اس کے روشن ہونے کی نفی نہیں ہے، لیکن اثر سے جو کچھ ثابت ہے، اس پر وقوف کرنا اس کے غیر میں مشغول ہونے سے بہتر ہے۔ یہ رہی سورج، چاند اور ستاروں کی حقیقت۔

رہی آسمان میں ان ستاروں کی وضع کی کیفیت تو علمائے ہیئت کے کلام سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ ستارے آسمانوں میں مرکوز ہیں اور وہ آسمانوں میں اسی طرح ہیں، جیسے انگوٹھی میں نگینہ ہوتا ہے۔

ابن دحیہ نے تنویر میں أبو عثمان نهدي عن سلمان فارسي کے واسطے سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے کہا:

"النجوم كلها معلقة كالقناديل في السماء الدنيا كتعليق القناديل في المسجد"

''تمام ستارے آسمانِ دنیا میں قندیلوں کی طرح معلق ہیں، جس طرح مسجد میں قندیلیں ہوتی ہیں۔''

قتادہ رحمہ اللہ نے کہا ہے:

"إن البروج الاثنى عشر قصور على أبواب السماء فيها الحرس" (أخرجه عبد بن حميد)

''بلاشبہہ بارہ برج آسمان کے دروازوں پر قصور (محل) ہیں، ان میں نگران اور چوکیدار ہیں۔''

نیز قرآنی آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ سورج اور چاند افلاک میں ہیں۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ افلاک ان ستاروں کے ظرف ہیں۔ اہلِ سنت کے ہاں اصح قول یہ ہے کہ افلاک آسمانوں و زمین کے غیر ہیں، جب کہ اہلِ ہیئت کا کہنا ہے کہ افلاک یہی آسمان ہی ہیں، مگر اس کا حقیقی علم صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ کیا آسمانِ دنیا کے علاوہ آسمانوں میں بھی چاند کے سوا ستارے ہیں؟ تو بیضاوی وغیرہ علمائے ہیئت وغیرہم کے کلام سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ تمام ستاروں کے مراکز آسمانِ دنیا کے علاوہ میں ہیں۔ سورت صافات کی تفسیر میں بیضاوی رحمہ اللہ یوں رقم طراز ہیں:

"وركوز الثوابت في الكرة الثامنة وماعدا القمر من السيارات في الست المتوسطة بينها وبين السماء الدنيا إن تحقق لم يقدح في ذلك فإن أهل الأرض يرونها بأسرها كجواهر مشرقة متلالئة على سطحها الأزرق بأشكال مختلفة" انتهى[1]

''کرۂ ثامنہ میں، اور چاند کے علاوہ ان چھے سیاروں میں جو کرۂ ثامنہ اور آسمانِ دنیا کے درمیان ہیں، ستاروں کا مرکوز ہونا اگر ثابت ہو جائے تو وہ اس معاملے میں قادح نہیں ہے، کیوں کہ اہلِ ارض ان تمام

[1] تفسير البيضاوي (٤/١)

کو نیلگوں آسمان کی سطح پر مختلف شکلوں میں چمکتے ہوئے موتیوں کی طرح دیکھتے ہیں۔''

ان کے قول: ''اس میں قادح نہیں ہے'' سے مراد یہ آیتِ کریمہ ہے:

﴿ إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ ﴾ [الصافات: ٦]

''بے شک ہم نے ہی آسمان دنیا کو ایک انوکھی زینت کے ساتھ آراستہ کیا، جو ستارے ہیں۔''

اسی طرح سورت ملک کی تفسیر میں انھوں نے کہا ہے:

"﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا ﴾ [الملك: ٥] أقرب السماوات إلى الأرض ﴿ بِمَصَابِيحَ ﴾ بالكواكب المضيئة بالليل إضاءة السرج فيها، ولا يمنع ذلك كون بعض الكواكب مركوزة في السماوات فوقها إذ التزيين بإظهارها فيها" انتهٰى [1]

''اور بلاشبہہ یقیناً ہم نے قریب کے آسمان کو زینت بخشی۔'' آسمانِ دنیا سے مراد وہ ہے جو دوسرے آسمانوں کے مقابلے میں زمین کے زیادہ قریب ہے۔ ''چراغوں کے ساتھ'' ان ستاروں کے ساتھ جو رات کے وقت اس میں جگمگاتے ہیں، اس سے بعض ستاروں کے اس آسمانِ دنیا سے اوپر والے آسمانوں میں مرکوز ہونے کی نفی نہیں ہوتی ہے، کیوں کہ آسمانِ دنیا میں تو ان کے اظہار کے ساتھ اس کو زینت دی گئی ہے۔''

کتاب ''عجائب الملکوت'' میں کسائی سے بیان کیا گیا ہے کہ اس نے کہا: ستاروں کی تین قسمیں ہیں:

① ایک قسم ان ستاروں کی ہے جو آسمان کو روشن کرنے کے لیے ارکانِ عرش کے ساتھ معلق ہے۔

② وہ ستارے جو آسمانِ دنیا کے ساکنین کو روشنی فراہم کرنے کے لیے اور شیاطین کو چوری چوری کچھ سن گن لیتے وقت آگ کے شرارے مارنے کے لیے قندیلوں کی مانند اس میں معلق ہیں۔

③ ستاروں کی ایک قسم فضا میں معلق ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ علمِ فلکیات کے ماہرین کے قول کے خلاف ہے کہ یہ افلاکِ سبعہ، جو ثابت ہیں، کے ماسوا فلکِ ثامن میں ہیں اور وہ بطنِ عرش ہے۔

مواقف اور شرح مواقف میں ہے:

"زعم الحكماء أن الأفلاك تسعة: الأول فلك الأفلاك سمي بذلك لاشتماله على جميعها وهو المسمى عندهم بالفلك الاطلس والمسمى عند أهل الشرع بالعرش وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي، ثم فلك زحل، ثم فلك المشتري، ثم فلك

[1] تفسير البيضاوي (١/٣٦٢)

المريخ، ثم فلك الشمس، ثم فلك الزهرة، ثم فلك عطارد، ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا“ انتھٰی [1]

”حکما کے گمان کے مطابق افلاک نو ہیں: فلک الافلاک، اس کا یہ نام اس لیے رکھا گیا ہے کہ یہ ان تمام پر مشتمل ہے، نیز ان کے نزدیک اس کا نام فلک الاطلس بھی رکھا گیا ہے۔ اہلِ شرع کے ہاں اس کا نام عرش ہے۔ اس کے نیچے فلک الثوابت ہے اور وہ کرسی ہے، پھر فلکِ زحل ہے، پھر فلکِ مشتری ہے، پھر فلکِ مریخ ہے، پھر فلکِ شمس ہے، پھر فلکِ زہرہ ہے، پھر فلکِ عطارد ہے اور پھر فلکِ قمر ہے اور وہ آسمانِ دنیا ہے۔“

عارف باللہ ابن عربی نے بھی اپنی تفسیر میں اسی نہج پر چلتے ہوئے کہا ہے:

”﴿ إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ ﴾ [الصافات: ٦] ولم يقل بالكواكب لأنها ليست في السماء الأولى بل زينتها في الأولى من جهتنا فانظر إلى تحرير العبارة وما يلزم من معرفة أن السماوات شفافة وأن نور الكواكب وضَوْأَها يخرق الكل حتى تظهر لأعين البشر“ انتھٰی

”بے شک ہم نے ہی آسمانِ دنیا کو ایک انوکھی زینت کے ساتھ آراستہ کیا، جو ستارے ہیں۔“ اللہ تعالیٰ نے ”إنا زينا السماء الدنيا بالكواكب“ نہیں کہا، کیوں کہ وہ پہلے آسمان میں نہیں ہیں، بلکہ ان کی زینت ہماری طرف سے پہلے آسمان میں ہے، لہٰذا تحریرِ عبارت کی طرف دیکھیے، نیز اس قول کی طرف جو اس بات سے لازم آتا ہے کہ آسمان شفاف ہیں اور ستاروں کا نور اور ان کی روشنی ہر چیز کو پار کر کے آتی ہے، حتی کہ وہ انسانوں کی آنکھوں کے لیے ظاہر ہوتی ہے۔“

صاحبِ مواقف کا یہ لفظ ”زعم الحكماء“ بولنا اس بات کو مفید ہے کہ ان کے دعوے کی کتاب وسنت میں کوئی دلیل ہے اور نہ سلفِ امت میں سے کسی سے منقول ہے۔ لہٰذا علامہ مقبلی نے حاشیۂ کشاف میں کہا ہے:

”قوله: ﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ ﴾ [الملك: ٥] هذا يكذب المنجمين والزاعمين علم الفلك في قولهم أن بعض النجوم في السماوات كقولهم أن زحل في السابعة، والمشتري في السادسة، والمريخ في الخامسة، والشمس في الرابعة، والزهرة في الثالثة، والعطارد في الثانية، والقمر في الدنيا، وهذا من واضحات علمهم بزعمهم فغيره أكذب منه، وكان البيضاوي يتعاطى هذه الحرفة البائرة لأنه قال هنا لا

[1] المواقف (٢/٤٠١)

ينافي ذلك كون بعض النجوم مركوزا في سماوات فوق هذه وتقدم له في البقرة أنه إذا ضم العرش إلى السبع السماوات وافق كلام الأوائل أن الأفلاك ثمانية" انتهٰی

''فرمانِ باری تعالیٰ: ''اور بلاشبہہ یقیناً ہم نے قریب والے آسمان کو چراغوں کے ساتھ زینت بخشی۔'' نے نجومیوں اور علمِ فلک کا گمان کرنے والوں کی ان کے اس قول میں تکذیب کی ہے کہ بعض ستارے (دیگر) آسمانوں میں ہیں، جیسا کہ ان کا یہ قول: زحل ستارہ ساتویں آسمان میں ہے، مشتری چھٹے، مریخ پانچویں، شمس چوتھے، زہرہ تیسرے، عطارد دوسرے اور قمر آسمانِ دنیا میں ہے۔ ان کے گمان کے مطابق یہ ان کے علم کے واضحات سے ہے، اس کے علاوہ قول اس سے بھی زیادہ جھوٹے ہیں۔ علامہ بیضاوی رحمہ اللہ اس ہلاک و برباد ہونے والے کام (یعنی علمِ ہیئت و نجوم) کو اختیار کرتے تھے، کیونکہ انھوں نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ اس سے بعض ستاروں کے اس آسمانِ دنیا کے اوپر والے آسمانوں میں ہونے کی نفی نہیں ہوتی ہے۔ اس سے پہلے سورت بقرہ میں وہ یہ بات کہہ چکے ہیں کہ جب عرش کو سات آسمانوں کے ساتھ ملایا جائے گا تو یہ پہلوں کے کلام کے موافق ہو جائے گا کہ بلاشبہہ افلاک آٹھ ہیں۔''

لہٰذا اس مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ اہلِ ہیئت کا یہ نقل کرنا کہ آسمانِ دنیا میں چاند کے سوا کوئی ستارہ نہیں ہے، ثوابت وغیرہا تمام ستارے آسمانِ دنیا کے علاوہ (دیگر آسمانوں) میں ہیں اور ثوابت سے سات سیاروں کے علاوہ مراد ہیں۔ ان کا یہ نام اس لیے رکھا گیا کہ ان کی حرکت سست ہے یا اس بنیاد پر کہ ان کے احوال کا استقرار جس طرح چاہیے نہیں ہوتا ہے۔ واللہ أعلم

جہاں تک ''تفرق سبعہ در سبع ... الخ'' کی حکمت کا تعلق ہے تو ان کا معروف ترتیب کے مطابق سات آسمانوں میں ہونا کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ کی کسی نص سے ثابت نہیں ہے، بلکہ اس موضوع میں ہندسی آرا اور یونانی قوانین ثابت ہیں کہ کسی بھی عاقل کو ان آرا و قوانین کے فلسفی ہونے میں کوئی شک نہیں ہوتا ہے۔ رہی اس ترتیب کے ثبوت کے بعد ان میں حکمت، تو ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اس کا مقصد ہر آسمان کے باسیوں کے لیے روشنی کرنا اور ان ستاروں کے طلوع و غروب کے ساتھ اوقات کا اندازہ لگانا ہے۔ ہر آسمان کے باسی اس سے اوقات کا علم حاصل کرتے ہیں، جس طرح زمین کے باسی مہینوں اور سالوں کی گنتی ان کے طلوع و غروب سے کرتے ہیں۔

اس کا شاہد وہ ہے جس کو حلبی نے سیرت میں ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل علیہ السلام سے ان کی عمر شریف کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ میں نہیں جانتا، سوائے اس کے کہ حجابِ رابع (چوتھے آسمان) میں ایک ستارہ ہے جو اتنے اتنے سالوں کے درمیان ظاہر ہوتا ہے اور میں نے اس ستارے کو متعدد بار دیکھا ہے۔ أو كما قال.

جہاں تک حکما کے کلام سے افلاکِ تسعہ کا ذکر کرنے کے بعد ان کی ترتیب حاصل ہونے کا تعلق ہے تو اس کا حاصل، مختلف حرکات کا کسی جہت میں تیزی یا سستی سے ان کے وجود پر دلالت کرنا ہے، کیوں کہ ان حرکات کے لیے متعدد مجاری کا ہونا لازمی ہے اور حجب ان کی ترتیب پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ حجابِ اسفل اعلیٰ کے لیے حاجب اور اس کو ہم سے چھپانے والا ہے، اس وقت جب وہ اپنے بالمقابل پر واقع ہوتے ہیں۔ رہے حجب تو وہ اسی ترتیب کے ساتھ مذکور ہیں، کیوں کہ انھوں نے چاند کو اسی طرح پایا کہ وہ تمام سیاروں کو ثوابت سے حاجب ہے۔ یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ وہ تمام کا حجاب ہے۔ پھر عطارد کو انھوں نے دیکھا کہ وہ زہرہ کو ڈھانپنے والا ہے، زہرہ مریخ کو، مریخ مشتری کو، مشتری زحل کو اور زحل بعض ثوابت کو ڈھانپنے والا ہے۔ رہا سورج تو وہ صرف چاند کے ساتھ ہی گہنا جاتا ہے۔ اس کے ستاروں میں سے کسی کے ساتھ گہنا جانے کا کوئی تصور نہیں ہے، کیوں کہ جب ستارے سورج کے قریب ہوتے ہیں تو وہ اس کی شعاع میں چھپ جاتے ہیں۔

باقی رہا یہ اشتباہ کہ سورج زہرہ اور عطارد سے اوپر ہے یا ان کے نیچے تو ان کے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ (سورج) ان (زہرہ و عطارد) کے اوپر ہے۔ بعض متاخرین نے اس مذہب کو یوں تقویت پہنچائی ہے کہ ابن سینا سے مروی ہے کہ اس نے زہرہ کو اس کے اجتماع کے وقت سورج کے ساتھ یوں دیکھا، جیسے آفتاب کے چہرے پر تل ہوتا ہے، ان میں سے بعض نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ زہرہ اور عطارد دونوں کو سورج کے چہرے پر تل کی مانند دیکھا گیا ہے۔ بہرحال یہ سب ظن وتخمین ہیں۔ خدشہ اس بات کا ہے کہ اگر ہم اس مسئلے پر طویل کلام کریں گے تو ہم غلطی میں واقع ہو جائیں گے۔ واللہ أعلم



61

قوسِ قزح کی ماہیت اور وجہِ تسمیہ

سوال قوسِ قزح کی ماہیت کیا ہے؟ ایسا کیوں ہوتا ہے کہ بعض ایام میں یہ ظاہر ہوتی ہے اور بعض میں نہیں؟ اس کا نام قوسِ قزح کیوں رکھا جاتا ہے؟ حدیث:

«لَا تَقُوْلُوْا قَوْسَ قُزَحٍ، وَقُوْلُوْا: قَوْسُ اللّٰهِ» [1] ''قوسِ قزح نہ کہو، بلکہ قوس اللہ کہو۔''

میں وارد ہونے والی نہی، نہی تنزیہی ہے یا نہی تحریمی یا نہی ادبی؟ اور اس خبر کا راوی کون ہے؟

جواب کتاب عجائب الملکوت میں لکھا گیا ہے کہ اس قوس کو عرب لوگ قوسِ قزح کہتے ہیں۔ اس کے وجود میں آنے کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ ہی اس کو بغیر کسی سبب کے پیدا کرنے والا ہے۔ چنانچہ ابو جعفر کسائی نے اس کو راجح قرار دیا ہے۔

بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ جب سورج کی بعض روشنیاں سمندر پر پڑتی ہیں تو اس کی شعاعیں پانی سے منعکس ہو کر اوپر کو چڑھتی ہیں، چنانچہ جب وہ اکٹھی ہوتی ہیں تو دکھائی دینے لگتی ہیں، جس طرح اگر گھر میں پانی ہو اور اس سے سورج کی روشنی منعکس ہو، اس سے گھر کی چھت پر اور اس چھت کے قریب دیوار پر روشنی دکھائی دیتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ قریب قیاس ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی شخص سبز لباس زیبِ تن کر کے دیوار کے قریب جائے تو وہ دیوار اس لباس کی سبزی کی وجہ سے سبز دکھائی دیتی ہے اور یہ اسی وقت ہوتا ہے، جب اس لباس سے لباس کے رنگ کی طرح کے متلون نوری اجزا جدا ہوں۔ رہا جہتوں کا اختلاف کہ کبھی ایک جہت میں اور کبھی دوسری جہت میں ہوتا ہے تو یہ پانی سے متصل نور کے محاذات کے وقت ہوتا ہے اور محاذیات مختلف ہیں۔ جس طرح گھر میں آپ نے پانی میں پڑنے والے نور کے تراجع میں دیکھا ہوگا کہ اس کے تراجع کا اختلاف حسبِ محاذات مختلف ہوتا ہے۔

لیکن وہ سرخی جو سبزی کے ساتھ دکھائی دیتی ہے تو وہ غروب و طلوعِ آفتاب کے وقت شفق کی سرخی کی مانند ہے، کیوں کہ نورِ آفتاب کے اجزا میں سونے کے رنگ کے مشابہ سرخ رنگ کی ایک چیز ہوتی ہے جو مغلوبیت کے وقت

[1] حلية الأولياء (٣٠٩/٢) یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٨٧٢)

ظاہر نہیں ہوتی اور جب وہ سفید اجزا سے الگ ہوتی ہے تو ظاہر ہو جاتی ہے۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ نوری اجزا زمین سے سرخ رنگ میں پیدا ہوتے ہوں۔ چنانچہ ہر وہ چیز جو اس کے رنگ کے ساتھ متلون ہوگی، اس پر اس کا رنگ منعکس ہوگا، جس طرح دیوار اس کے قریب سے گزرنے والے شخص کے لباس کے رنگ سے سرخ یا سبز یا زرد ہو جاتی ہے۔ اس باب میں یہ وہ قریب ترین چیز ہے، جس کی طرف عقل راہنمائی کرتی ہے۔ اگر رسول اللہ ﷺ سے اس کے برخلاف قطعی طور پر صحیح ثابت ہو تو آپ ﷺ سچے ہیں اور آپ ﷺ کی تصدیق کی گئی ہے۔ انتہٰی

اس کلام سے مذکور قوس کی حقیقت اور اس کے رنگ کے مختلف ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ قوس مذکور مونث ہے، لیکن فیروز آبادی نے القاموس المحیط میں کہا ہے:

"القوس معروفة وقد تذكر" "قوس معروف چیز ہے، کبھی یہ مذکر بھی استعمال ہوتا ہے۔"

رہی بعض ایام میں اس قوس کے نمودار ہونے اور بعض میں نہ ہونے کی وجہ حکمت تو وہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس قوس کو اہلِ زمین کے لیے غرق ہونے سے بچاؤ کا ذریعہ بنایا ہے، جیسا کہ اس خبر میں ہے، جس کو امام حاکم رحمہ اللہ نے المستدرک میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً روایت کیا ہے:

«أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ مِنَ الْغَرَقِ الْقَوْسُ» [1]

"اہلِ زمین کو غرق ہونے سے بچانے والی چیز قوس (قزح) ہے۔"

کہا گیا ہے کہ وہ پہلا دن جس میں طوفان ظاہر ہوا، حق تعالیٰ نے اس (قوس) کو پانی کے خشک ہونے اور بادل کے چھٹ جانے کی علامت بنایا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ سرسبز و شادابی اور غموں کے زائل ہونے کی دلیل ہے، کیوں کہ اس کا ظہور سفینۂ نوح کے سواروں کے لیے غرق سے حفظ و امان اور وسعت و کشادگی کی بشارت تھا۔ اس کلام سے یہ جانا جا سکتا ہے کہ بعض اوقات بارش کے وقت اس کا ظاہر ہونا مخلوق کے لیے امن و امان کی علامت ہوتا ہے، وسعت کی بشارت اور موذی چیزوں کو دور کرنے کی خوش خبری ہوتا ہے۔

ابن عساکر وغیرہ کی عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ ﴾ [هود: ٤٤] کے بارے میں درج ذیل روایت بھی اس کی تائید کرتی ہے، چنانچہ انھوں نے فرمایا:

"وتطلع نوح فإذا الشمس قد طلعت وبدا له اليد من السماء وكان ذلك آية ما بينه وبين ربه أمان من الغرق واليد القوس الذي يسمونه قوس قزح" انتهٰى [2]

"نوح علیہ السلام نے جھانک کر دیکھا تو سورج طلوع ہو چکا تھا، ان کے سامنے آسمان سے ایک ہاتھ نمودار ہوا

[1] الأدب المفرد (٢٦٩/١) المعجم الكبير (١٩٦/١١) ضعيف الجامع (١٢٤٩)

[2] تاريخ دمشق لابن عساكر (٢٦٣/٦٢)

جو ان کے اور ان کے رب تعالیٰ کے درمیان ایک آیت ونشانی تھا، غرق سے امان کی دلیل تھا، وہ وہی قوس ہے جس کو لوگ "قوسِ قزح" کہتے ہیں۔"

جہاں تک اس کا نام قوسِ قزح رکھنے کا تعلق ہے تو فیروز آبادی نے القاموس المحیط میں کہا ہے: قوسِ قزح میں لفظ قُزَحُ لفظ زُفَرُ کی طرح ہے۔ اس کے رنگین ہونے کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھا گیا۔ یہ قاف کی پیش کے ساتھ "اَلْقُزْحة" سے نکلا ہے، یہ زرد، سرخ اور سبز دھاریوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یا یہ قزح سے ہے، اس کے بلند ہونے کی وجہ سے، یعنی "ارتفع" کے معنی میں۔ اسی سے کہا جاتا ہے: "سعر قازح" یعنی "غال" بڑھی ہوئی قیمت۔ یا قزح اس فرشتے کا نام ہے جو بادلوں پر مقرر ہے۔ یا یہ عجمی بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے۔ چنانچہ قوس کا لفظ ان (فرشتے یا بادشاہ) میں سے کسی ایک کی طرف مضاف ہے۔ مزدلفہ میں موجود ایک پہاڑ کو بھی قزح کہتے ہیں۔[1]

میں کہتا ہوں: مقاصدِ حسنہ میں سخاوی کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ قوسِ مذکور مزدلفہ کے پہاڑ کی طرف منسوب ہے، کیوں کہ انھوں نے اس کا یہ نام رکھنے کی ممانعت پر مشتمل حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: قزح اس آخری پتھر کا نام ہے جس کے پاس مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے۔ یہ عدل اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہے۔ انتھیٰ[2]

رسول اللہ ﷺ نے اس قوس کا نام قزح رکھنے سے اس لیے منع فرمایا اور اس کو ناپسند کیا کہ اس طرح ایک عظیم نشانی کی نسبت غیر خالق کی طرف ہو جاتی ہے اور یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ قزح شیطان کا نام ہے۔ نیز اس نہی کا مقصد ایک مالوف و مانوس چیز سے نفرت دلانا اور اس کو اس چیز سے دور کرنا جو آباء و اجداد سے حاصل ہوئی ہے۔ نیز اس بات سے آگاہ کرنا ہے کہ علوی و سفلی اشیا کو اس خالقِ عوالم اور الٰہِ مبدع، کہ جس کی بادشاہی میں کوئی اس کا مقابل و ہمسر نہیں ہے، کے سوا کسی کی طرف نسبت نہ کرنا چاہیے۔

اس کے بعد میں نے دیکھا کہ نہایہ ابن الاثیر میں لکھا ہے کہ قوسِ قزح نہ کہو، کیوں کہ قزح شیطان کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ شیطان کا یہ نام اس لیے رکھا گیا کہ وہ لوگوں کے لیے نافرمانیوں اور گناہوں کو مزین کرتا ہے۔ یہ تقزیح سے ہے، جس کا معنی تحسین ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ "القزح" سے ہے اور یہ ان دھاریوں اور رنگوں کو کہتے ہیں جو قوس کے اندر ہوتے ہیں اور اس کا واحد "قَزُحٌ" ہے۔ یا یہ "قَزُحُ الشيئ" سے ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے، جب وہ چیز مرتفع ہو جائے، گویا کہ آپ ﷺ نے جاہلیت کی ان عادات کو ناپسند کیا ہے، جس پر لوگ چلے آتے تھے۔ بہتر یہ ہے کہ کہا جائے: قوس اللہ، تاکہ اس کی قدر بلند ہو جائے، جس طرح کہا جاتا ہے: بیت اللہ۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ قوس اللہ نوح علیہ السلام کے زمانے سے غرق ہونے سے امان کی علامت ونشانی ہے۔

---

[1] القاموس المحيط (٣٠٢/١)

[2] المقاصد الحسنة للسخاوي (٧٢١/١)

ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ قزح پر آئے اس حال میں کہ آپ ﷺ مڑے ہوئے سرے والی چھڑی سے اونٹ کو اپنی طرف کھینچ رہے تھے۔ قزح مزدلفے میں اس پتھر کو کہتے ہیں جس کے پاس امام وقوف کرتا ہے۔ یہ عدل اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہے، جیسے عمر ہے۔ اسی طرح قوسِ قزح ہے۔ سوائے اس کے جس نے قزح کو "الطرائق" (دھاریوں) سے لیا ہے اور وہ قزحة کی جمع ہے۔ انتہٰی [1]

یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ قوس کا مذکورہ بالا نام رکھنا اس کے رنگوں کی کثرت کی بنا پر ہے، یہ قزحہ سے ہے جو مختلف رنگ ہوتے ہیں۔ اس کی نسبت معروف پہاڑ یا بادلوں پر مقرر فرشتے یا عجمی بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کی طرف ہے یا اس کے ارتفاع کی جہت کی طرف ہے۔ بہرحال ان میں سے جس کسی کی طرف بھی نسبت ہو، آپ ﷺ نے اس بات سے آگاہ کیا ہے کہ قزح شیطان کا نام ہے، لہٰذا اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر شیطان کی طرف کرنا اچھا نہیں ہے۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے رسالہ "هيئة سنية في الهيئة السنية" میں کہا ہے: قوسِ قزح کہنے سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ قزح تو شیطان ہے۔ وہ اللہ عزوجل کی قوس ہے۔ انھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ آسمان میں اس سے پہلے اس پر تیر کمان تھا، پھر جب اللہ تعالیٰ نے اس کو اہلِ زمین کے لیے غرق سے امان بنا دیا تو اللہ تعالیٰ نے تیر کمان کو اتار لیا۔ انتہٰی

اس قوس کو جو قوسِ قزح کہنے سے نہی وارد ہوئی ہے، وہ نہی تنزیہی ہے، جس طرح مغرب کو عشا کا نام دینے سے نہی ہے اور عشا کا نام عتمہ رکھنے سے نہی ہے۔ علامہ سیوطی کی مختصر اذکار میں ہے: قوسِ قزح کہنا مکروہ ہے، بلکہ وہ قوس اللہ ہے۔ ابن حجر المکی رحمہ اللہ نے اس کو الفتاویٰ میں اور اپنی شرح "تنبيه الأخيار على مختصر الأذكار" میں اس کو اس پر برقرار رکھا ہے۔

جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جو اس نام کے رکھنے سے ممانعت پر وارد ہوئی ہے تو ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں اس کو روایت کیا ہے۔ اسی طرح سخاوی، ابن الدیبع اور ابن حجر وغیرہم نے اس کی طرف اس کی نسبت کی ہے۔ سخاوی نے کہا ہے کہ یہ دیلمی کے طریق سے زكريا بن حكيم عن أبي رجا العطاردي عن ابن عباس کے واسطے سے مرفوعاً مروی ہے۔ [2] والله أعلم



[1] النهاية لابن الأثير (٤/٨٤)

[2] یہ روایت موضوع ہے، دیکھیں: السلسلة الضعيفة (٨٧٢)

62

غیبت کا حکم

سوال کسی مسلمان کی غیبت کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب تمام کے تمام اہلِ علم کا کسی مسلمان کی غیبت کرنے کے حرام ہونے پر اتفاق ہے اور یہ حکم کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ کی نص کے ذریعے ثابت ہے۔ جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

﴿ وَلَا يَغْتَبْ بَّعْضُكُمْ بَعْضًا ۭ اَيُحِبُّ اَحَدُكُمْ اَنْ يَّاْكُلَ لَحْمَ اَخِيْهِ مَيْتًا ﴾ [الحجرات: ١٢]

''اور نہ تم میں سے کوئی دوسرے کی غیبت کرے، کیا تم میں سے کوئی پسند کرتا ہے کہ اپنے بھائی کا گوشت کھائے، جبکہ وہ مردہ ہو۔''

قرآن مجید میں غیبت کی یہ نہی اور ممانعت ایک مثال کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ اس مثال نے مذکورہ نہی کو زیادہ شدید اور سخت کر دیا ہے اور دلوں میں غیبت کی کراہت اور اس کی گھن کو اس حد تک پیدا کر دیا جس کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا، کیوں کہ انسان کا گوشت کھانا وہ سب سے بڑی چیز ہے جس سے اولادِ آدم کی جبلت اور طبع کو گھن آتی ہے، چاہے مقابلے میں کافر اور دشمن ہو۔ تو اس انسان کا گوشت کھانے میں کتنی ناپسندی ہو گی جو نسبی یا دینی بھائی ہو، کیوں کہ اس بھائی چارے میں یہ ناپسندی اور گھن کئی گنا زائد ہو جاتی ہے۔ اس وقت اس ناپسندی کا حال کیا ہو گا، جب وہ انسان مردہ ہو۔ اس لیے کہ پاکیزہ اور حلال چیز کا گوشت کھانے سے جب وہ مردار ہو گھن آتی ہے اور طبیعت اس کی بالکل خواہش نہیں کرتی اور دل اس کھانے کو قبول نہیں کرتا، یہاں سے آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہو گا کہ اس آیتِ کریمہ میں غیبت سے صراحتاً ممانعت کے بعد اس کی حرمت میں کتنا زیادہ مبالغہ ہے۔

جہاں تک سنتِ مطہرہ کا تعلق ہے تو بخاری و مسلم، ان کے علاوہ دواوینِ اسلام اور ان سے ملحق کتابوں میں غیبت سے ممانعت کی احادیث ثابت ہیں۔ اس ممانعت کے ساتھ ساتھ ان احادیث میں غیبت کی ماہیت اور اس کے معنی و مفہوم کا وضاحتی بیان بھی موجود ہے۔ چنانچہ ایک سائل نے رسول اللہ ﷺ سے غیبت کے بارے میں دریافت فرمایا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

«اَلْغِيْبَةُ ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ» قِيلَ: أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِيْ أَخِي مَا أَقُوْلُ؟ قَالَ: «إِنْ كَانَ فِيْهِ مَا تَقُوْلُ فَقَدِ اغْتَبْتَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ فَقَدْ بَهَتَّهُ»[1]

''غیبت یہ ہے کہ تیرا اپنے بھائی کا اس طرح تذکرہ کرنا جو اسے ناپسند ہو۔'' عرض کی گئی: آپ یہ دیکھیے کہ اگر میرے بھائی میں وہ بات واقعی موجود ہو جو میں کہتا ہوں (تو؟) آپ ﷺ نے فرمایا: ''جو کچھ تم کہتے ہو، اگر اس میں موجود ہے تو تم نے اس کی غیبت کی، اگر اس میں وہ (عیب) موجود نہیں تو تم نے اس پر بہتان لگایا ہے۔''

یہ حدیث صحیح روایت سے ثابت ہے، لہٰذا کتاب وسنت اور اجماع سے غیبت کی حرمت ثابت ہوئی۔

علما کی ایک جماعت کے کلام سے اس کی چند صورتیں مستثنیٰ ہیں۔ چنانچہ انھوں نے یہ صراحت کی ہے کہ ان صورتوں میں غیبت کرنا جائز ہے۔ مگر اس مسئلے میں ان کے اقوال مختلف ہیں۔ ان کی ذکر کردہ مستثنیٰ صورتوں کی تعداد میں بھی ان کا اختلاف ہے۔ اس جگہ ہم شرح صحیح مسلم میں امام نووی کا کلام ذکر کرتے ہیں اور صحیح کی تصحیح کے ذریعے اور محلِ تعقیب کے تعقب کے ذریعے وضاحت کرتے اور غیر مدلل پر استدلال کرتے ہیں، تاکہ یہ بحث تمام وکمال، وافی وشافی اور تمام پہلوؤں کو شامل ہو جائے، کیوں کہ یہ مہماتِ دینیہ سے ہے اور اس میں واقع ہونے کے بہت سے خطرات ہیں اور بہت سے لوگ اس کے حوالے سے سستی کیا کرتے ہیں اور اس کے خطرات میں واقع ہو جاتے ہیں۔ إلا من عصمه الله من عباده ورحمه.

چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ نے منہاج شرح صحیح مسلم بن حجاج میں غیبت کی حرمت پر واردشدہ احادیث واخبار ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: کسی شرعی غرض کے ساتھ غیبت کرنا مباح ہے، اس کے اغراض واسباب چھے ہیں:

① تظلم (شکوۂ ظلم): چنانچہ مظلوم کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ سلطان، قاضی اور ان کے علاوہ ولایت وقدرت رکھنے والے لوگوں کے پاس ظالم سے انصاف لینے کے لیے اس کے ظلم کی شکایت کرے اور کہے کہ فلاں نے مجھ پر ظلم کیا ہے یا اس اس طرح زیادتی کی ہے۔

② منکر اور عاصی کو راہِ راست پر لانے کے لیے مدد طلب کرنا، چنانچہ وہ کسی ایسے شخص کو کہے، جس کی قدرت کی وہ امید رکھتا ہے کہ فلاں شخص یہ کام کرتا ہے، تو اس کو زجر وتوبیخ کر۔

③ استفتا: مثال کے طور پر وہ مفتی سے کہے کہ فلاں نے مجھ پر ظلم کیا ہے یا میرے باپ یا بھائی یا بیوی نے مجھ پر ظلم روا رکھا ہے، کیا ان کو یہ ظلم وستم کرنے کا حق پہنچتا ہے، میرے لیے ان سے چھٹکارا حاصل کرنے اور اپنے

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٨٩)

سے اس ظلم کو دور کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ لہٰذا مفتی سے اس قسم کی بات کرنا، بربنائے حاجت جائز ہے۔ اس میں لائق یہ ہے کہ وہ کہے: آپ کسی مرد یا خاوند یا لڑکے یا والد کے بارے میں کیا کہتے ہیں، جس کا یہ اور یہ معاملہ ہے اور وہ نام کی تعیین نہ کرے، اگرچہ تعیین کرنا جائز ہے، جس کی دلیل ہند رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث اور اس کا یہ کہنا ہے: "إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ"[1] "بلاشبہہ ابوسفیان ایک بخیل آدمی ہے۔"

④ مسلمانوں کو کسی شر سے خبردار اور آگاہ کرنا: اس کی چند وجوہ ہیں، من جملہ ان کے ایک رواۃ، شہود اور مصنّفین کا مجروحین پر جرح کرنا۔ چنانچہ یہ نہ صرف بالاجماع جائز ہے، بلکہ شریعت کی حفاظت کے لیے یہ واجب ہے۔

ان میں سے ایک وجہ مواصلت (رشتہ ناطہ طے کرنے) میں مشاورت کے وقت اس کے عیب کی خبر دینا ہے۔

من جملہ ان کے ایک یہ ہے کہ جب وہ دیکھے کہ کوئی شخص عیب دار چیز خرید رہا ہے، یا چور یا شرابی یا زانی اور اس طرح کے لوگ کوئی چیز خرید رہے ہیں، اگر مشتری کو اس سے آگاہی نہیں ہے تو وہ اس کو خبر دے دے کہ فلاں ایسا ایسا ہے اور یہ تذکرہ بطورِ نصیحت ہو، نہ کہ ایذا رسانی اور فساد برپا کرنے کے قصد و ارادے سے۔

ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ اگر وہ کسی سوجھ بوجھ حاصل کرنے والے کو دیکھے کہ وہ کسی فاسق یا مبتدع کے پاس علم حاصل کرنے کی غرض سے آتا جاتا ہے اور اس فاسق و مبتدع سے بڑی آسانی کے ساتھ اس طالبِ علم کو ضرر واقع ہوگا تو وہ خیر خواہی کے ارادے سے اس کی حالت کو بیان کرکے، خیر خواہی، یاد دہانی اور نصیحت کرے۔ تاکہ وہ اس فاسق و مبتدع کے بدلے کسی دوسرے سے علم حاصل کرے، یا وہ اس کی حالت سے آگاہ ہو جائے، اور اس سے دھوکا نہ کھائے، نیز استقامت کو لازم پکڑے رہے۔

من جملہ ان کے ایک وجہ یہ ہے کہ کسی فاسق کے پاس کوئی چیز ہو، اس کے عیب بیان کرنے پر وہ اس کو بدل لے، یا اس کے حال سے باخبر ہو جائے اور اس سے دھوکا نہ کھائے۔

⑤ کوئی شخص کھلے عام فسق و نافرمانی یا بدعت کا مرتکب ہوتا ہے، مثلاً: شراب پینا، لوگوں کے مال و جائیداد ضبط کرنا، ٹیکس وصول کرنا اور باطل امور کا والی بننا، لہٰذا اس کا کسی ایسی چیز کا ذکر کرنا جس کا وہ علی الاطلاق ارتکاب کر رہا ہے، جائز ہے، نہ کہ کسی دوسری چیز کے ساتھ، مگر کسی اور سبب سے۔

⑥ کسی کی پہچان کروانا، اگر یہ کسی لقب کے ساتھ معروف ہو، مثلاً: اعمش، اعرج، ازرق، قصیر، اعمیٰ اور اقطع وغیرہ ہے، کیوں کہ یہ تعریف (پہچان کروانا) جائز ہے، ہاں بطور تنقیص اس کا ذکر کرنا حرام ہے اور اگر اس کے بغیر تعریف ممکن ہو تو وہ اولیٰ اور بہتر ہے۔ انتهى كلامه بمعناه.[2]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٣٦٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٤)

[2] شرح النووي (١٦/١٤٢-١٤٣)

اس جگہ مذکورہ بالا صورتوں پر کلام کرنے سے پہلے ہم کہتے ہیں کہ کتاب و سنت اور اجماع سے جو دلائل پہلے ذکر کیے جا چکے، ان سے غیبت کا حرام ہونا ثابت ہو چکا۔ کتاب اللہ میں وارد ہونے والا اور سنت میں ثابت شدہ صیغہ عام ہے اور اپنے عموم کے ذریعے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ غیبت مسلمانوں کے تمام افراد میں سے ہر فرد کی طرف سے ان کے افراد میں سے ہر فرد کے لیے حرام ہو، لہٰذا کسی وقت کسی فرد کے لیے غیبت کو حلال قرار دینا جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ کوئی ایسی دلیل ہو جو اس عموم کو خاص کرنے والی ہو، اگر ایسی کوئی دلیل قائم ہو جائے تو فبہا و نعمت، اور اگر ایسی کوئی دلیل نہ ہو تو یہ اللہ کے ذمے وہ بات لگانے کے قبیل سے ہوگا جو اس نے نہیں کہی ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے کسی برہان کے بغیر اس کے حرام کردہ کو حلال کرنے کی قبیل سے ہے۔

جب آپ اتنی بات جان چکے تو اب یہ بھی جان لیجیے کہ مذکورہ بالا صورتوں سے پہلی صورت کے جواز پر اللہ عزوجل کا درج ذیل قول دلالت کرتا ہے:

﴿ لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ ﴾ [النساء: ١٤٨]

''اللہ بری بات کے ساتھ آواز بلند کرنا پسند نہیں کرتا مگر جس پر ظلم کیا گیا ہو۔''

چنانچہ اس آیت میں ﴿ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ ﴾ کے استثنا سے یہ معلوم ہوا کہ مظلوم کا اس انداز میں ظالم کا ذکر کرنا جائز ہے جس سے ظالم کی طرف سے اس پر واقع ہونے والے ظلم کا بیان ہو۔ لہٰذا لوگوں کے اجتماعات میں اس ظالم کے ظلم کو ببانگِ دہل بیان کرنا جائز ہوگا، اگر اس سے یہ امید ہو کہ اس کی نصرت کی جائے گی، اس پر سے اس ظلم کا ازالہ ہوگا اور ظالم کی طرف سے اس پر ڈھایا جانے والا ظلم رفع دفع ہوگا۔ مثال کے طور پر من جملہ ولات و قضاۃ وغیرہم کے پاس ظلم کی داستان سنانا جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی طاقت رکھتے ہوں، لیکن اگر وہ ان کی طرف سے یہ امید نہیں رکھتا اور اس کا ارادہ لوگوں میں بس اس ظلم کا اظہار و بیان ہے تو آیتِ کریمہ کا ظاہری مفہوم تو اس کے جواز پر دلالت کرتا ہے، کیوں کہ یہ آیتِ کریمہ ایسی کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے جو قید اس کے عدمِ جواز پر دلالت کرتی ہو۔ یہ آیتِ کریمہ بری بات کے ساتھ آواز بلند کرنے سے منع نہیں کرتی، مگر اس شخص کے لیے جس سے نصرت اور ظلم کے رفع دفع کرنے کی امید ہے۔ اگرچہ امام نووی رحمہ اللہ کے مذکورہ بالا کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ صرف اس کے سامنے اس کا اظہار کر سکتا ہے جو اس ظلم کے رفع دفع پر قادر ہو، لیکن آیتِ کریمہ اس پر دلالت کرنے والی اور اس کے ماسوا سے روکنے والی نہیں ہے۔

یہاں پر دو مزید بحثیں ہیں: پہلی بحث تو یہ ہے کہ غیبت کی حرمت پر دلالت کرنے والے دلائل مظلوم اور اس کے غیر سب ہی کو شامل ہیں۔ وہ آیتِ کریمہ جو مظلوم کے لیے بری بات کے ساتھ آواز بلند کرنے پر دلالت کرتی

ہے، وہ اس بات کا بھی فائدہ دیتی ہے کہ ظالم کے روبرو اور اس کی پشت کے پیچھے آواز بلند کرنا جائز ہے۔

چنانچہ غیبت کو حرام قرار دینے والے دلائل اعم من وجہ ہیں کہ وہ (مظلوم اور) غیر مظلوم (دونوں کو) شامل ہیں اور اخص من وجہ ہیں کہ وہ ظالم کے روبرو بات کرنے، جس کا مقصود ایک برے فعل کا ذکر کرنا ہے، کو متناول ہیں۔

مظلوم کے ظالم کا ذکر کرنے کے جواز والی آیتِ کریمہ اعم من وجہ ہے اور وہ ظالم کے روبرو اور اس کے غیر موجود ہوتے وقت ظلم کے بیان کا جواز ہے اور اخص من وجہ ہے اور وہ یہ کہ آیت غیر مظلوم کو متناول نہیں ہے اور ان ہر دو مادوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اور وہ دو مادے یہ ہیں: ایک مادہ غیبت کو حرام قرار دینے والے دلائل کا غیر ظالم غائب کے لیے اس کے عدمِ جواز پر دلالت کرنا ہے اور دوسرا بری بات کے ساتھ آواز بلند کرنے کے جواز والی آیتِ کریمہ کا اس بات پر دلالت کرنا ہے کہ مظلوم کے لیے ظالم کے روبرو غیبت کرنا جائز ہے، بلکہ مادۂ واحدہ میں تعارض ہے اور وہ ہے کہ مظلوم ظالم کی غیر موجودگی میں ظالم اور اس کے ظلم کا ذکر کرے۔ لہٰذا غیبت کے حرام ہونے کے دلائل اس کے ممنوع ہونے کا فیصلہ دیتے ہیں اور آیت اس کے جواز کا فیصلہ دیتی ہے۔

یہ بات مخفی نہیں ہے کہ غیبت کو حرام قرار دینے والے دلائل بہت زیادہ قوی ہیں، اس لیے کہ آیتِ کریمہ غیبت کے حرام ہونے پر صراحتاً دلالت کرتی ہے۔ پھر یہ کہ سنت و حدیث کے دلائل اس کی تائید کرتے ہیں اور اس کی حرمت پر اجماع واقع ہونے سے اس کو مزید تقویت ملتی ہے۔ وہ آیتِ کریمہ جس میں مظلوم کے ظالم کا ذکر کرنے کے جواز کا بیان ہے، اگرچہ قطعی المتن ہے، لیکن اس کی دلالت ظنی ہے۔ قطعیتِ متن اور ظنیتِ دلالت میں کتابِ عزیز سے اس کی مثل کی اس کے معارض بھی موجود ہے۔ اس معارض کے ساتھ ساتھ سنت و حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور پھر اجماع بھی اس کے ساتھ مل جاتا ہے۔

چنانچہ مظلوم کے ظالم کے ذکر کرنے کے جواز والی آیتِ کریمہ کی دلالت اس ذکر پر ہے جو اپنے ظلم کرنے والے اور ستم روا رکھنے والے کا ذکر ظالم کے سامنے کرے، جب کہ ظالم کی غیر موجودگی میں اس کا ذکر جائز نہیں ہوگا، کیوں کہ قوی دلیل اور صحیح راہ پر چلنا اسی کو راجح قرار دیتا ہے۔ لہٰذا امام نووی رحمہ اللہ کا غیبت کی مستثنیٰ صورت کا عنوان قائم کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کی تخصیص کرنے والی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے، جو غیبت کی حرمت کے اس عموم سے تخصیص کے ذریعے اس کو نکالنے والی ہو۔

دوسری بحث یہ ہے کہ کیا مظلوم کا اس برائی، جو ظالم کی طرف سے اس کو پہنچی ہے، کے ساتھ صرف آواز بلند کرنا جائز ہے؟ یا اس کے لیے اس جواز کے رتبے سے بڑھ کر کوئی دوسرا رتبہ ہے؟ کیوں کہ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ﴾ سے مستثنیٰ ﴿اِلَّا مَنْ ظُلِمَ﴾ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مظلوم کا اپنے اوپر ہونے

والی برائی کا ذکر کرنا اللہ تعالیٰ کو محبوب ہے۔ جب وہ اللہ تعالیٰ کو محبوب ہو گا تو اس کے فاعل کی طرف سے اس کا فعل جو بدلہ لینے کا ارادہ رکھتا ہے، جواز سے زائد اور اس سے بلند تر مرتبہ رکھے گا۔

یہ مفہوم اس صورت میں ہے، جب یہ استثنا متصل ہو، تاکہ مستثنیٰ کے لیے وہ ثابت ہو جائے جس کی مستثنیٰ سے نفی کی گئی ہے۔ اور اگر یہ مستثنیٰ منقطع ہو تو آیتِ کریمہ میں اس پر دلالت موجود نہیں ہے کہ یوں برائی کے ساتھ آواز بلند کرنا من جملہ اس کے ہے جس کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے، بلکہ یہ مستثنیٰ جواز کے ساتھ کسی چیز پر دلالت نہیں کرے گا۔

مگر اس کو مستثنیٰ متصل ماننے کی صورت میں اس جگہ ایک مانع ہے جو یہ بتاتا ہے کہ مظلوم کا ظالم کا برائی کے ساتھ ذکر کرنا جواز کے مرتبے پر ایک زائد رتبہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو عفو و درگزر کی ترغیب دی ہے اور ان کے لیے یہ پسند کیا ہے کہ وہ انتقام لینا چھوڑ دیں اور برائی کرنے والے سے درگزر کریں، حتی کہ مظلوم کو اس بات کی طرف راہنمائی کی گئی ہے کہ وہ ظالم کے لیے بددعا نہ کرے۔ جب مظلوم یہ بددعا کرے گا تو اس پر ہونے والے ظلم کا اجر و ثواب اس سے جاتا رہے گا، جیسا کہ احادیث میں یہ مذکور ہے اور کتابِ عزیز کے اندر کئی مواقع پر معاف کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے اور لوگوں کو معاف کرنے والوں کے اجر کو بہت زیادہ قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح سنتِ مطہرہ میں بھی اس موضوع پر بہت کچھ بیان ہوا ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ انتقام لینا اور معاف نہ کرنا زیادہ سے زیادہ جائز ہے۔ اسی طرح آیتِ کریمہ میں جو یہ وارد ہوا ہے کہ مظلوم کا ظالم کا اس برائی کے ساتھ ذکر کرنا جائز ہے جو ظلم کرنے والے کی طرف سے اس مظلوم کو پہنچی ہے، جب کہ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شخص کو پسند کرتا ہے جو لوگوں کو معاف کر دے اور ان سے درگزر کرے۔ چنانچہ کتاب و سنت اور اجماع سے یہ بات ثابت و معلوم ہے۔ رہے اس پر دلالت کرنے والے شریعتِ حقہ کے کلیات و جزئیات تو وہ طوالت و تفصیل کا تقاضا کرتے ہیں۔

امام نووی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ دوسری صورت کہ منکر کی اصلاح اور نافرمان کو راہِ راست پر لانے کے لیے غیبت سے استعانت و مدد لینا تو یاد رہے کہ نیکی کا حکم دینا اور برائی سے منع کرنا دین کا ایک بہت بڑا استون ہے، کیوں کہ دنیا و آخرت کے مصالح انھی دونوں کاموں (امر بالمعروف اور نہی عن المنکر) سے حاصل ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر یہ دونوں کام ہونے لگیں تو دین کے سارے ستون اور دنیوی مصالح ان کے قائم ہونے سے قائم ہو جاتے ہیں اور اگر یہ دو کام نہ ہوں تو ان کے علاوہ بہت سے دینی اور دنیوی امور قائم نہیں ہو پاتے ہیں، اس لیے کہ اہلِ اسلام میں نیکی کا حکم دینا اور برائی سے منع کرنا ثابت الاساس کام ہیں۔ اور ان کا قائم کرنا تمام یا اکثر لوگوں کی ذمے داری ہے۔

چنانچہ ان کے ہاں نیکی، نیکی ہی ہے اور جو شخص نیکی سے انحراف کرے، اس کو راہِ راست پر لانے کے لیے

سب مسلمان ایک ہاتھ بن جاتے ہیں اور جو اس نیکی سے دور ہٹتا ہے، وہ اس کی گمراہی کا رد کرتے ہیں۔

اسی طرح ان کے نزدیک برائی، برائی ہی ہے۔ ان کی جماعت اس پر باہم متحد ہے۔ برائی کی مخالفت میں سب اکٹھے ہیں۔ برائی کرنے والے کے ہاتھ کو پکڑنے میں ایک دوسرے کے مدد و معاون ہیں۔ اس کو حق کی طرف لوٹانے میں ایک ہاتھ ہیں اور اس کے اور برائی کا ارتکاب کرنے کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ اس صورتِ حال میں بندوں میں سے ایک بھی بندہ عبادات میں اور نہ معاملات میں بظاہر نیکی کو ترک کرنے والا اور برائی کا ارتکاب کرنے والا باقی نہیں رہتا۔ اس وقت شرع شریف کی روشنیاں نمایاں ہو جاتی ہیں اور عدل و انصاف کے سورج بلند ہو جاتے ہیں۔ دین داری کی ہوائیں چل پڑتی ہیں۔ لوگوں میں اللہ تعالیٰ کا کلمہ سربلند ہو جاتا ہے۔ اس کے اوامر و نواہی بلند ہو جاتے ہیں، حق کے دواعی قائم ہو جاتے ہیں اور باطل کے دواعی ساقط ہو جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا کلمہ سربلند ہو جاتا ہے اور اس کا دین مرجوع الیہ اور معمول بہ بن جاتا ہے۔ کتابِ کریم اور سنتِ رسولِ رحیم ﷺ لوگوں کے اعمال کی کسوٹی بن جاتی ہے اور وہ چھوٹے اور بڑے تمام امور میں انہی (کتاب وسنت) کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اسی طرح سے بدعات و رسوم کے اندھیرے چھٹ جاتے ہیں۔ اہلِ ظلم کا غلبہ زوال پذیر ہو جاتا ہے، نافرمانوں کے دل ٹوٹ جاتے ہیں، زمین کے اطراف و اکناف میں شرع شریف کے پرچم لہرانے لگتے ہیں اور اللہ عزوجل کے تمام ممالک میں باطل کے گشت اور پھیرے ختم ہو جاتے ہیں۔

اور اگر یہ دو عظیم رکن قائم نہ ہوں یا صورتاً قائم ہوں نہ کہ حقیقتاً تو پھر کون سی وہ بدعات ہیں جو ظاہر نہیں ہوتیں اور کون سی وہ منکرات ہیں جو سربلند نہیں ہوتیں، بلکہ بہت سی معروفات زیرِ زمین چلی جاتی ہیں اور نافرمانوں و بدعتیوں کا گشت اور ان کا کھلے عام چلنا پھرنا بڑھ جاتا ہے، گھٹا ٹوپ اندھیرے چھا جاتے ہیں، لوگوں میں ہرج مرج عام ہو جاتا ہے، شیطان بہت خوش ہوتا ہے۔ ایسے حالات میں مومن دبی ہوئی مغلوب بکری کی طرح ہو جاتا ہے اور نافرمان گناہ گار چیر پھاڑ کرنے والے بھیڑیے کی طرح بن جاتا ہے اور ایسا تمام کچھ ہونے میں کوئی شک وشبہہ باقی نہیں رہتا ہے۔

اس طرح کی صورتِ حال میں دین کی رسومات مٹ جاتی ہیں اور ہدایت کا نور بجھ جاتا ہے اور حق کے نشانات مٹ جاتے ہیں، اگر اللہ تعالیٰ کے فرائض کو پورا کرنے والے اور اس کی نواہی کو ترک کرنے والے بندوں میں سے ایسے افراد باقی بھی ہوں جو نیکی کا حکم دینے کی قدرت رکھتے ہوں اور نہ برائی سے منع کرنے کی طاقت تو ان کی طرف سے دین کو پہنچنے والا فائدہ بہت تھوڑا ہوتا ہے، کیوں کہ ایسے لوگ اپنے اعمال کی وجہ سے نجات تو پا جائیں گے، لیکن یہ نجات ان کے حق کے مضبوط کڑوں کو تھامنے کے بالمقابل کیا حیثیت رکھتی ہے۔ خبردار! خبردار! وہ ایک ایسے دور میں ہیں، جس میں دین اجنبی کی حیثیت اختیار کر چکا ہے، شرعِ مبین کے نشانات مٹ چکے، بدعات اور

منکرات کا ظہور ہو چکا اور لوگوں کی اکثریت سے نیکی ختم ہو چکی۔ وہ ایک ایسی چیز میں گرفتار ہیں کہ جس میں لوگ خلافِ حقیقت بات ظاہر کرتے ہیں۔ ایسے حالات میں معروف منکر اور منکر معروف بن جاتی ہے اور دین اسی طرح اجنبی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، جیسا کہ وہ اپنی ابتدا میں اجنبی تھا۔

جب یہ مدعا ثابت ہو چکا تو یہ بھی معلوم ہو چکا کہ لوگوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کام کو بجا لانے میں معاش و معاد کے کتنے مصالح اور دنیا و دین کے کتنے فوائد ہیں۔ لہٰذا یہ جانا جا سکتا ہے کہ وہ شخص جس نے کسی برائی کو دیکھا، اگر وہ بذاتِ خود اس کو ختم کرنے کی طاقت رکھتا ہے یا کسی ایسے شخص کے تعاون کے ساتھ جس کی طرف سے اس طرح سے تعاون و نصرت ممکن ہو تو وہ مسلمانوں کی ایک جماعت کو کہے کہ فلاں مکان اور گھر میں کسی منکر کا ارتکاب ہو رہا ہے، ہمارے ساتھ آؤ، تاکہ ہم اس کا انکار کریں اور اس کو مٹانے کا بندوبست کریں۔ چنانچہ یہ تو نری غیبت ہے کہ یہ ایسے شخص کی طرف سے ایک کوشش ہے جو اس کوشش کی حاجت نہیں رکھتا، اس لیے کہ اگر لوگوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام موجود ہے تو پھر منکر کا ارتکاب کرنے والے کی تعیین کی کیا ضرورت ہے اور اس بیان کا باعث کیا ہے کہ اس منکر کا مرتکب فلاں بن فلاں ہے؟ اگر ان میں دینی وازع (مانع) اور اسلامی غیرت نہیں ہے تو صرف اس نامزدگی اور تعیین کے ذریعے اس مسئول کی اجابت کا کوئی نشاط (فائدہ) حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ اس طرح کے معنی و مفہوم میں اجمال و تعیین کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ جی ہاں! مگر اس وقت جب امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی تلوار کند ہو اور اس کا بازو کمزور، بیمار اور تھکا ہوا ہو، کیوں کہ بعض اوقات وہ منکر کے مرتکب میں اس تسمیہ و تعیین کے ساتھ نظر کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر برائی کا وہ مرتکب طاقت ور اور بڑا آدمی ہو، اس کو وہ ترک کر دیتے اور نظر انداز کر دیتے ہیں اور اگر وہ کمزور ہو تو اس پر (نہی عن المنکر کو) قائم کرتے ہیں اور اس کی موجودہ حالت میں تغیر و تبدل لاتے ہیں اور یہ دین کی عین غربتِ عظیمہ ہے، لیکن شر میں خیر ہوتی ہے، بعض بعض سے کمزور ہوتے ہیں۔

چنانچہ اگر وہ کسی ایسے شخص کی جگہ پر ہوں جو کمزور ارادے والا ہے اور وہ صرف کمزور لوگوں پر ہی انکار کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو ان پر اس برائی کا انکار کرنا فرض ہوگا اور ان کے ذمے اس کے سوا کچھ نہ ہوگا۔ ایسے وقت میں تغییر اور غیبت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ کمزور لوگ بس اسی کی قدرت رکھتے ہیں اور عاجز و درماندہ لوگ یہی کچھ کر سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنے دین کی مدد کرنے والا ہے، چاہے ایک مدت کے بعد ہی ہو۔

اس قسم کے موقعے اور مقام پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے دلائل کے ساتھ غیبت کرنا ایسی دینی ضرورت کے تحت جائز ہوگا، جس دینی ضرورت کے پہلو میں کوئی صحیح یا کمزور دلیل قائم نہ ہوتی ہو۔

اگر وہ کہیں کہ اس جگہ دو طرح کی دلیلیں ہیں، جن کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور وہ درج ذیل ہیں:

① امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے دلائل۔

② غیبت کے حرام ہونے کے دلائل۔

تو اس جگہ پہلی صورت میں عمل کے مانند عمل وہ کیوں سرانجام نہ دیں؟

تو ہم کہیں گے: اس جگہ بھی ہم نے پہلی صورت کے عمل کے مانند عمل کیا ہے اور راجح کے ساتھ اس کو ترجیح دی ہے، جس طرح پہلی صورت میں ہم نے راجح پر عمل کیا تھا۔ اگرچہ دونوں جگہوں میں ترجیح مختلف ہے، چنانچہ پہلی صورت میں ترجیح غیبت کی حرمت کے دلائل ہیں، کیوں کہ یہ ثابت شدہ ہے کہ اس صورت میں وہ من جملہ دو عموم رکھتا ہے، اگر ایک کو دوسرے پر اس کی ذات کے اعتبار سے ترجیح دیں تو اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔ اگر اس اعتبار سے ترجیح نہ دیں اور ترجیح کا امکان امر خارجی کے اعتبار سے ہو تو اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہو جائے گا۔ تو اس صورت میں امرِ خارجی کے اعتبار سے وہ ترجیح پا جائے گا اور وہ (ترجیح) سنت کے دلائل اور اجماع ہے، جنھوں نے اس صورت میں غیبت کو حرام کرنے والے دلائل کی ترجیح کو واجب کیا ہے، جس صورت میں مظلوم کے برطریقۂ اعتبار برائی کے ساتھ آواز بلند کرنے کے جواز کے دلائل پر تعارض واقع ہوا ہے۔ اس جگہ تعارض کی صورت میں دو دلیلوں میں سے ایک دلیل کے ثابت ہونے کے ساتھ ضرورتِ دینیہ کے ساتھ ترجیح ہوگی، نہ کہ کوئی اور دلیل۔ لہٰذا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فوائد میں ہم نے لکھا جو کچھ بھی لکھا اور ہم نے کہا کہ امورِ دینیہ میں سے اس کے قائم مقام اور اس سے مستغنی کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔

رہی تیسری صورت کہ فتویٰ پوچھنے والے کے لیے غیبت کرنا جائز ہے؟ چنانچہ کتاب وسنت اور اجماع سے غیبت کے حرام ہونے کے دلائل ثابت ہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ لہٰذا اس حیثیت سے اس کا حرام ہونا گویا شریعت کے قطعیات میں سے ہے۔ رہا فتویٰ پوچھنے والے کے لیے غیبت کا جائز ہونا تو اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ جب ہند نے اپنے خاوند کے بارے میں کہا: "إن أبا سفیان رجل شحیح ... الخ" تو آپ ﷺ نے اس کا انکار کرنے پر خاموشی اختیار کی۔

تو اس کے بارے میں گزارش یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی عورت سے غیبت کو سن کر خاموشی اختیار کی جو تھوڑا عرصہ پہلے جاہلیت میں تھی اور اس نے ایک ایسے شخص کے بارے میں غیبت کی جو تھوڑا عرصہ پہلے جاہلیت میں تھا۔

چنانچہ قرآن کریم اور سنتِ مطہرہ سے غیبت کی حرمت کے ثبوت کے بعد اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس کو جان

لینے اور اس پر اجماع کر لینے کے بعد آپ ﷺ کی اس قسم کی حالت میں اس طرح کی صفت پر سکوت یعنی تقریر اس طرح کے معاملے میں قابلِ تمسک نہیں ہوسکتی اور اس کے تخصیص کے لیے درست ہونے کا قول درست نہیں ہے، کیوں کہ اس حالت میں مسلمان سامعین غیبت کے حرام ہونے کو جانتے تھے اور ان کے ہاں غیبت کا حکم ثابت شدہ تھا۔ لہٰذا اگر یہ سکوت ان کے ہاں غیبت کا حکم معلوم، واضح اور مشتہر ہونے کے سبب سے نہ تھا تو صرف ان کا یہی علم اس استدلال میں اور قطعی دلائل کی تخصیص میں قادح ہوگا۔

یہ تو اس صورت میں ہے جب یہ تصور کیا جائے کہ ابوسفیان اس مجلس میں حاضر نہ تھے۔ اور اگر وہ اس وقت حاضر تھے، جیسا کہ کہا گیا ہے تو سرے سے اس کا آپ ﷺ کے سکوت کے ساتھ تعلق ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود فتویٰ پوچھنے والے کے لیے تعیین کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں ہے کہ کہا جا سکے کہ فتویٰ پوچھنے سے اس کا مطلوب تعیین کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کا مطلوب اجمالی بیان کے ساتھ بھی حاصل ہوسکتا ہے، اس لیے کہ اس کا مقصود تو شرعی حکم کا استفسار ہے اور وہ مفتی کو اجمال کے ساتھ بیان کر دینے سے اسی طرح حاصل ہو جاتا ہے، جس طرح اس کے تفصیل و تعیین کے ساتھ اس کے بیان سے اس کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے اور خود اس معنی و مفہوم میں کوئی شک وشبہہ نہیں ہے۔ لہٰذا آپ کو یہاں سے یہ معلوم ہو چکا ہوگا کہ یہ صورت غیبت کے حرام ہونے کی تخصیص کی صورتوں میں سے نہیں ہے، کیوں کہ اس کی دلیل قابلِ استدلال نہیں ہے اور استدلال کی کیفیت کو پہچاننے والا ہر عارف اس کو جانتا ہے۔

غیبت کے جواز کی چوتھی صورت جس کی امام نووی رحمہ اللہ نے پانچ قسمیں بنائی ہیں:

① ان میں سے پہلی قسم رواۃ، شہود اور مصنفین کی جرح و تعدیل ہے۔ انھوں نے اس کے جواز، بلکہ اس کے وجوب پر اجماع کے ساتھ استدلال کیا ہے۔ چنانچہ ان کا کلام درست اور اجماع کے ساتھ ان کا استدلال واضح ہے، کیوں کہ اس امت کے سلف و خلف رواتِ شریعت اور بندوں کے خون، اموال اور ان کی اعراض کے گواہوں میں سے جرح کے مستحق لوگوں پر ہمیشہ سے جرح اور تعدیل کرتے آئے ہیں۔ اگر یہ کام نہ ہوتا تو کذاب لوگ سنتِ مطہرہ کے ساتھ کس قسم کے کھلواڑ نہ کرتے؟ کتنے معروف منکر کے ساتھ خلط ملط نہ ہو جاتے؟ صحیح احادیث باطل روایات سے، ثابت موضوع سے اور قوی ضعیف سے ممتاز و واضح نہ ہو پاتیں، کیونکہ یہ قطعی طور پر ثابت ہے کہ کذاب قسم کے لوگ ہمیشہ رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھتے رہے، جب کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے خبردار کرتے ہوئے فرمایا ہے:

((إِنَّهُ سَيَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ دَجَّالُونَ كَذَّابُونَ فَإِيَّاكُمْ وَإِيَّاهُمْ)) [1]

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧)

''بلاشبہ اس امت میں دجال (فریب کار) کذاب ہوں گے، تم ان سے دور رہنا۔''

یہ خبر صحیح حدیث میں ثابت ہے۔ صحیح حدیث ہی میں یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((سَيُكْذَبُ عَلَيَّ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ))[1]

''عن قریب مجھ پر جھوٹ بولا جائے گا، جس نے عمداً مجھ پر جھوٹ بولا وہ اپنا ٹھکانا آگ میں بنا لے۔''

نیز صحیح حدیث میں یوں وارد ہوا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((إِنَّ كَذِباً عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبٍ عَلىٰ أَحَدِكُمْ ... الحديث))[2]

''بلاشبہ مجھ پر جھوٹ بولنا تم میں سے کسی ایک پر جھوٹ بولنے کی طرح نہیں ہے۔''

رسول اللہ ﷺ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ يَفْشُوْ الْكَذِبُ))[3]

''سب سے بہترین دور میرا دور ہے، پھر ان لوگوں کا جو ان کے ساتھ (کے دور میں) ہوں گے (تابعین)، پھر ان لوگوں کا دور جو ان کے ساتھ (کے دور میں) ہوں گے (اتباع التابعین)، پھر جھوٹ پھیل جائے گا۔''

اس حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ تیسری صدی ہجری ختم ہونے سے پہلے جھوٹ موجود تھا، لیکن وہ عام نہیں ہوا تھا، جب کہ اس صدی کے گزرنے پر وہ عام ہو گیا۔ یہاں سے آپ کو یہ بھی معلوم ہو چکا ہو گا کہ آپ ﷺ نے یہ خبر دی ہے کہ خصوصاً ان پر جھوٹ بولا جائے گا اور عموماً جھوٹ پھیل جائے گا۔ پھر خارج میں عملاً وہی کچھ ہوا، جس کی صادق و مصدوق ﷺ نے خبر دی تھی۔ چنانچہ ہر دور میں ایسے جھوٹے لوگ ہوئے ہیں جو آپ ﷺ پر جھوٹ بولتے رہے اور رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر کے جھوٹ گھڑتے رہے اور اس کو حدیث کے طور پر بیان کرتے رہے۔ لہٰذا اگر حاملینِ حدیث کی ایک جماعت کا مجروحین کی جرح اور معدلین کی تعدیل اور سنتِ مطہرہ سے ان کے دفاع کے لیے اور جھوٹوں کے جھوٹ کو بیان کرنے کے لیے تعرض کرنا حجت نہ ہوتا تو وہ من گھڑت احادیث من جملہ شریعتِ حقہ کے شمار ہونے لگتیں اور مصیبت عام ہو جاتیں۔

لہٰذا ائمہ محدثین کا ہر دور میں اس کام کے لیے کمر بستہ ہونا، بندوں پر اعظم موجباتِ الٰہی، اہم واجباتِ دین اور حمایتِ سنتِ مطہرہ ٹھہرا۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے، ان کے اجر و ثواب میں بہت زیادہ اضافہ فرمائے،

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٠، ٦١٩٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٩١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٢٥٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٣٣)

وہ ایک پسندیدہ کام پر کمربستہ ہوئے، انھوں نے اللہ کے بندوں کو جھوٹ کی تکالیف سے نجات دی، شریعتِ مطہرہ کو پاک صاف کیا، اس سے جھوٹ اور خرافات کو دور کیا، جھوٹوں کا ناطقہ بند کر دیا، ان کی زبانوں کو گنگ کر دیا اور ان کی گردنوں کو جھکا دیا۔ والحمد لله على ذلك.

اسی طرح اگر گواہوں کی جرح و تعدیل واقع نہ ہوتی تو جھوٹی گواہیوں کے ساتھ خون ریزیاں ہوتیں، حرمتوں کو پامال کیا جاتا اور حرام مالوں کو مباح اور جائز قرار دے لیا جاتا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے جھوٹی گواہی کو کبیرہ گناہوں میں سے بڑا گناہ قرار دیا ہے اور سختی کے ساتھ اس سے بچنے کی تاکید فرمائی ہے۔

قصہ مختصر! شریعت کے کلیات، جزئیات اور قواعد اور اہلِ بیت کا اجماع اس پر واضح طور پر دلالت کرتے ہیں کہ شریعت کی حفاظت، اس کے دفاع، اس چیز کو دور کرنے، جو شرع شریف سے نہیں ہے اور لوگوں کے اموال، خون اور عزتوں کی حفاظت کے لیے غیبت کی اس قسم کے جواز، بلکہ اس کی بعض صورتوں کے وجوب میں کوئی شک و شبہہ نہیں ہے اور یہ تمام چیزیں علمِ اصول میں مذکور ضروریاتِ خمسہ میں داخل ہیں۔

اس پر من جملہ دلائل کے ایک اللہ تعالیٰ، اس کی کتاب، اس کے رسول ﷺ، مسلمانوں کے ائمہ اور ان کے عام و خاص کے ساتھ خیر خواہی سے متعلق وارد ہونے والی حدیث ہے، کیوں کہ جھوٹوں کے جھوٹ کو بیان کرنا اللہ تعالیٰ، رسول اللہ ﷺ اور تمام مسلمانوں کے حق میں واجب سب سے بڑی خیر خواہی ہے، اس خیر خواہی کے وجوب کے دلائل متواتر کی حد کو پہنچے ہوئے ہیں۔ اسی طرح مال یا خون یا عزت پر جھوٹی گواہی دینے والے پر جرح کرنا من جملہ اس خیر خواہی کے ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے بندوں پر واجب کیا ہے۔ چنانچہ اس نے جھوٹی گواہی دینے پر ان کا مواخذہ کیا ہے اور ایسا کرنے والے پر جرح کرنا اس نے واجب کیا ہے۔

② دوسری قسم مشاورت کے وقت کسی کے عیب کی خبر دینا ہے، چنانچہ اس صورت میں غیبت کو جائز قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ مشاورت کی مشروعیت ثابت ہے۔ پھر خیر خواہی کی مشروعیت بھی تواتر کے ساتھ ثابت ہے اور یہ من جملہ مسلمان کے مسلمان پر حقوق میں سے ہے، جیسا کہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہے۔ مگر اس قسم میں تعیین کا سہارا لینے کی ضرورت اس طرح نہیں، جس طرح پہلی قسم میں تھی، کیوں کہ واجب خیر خواہی کو اس طرح سے ادا کرنا ممکن ہے کہ خیر خواہی کرنے والا کہے: میں تم کو یہ کام کرنے کا مشورہ نہیں دیتا، یا یوں کہے کہ تم ایسا نہ کرو وغیرہ۔ پھر یہ کہ اس پر اس سے زیادہ خیر خواہی کرنا لازم بھی نہیں ہے۔ لہٰذا کسی کی تعیین کرتے ہوئے غیبت کا ارتکاب کرنا خیر خواہ کی طرف سے فضول کام ہوگا، کیوں کہ ایسا کرنا اللہ تعالیٰ نے خیر خواہی کرنے والے پر واجب نہیں کیا ہے۔ اس کی عبادت و بندگی اس کا تقاضا کرتی ہے اور نہ کوئی ضرورت ہی اس کی طرف مجبور کرتی ہے، جیسا کہ پہلی قسم میں تھا۔

لہٰذا یہ قسم غیبت کو حرام قرار دینے والے دلائل سے مستثنیٰ اقسام میں سے نہیں ہے۔اس قول کے ساتھ دو دلیلوں کے درمیان، جن کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، تعارض میں کلام سے ہم نے چھٹکارا پا لیا ہے۔

③ تیسری قسم کسی کے عیب والی چیز یا چور غلام خریدنے والے کے لیے ہے ...الخ۔

چنانچہ یہ قسم بھی اپنے سے ماقبل قسم کی طرح ہی ہے۔لہٰذا اس قسم کی غیبت کو حرام قرار دینے والی مستثنیٰ صورتوں سے شمار کرنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ آدمی پر واجب خیر خواہی کو ادا کرنا صرف یہ کہنے: میں تجھ کو یہ چیز خریدنے کا مشورہ نہیں دیتا، اس سے اور اس طرح کی دیگر عبارتوں سے حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کے لیے اس صورت میں غیبت کے خطرات میں پڑنے سے چھٹکارا اور اس کی تنگی میں واقع ہونے سے گنجایش موجود ہے۔

④ کسی فاسق آدمی کی طرف جانے کے بارے میں۔ یہ قسم بھی اپنی پہلی قسم کی طرح ہے، اس کو بھی غیبت کے حرام قرار دینے والی مستثنیٰ صورتوں سے شمار کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ اس جگہ بھی واجب خیر خواہی کو اجمالی کلام کے ساتھ ادا کیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو تفصیل سے بیان کرنے اور معائب و مثالب کا ذکر کرنے کا پابند نہیں بنایا ہے، بلکہ اس میں اتنا کہنا ہی کافی ہے: میں آپ کو اس شخص سے ملاقات کرنے کا مشورہ نہیں دیتا یا میں تیرے لیے اس سے کچھ اخذ کرنا درست نہیں سمجھتا یا اس قسم کی عبارات کے ساتھ کام چل سکتا ہے۔لہٰذا کسی ایسی چیز کے ساتھ صراحت کرنا، جو غیبت کے زمرے میں آتی ہو، فضول ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس پر ایسا کرنا واجب نہیں کیا ہے اور نہ اس سے اس کا مطالبہ کیا ہے۔

⑤ کسی فاسق آدمی کے پاس کوئی سواری ہو....الخ۔

یہ قسم بھی ماقبل اقسام کی طرح ہے۔ اس کو غیبت کے حرام قرار دینے والی مستثنیٰ صورتوں سے شمار کرنا درست نہیں ہوگا، کیوں کہ جب وہ اس کو اتنا کہہ دے گا کہ اس کو استعمال نہ کر یا میں تیرے لیے اس پر سوار ہونا مناسب نہیں سمجھتا، تو اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب خیر خواہی پر عمل کرنے والا بن جائے گا، لہٰذا اس سے زیادہ کچھ کہنا فضول ہوگا، اللہ تعالیٰ کو اس کی ضرورت ہے، نہ منصوح کو اور نہ ناصح ہی کو۔

پانچویں قسم میں جو علانیہ فسق و فجور کا مظاہرہ کرنے والے کے ذکر کا بیان ہے تو اگر اس کا ذکر کرنے کے جواز سے مقصود لوگوں کو اس فسق و فجور سے خبردار کرنا ہے، جس کا وہ علانیہ ارتکاب کر رہا ہے تو یہ صورت چوتھی قسم میں داخل ہوگی اور اس صورت کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے، یہاں اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔ لہٰذا لوگوں کو خبردار کرنے کا مطلوب اس فعل کا ذکر کیے بغیر بھی اس طرح حاصل ہونا ممکن ہے کہ وہ منصوح (جس کی خیر خواہی کر رہا ہے) کو مثلاً یہ کہے: فلاں کے ساتھ مل جل کر مت رہو، یا اس کے شریک نہ ہو یا اس کے پاس مت جاؤ،

کیونکہ ناصح اتنا مشورہ دے کر اپنے ذمے واجب خیر خواہی کو ادا کر دے گا، بغیر اس کے کہ وہ اس خاص نافرمانی کا ذکر کرے، جس کا نافرمان نے علانیہ طور پر ارتکاب کیا ہے۔ اس نافرمانی کا ذکر کرنے کا فائدہ تو بہت کم ہے، البتہ اس کا نقصان زیادہ ہے، کیوں کہ نافرمان کی نافرمانی کے ذکر کے جواز پر دلالت کرنے والی کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے، بلکہ یہ تو محض غیبت ہے۔

جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے:

«اُذْكُرُوْا الْفَاسِقَ بِمَا فِيْهِ كَيْمَا يَحْذَرُهُ النَّاسُ» [1]

"فاسق کے عیب کو بیان کرو، تاکہ لوگ اس سے محتاط ہو جائیں۔"

تو یہ روایت کسی بھی لحاظ سے صحیح نہیں ہے۔ باوجود اس کے کہ اس علانیہ نافرمانی کرنے والے کا یہ نام (مجاہر فسق) اسی لیے رکھا گیا کہ وہ اس معصیت و نافرمانی کا لوگوں کے درمیان علانیہ طور پر ارتکاب کرتا ہے۔ تب تو لوگ خود اس کے بارے میں جان جائیں گے اور اپنے مشاہدے کے ذریعے اس سے آگاہی حاصل کر لیں گے۔ لہٰذا اس کی نافرمانی کا ذکر کرنے کا چنداں فائدہ نہیں ہے۔

اگر اس کے ذکر کے جواز سے ذکر کرنے والے کا اس معصیت کے مرتکب کا ذکر کر کے مذکور لہ سے استغاثہ مقصود ہو تو یہ صورت دوسری صورت میں داخل ہو گی، جس کا امام نووی رحمہ اللہ نے پہلے ذکر کر دیا ہے اور اس پر ہمارا کلام بھی پہلے گزر چکا ہے، لہٰذا اس کو ایک مستقل صورت شمار کرنا بے فائدہ ہے۔

اگر کوئی شخص اس طرح کی صورت پر رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے استدلال کرے:

«بِئْسَ أَخُوْ الْعَشِيْرَةِ» [2] "(یقیناً یہ شخص) اپنے قبیلے کا برا فرد ہے۔"

تو اسے کہا جا سکتا ہے کہ آپ ﷺ سے واقع ہونے والا یہ قول ہمارے لیے قابلِ اقتدا نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کتابِ عزیز میں غیبت کرنا ہم پر حرام قرار دیا ہے، نیز رسول اللہ ﷺ نے بھی اس کو ہم پر حرام قرار دیا ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ مسلمانوں کے اجماع کے ذریعے بھی غیبت کرنا حرام ہی ٹھہرتا ہے۔ چنانچہ جب یہ قول اسی قبیل سے ہو، جس پر غیبت کا نام صادق آتا ہے تو رسول اللہ ﷺ کی طرف سے اس کا واقع ہونا اس کو اس عموم سے خاص کرنے کے حکم میں ہو گا، لیکن اس اجمالی صورت پر اور اس صفت کے ساتھ جو آپ ﷺ سے صادر ہوئی۔

نیز آپ ﷺ وہ کچھ جانتے ہیں جو ہم نہیں جانتے۔ آپ ﷺ کے پاس وحی آتی تھی جو ہمارے پاس نہیں

---

[1] الضعفاء للعقيلي (٢٠٢/١) الكامل لابن عدي (٥٩٨/٢) سنن الكبرىٰ للبيهقي (٢١٤/١٠۔٢١٥) تاريخ بغداد للخطيب (٣٨٢/١) یہ روایت مرفوع ہے۔

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٥٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٩١)

آتی۔ اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کو وہ چیز بیان فرما دیتا جس کا ہم سے بیان نہیں کرتا۔ لہٰذا ہمارے لیے یہ لائق نہیں ہے کہ آپ ﷺ سے اس طرح سے صادر ہونے والے قول میں آپ ﷺ کی اقتدا کریں، کیوں کہ ہم حقائق سے ناواقف ہیں اور امرِ باطن پر ہم کو کوئی اطلاع نہیں ہے۔

لہٰذا آپ ﷺ نے اس صحابی کے قول کو رد کیا، جس نے کسی شخص کے بارے میں یہ کہا تھا کہ وہ مومن ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

((أَوَ مُسْلِمٌ؟!))[1] ''وہ (مومن) ہے یا مسلمان؟!''

نیز آپ ﷺ نے کچھ دوسرے لوگوں کا رد کیا، جنھوں نے کسی شخص کو نفاق کے ساتھ متصف کیا تھا۔ چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((يَشْهَدُ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ))[2] ''وہ یہ گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبودِ برحق نہیں ہے۔''

یہ سب صحیح بخاری میں مروی ہے۔

رہا وہ شخص جس کے بارے میں آپ ﷺ نے یہ فرمایا کہ وہ اپنے قبیلے کا برا فرد ہے تو اس وقت وہ شخص کوئی اچھا مسلمان نہیں تھا، بلکہ وہ من جملہ ان لوگوں کے تھا جو مضطرب حال کے ساتھ بظاہر اسلام کا اظہار کرتے، جب کہ جاہلیت کے آثار ان پر باقی ہوتے۔ رسول اللہ ﷺ اس طرح کے لوگوں کی دلجوئی فرماتے اور ان کے ساتھ خالص الاسلام مسلمانوں جیسا معاملہ کرتے، باوجود اس کے کہ آپ ﷺ کو اور آپ ﷺ کے اصحاب کو اس چیز کا علم ہوتا، جس کے وہ مرتکب ہوتے تھے۔ چنانچہ ان میں سے جو بھی آپ ﷺ کے پاس آتا تو آپ ﷺ اس کے بارے میں فرماتے کہ یہ بنو فلاں کا سردار ہے، یہ شخص اپنی قوم کا سردار ہے، یہ اپنے گاؤں کا سردار ہے اور اس طرح کے الفاظ سے آپ ﷺ ان کو یاد فرماتے، بلکہ ان کی دلجوئی فرماتے ہوئے ان کو مالِ غنیمت میں سے بہت بڑا مال کا حصہ عطا فرماتے۔ مہاجرین و انصار میں سے مخلص مومنوں کو ان کے ایمان و یقین پر گواہی دلاتے اور یہ چیز اس طرح معلوم ہے کہ کوئی عارف اس میں شک نہیں کرتا اور نہ کوئی مخالف اس میں اختلاف کرتا ہے۔

لہٰذا ہم میں سے کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ کسی ایسے شخص کا قصد و تعمد کرے، جس کے بارے میں وہ یہ جانتا ہے کہ وہ صحیح نیت والا مسلمان ہے اور وہ اللہ تعالیٰ، اس کے رسول، فرشتوں، کتابوں، رسولوں اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے اور اس کے کسی کردہ گناہ اور علانیہ غلطی کے ارتکاب پر اس کی غیبت کرے اور اپنی اس حرکت پر رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان: ((بئس أخو العشيرة)) کو دلیل بنائے، کیونکہ ہم اس کے غلط ہونے کی پہلے

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٠)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٣)

وضاحت کر چکے ہیں۔ ایسا کرنا کوئی معمولی خطرہ اور چھوٹی مصیبت نہیں ہے، کیوں کہ کتاب وسنت اور اجماع کے ساتھ حرام شدہ غیبت پر اقدام کرنا، جبکہ اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی حجت نہ ہو تو اس کا ارتکاب کرنا اللہ تعالیٰ کے حرام کردہ کام کا ارتکاب کرنا اور اللہ تعالیٰ کے منع کردہ کام میں واقع ہونا ہے۔ اور بغیر کسی دلیل کے اس کے جواز کا قائل ہونا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے ذمے وہ بات لگانا ہے جو اس نے نہیں کہی ہے۔ تو یہ پہلے گناہ سے سخت گناہ ہے اور زیادہ خطرناک جرم ہے۔ والهداية بيد الله عز وجل.

⑥ رہی چھٹی صورت تو وہ کسی کو برے ناموں سے پکارنا ہے، قرآن مجید نے اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ﴾ [الحجرات: ۱۱] ''اور نہ ایک دوسرے کو برے ناموں کے ساتھ پکارو۔''

لہٰذا اس آیتِ کریمہ میں مذکور نہی برے ناموں سے پکارنے کو حرام قرار دیتی ہے۔ چنانچہ ان میں سے کوئی چیز جائز نہیں ہے، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی دلیل مل جائے جو اس عموم کی تخصیص کرنے والی ہو۔ لہٰذا اس کی ممانعت پر دو مضبوط دلیلیں اکٹھی ہو گئی ہیں: ایک تو غیبت کی حرمت کے دلائل اور دوسری برے ناموں سے پکارنے کی حرمت۔ چنانچہ اگر صاحبِ نام کو اس کی غیر موجودگی میں برے نام سے پکارا جائے تو ایسا کرنے والا دو حرام کاموں کا مرتکب ہوگا: ایک تو وہ غیبت کرے گا جو حرام ہے اور دوسرے وہ برے نام کے ساتھ کسی کو پکارتا ہے اور وہ بھی حرام ہے، اور اگر وہ اس کی موجودگی میں ایسا کرتا ہے تو پھر وہ ایک جرم، یعنی برے نام سے پکارنے، کا مرتکب ہوگا۔

اگر وہ یہ کہیں کہ جس کو برے نام سے پکارا جائے، اگر وہ اس کو ناپسند نہ کرے تو؟

ہم کہیں گے: جب یہ معلوم ہو جائے تو اس صورت میں حرام غیبت تو نہیں ہوگی، کیوں کہ غیبت کی تعریف یہ ہے کہ اپنے کسی بھائی کا کسی ایسے عیب وغیرہ سے ذکر کرنا جس کو وہ ناپسند کرے، لیکن برے نام سے پکارنے والا برے ناموں سے پکارنے کی نہی کی مخالفت کا ضرور مرتکب ہوگا، جیسا کہ یہ بات مخفی نہیں۔

اگر سوال کرنے والے یہ سوال کریں کہ اگر ایسے لقب کا ذکر کریں جو اس کی پہچان سے زیادہ قریب ہے، جیسے کوئی شخص اعرج (لنگڑا)، اعمش (چنا) اور اعور (بھینگا) وغیرہ کے نام سے مشہور ہو تو؟

میں کہوں گا: اس کی پہچان کے قریب برے لقب سے اس کو پکارنا اللہ تعالیٰ کے حرام کردہ فعل کو حلال کرنے والا نہیں ہے۔ لہٰذا اس کو ایسے اوصاف کے ساتھ پکارنا چاہیے، جن میں اس کا برا نام نہ ہو، اگرچہ اس کے لیے دور دراز مسافت طے کرنا پڑے۔ اس کو یہ بات جان لینا چاہیے کہ کسی کو برے نام سے پکارنا بہت خطرناک ہے، کیوں کہ اس سے قرآن مجید کی ایک نہی کا ارتکاب ہوتا ہے اور نبی مکرم ﷺ کا یہ فرمان بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ

ایک عورت نے کسی عورت کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ وہ پستہ قد ہے، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا:

«لَقَدْ قُلْتِ قَوْلًا لَوْ مُزِجَتْ بِمَاءِ الْبَحْرِ لَمَزَجَتْهُ»[1]

''بلاشبہ یقیناً تم نے ایسا کلمہ کہا ہے کہ اگر اسے سمندر میں ملا دیا جائے تو وہ کڑوا ہو جائے۔''

اور یہ حدیث صحیح ہے۔

اگر وہ یہ اشکال پیش کریں کہ یہ رہے دواوینِ اسلام، مسانید، معاجم اور ان (محدثین) کی سنتِ مطہرہ پر تمام تصنیفات ان القاب (برے ناموں) سے بھری پڑی ہیں، جیسے: اعمش، اعرج اور اعور وغیرہ؟

تو میں کہوں گا کہ قرآن مجید میں برے ناموں سے پکارنے کی حرمت پر وارد ہونے والی صاف ممانعت کے مقابلے میں اس قسم کا معارضہ پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔ خیر و بھلائی کے کاموں میں اہلِ علم کی اقتدا کرنا چاہیے، مگر جب وہ کتاب و سنت کے خلاف کوئی کام کرنے کو کہیں گے تو اس وقت ہمارے لیے راہبر و راہنما کتاب و سنت ہوں گے۔ البتہ ان (اہلِ علم) کے بارے میں حسنِ ظن رکھنا چاہیے اور ان کے اقوال و افعال کو اچھے محامل پر محمول کرنا چاہیے۔

اگر وہ کہیں کہ صاحبِ لقب کی پہچان ہی وہ لقب ہے، اس کے بغیر سرے سے اس کی معرفت و پہچان حاصل ہی نہیں ہوتی ہے؟

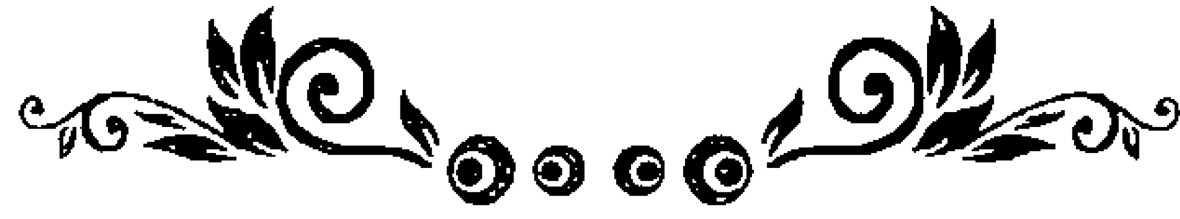
تو میں کہوں گا کہ جب بات اس حد تک پہنچی ہوئی ہو اور بحث اس انتہا کو چھو چکی ہو کہ یہ (برا) لقب (اور نام) اس کا علم بن چکا ہو اور وہ صاحبِ اسم کا ایسا نام بن چکا ہو کہ اس کی معرفت اس نام سے ہوتی ہو اور اس نام کے علاوہ اس کی شناخت نہ ہوتی ہو یا کسی انسان کا وہ نام پکارنا جس کے ساتھ وہ معروف ہو، خاص طور پر علم کے روات اور اس کے حاملین اور اس کو لوگوں تک پہنچانے والے، تو یہ ایک ایسا معاملہ جس کی طرف ضرورت داعی ہے، ورنہ وہ جو علم کی روایت کرتا ہے، خصوصاً جس روایت میں وہ متفرد ہو اور اس کا غیر اس میں شریک نہ ہو، وہ باطل ہو جائے گی۔

لہٰذا مصنفات میں جو القاب کا ذکر ہوا ہے، اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا، کیوں کہ ان القاب والوں کے اگرچہ اور نام ہیں، نیز ان کے آبا و اجداد کے بھی نام ہیں، لیکن دوسرے لوگ اس اسم میں ان کے ساتھ اس طرح شریک ہیں کہ ایک شخص کا نام دوسرے شخص کے نام کے ساتھ، اس کے باپ کا نام اس دوسرے کے باپ کے نام کے ساتھ اور اس کے دادا کا نام اس دوسرے کے دادا کے نام جیسا ہوتا ہے اور ایک دوسرے سے بہت سے حالات میں ممتاز نہیں ہو پاتا، مگر ان القاب اور ان جیسے دیگر ناموں کے ساتھ۔ اس صورتِ حال میں ان اسما کا کوئی فائدہ نہیں رہتا، کیوں کہ ان کا مقصود تو اس صاحبِ نام کی دوسرے سے تمیز ہے اور یہ مقصود تو صرف اس کا وہ (برا) لقب ذکر

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٨٧٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٥٠٣)

کرنے ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ پھر گویا کہ اسم ممیّز درحقیقت وہی لقب ٹھہرا، لہٰذا یہ برے ناموں کے ساتھ پکارنے کے باب سے نہ ہوا۔ چنانچہ اس پر غور و تدبر کرتے ہوئے اس کو خوب پہچان لو، یہ بہت نفیس بحث ہے۔ اس کے ساتھ ائمہ رواۃ کے عمل پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے، اس کا خوب دفاع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس کتابوں کے خواندگان کے اشکال رفع دفع ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ (برے) لقبوں اور ناموں کے ساتھ روایت کرتا ہے اور کتبِ سنت میں ان کے یہ نام پڑھ کر ان کی غیبت کرتا ہے۔

وفي هذا المقدار كفاية، كذا أفاد العلامة الشوكاني رحمه الله وغيره.[1]



(1) الفتح الرباني (١١/٥٥٦٧_٥٥٩٧)

63

حق شفعہ کا سبب: پڑوس یا شراکت؟!

سوال (حق) شفعہ کا سبب پڑوس ہے یا شراکت؟

جواب شفعہ کے اثبات پر وارد ہونے والے دلائل کچھ اس طرح ہیں۔ بعض دلائل تو اس شفعے کے اثبات کو متضمن ہیں جو شرکا کے درمیان ایک مشترک چیز میں ہوتا ہے، جیسے صحیح مسلم وغیرہ میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی درج ذیل حدیث ہے:

«قَضٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِالشُّفْعَةِ فِيْ كُلِّ شِرْكَةٍ لَمْ تُقْسَمْ رَبْعَةٍ أَوْ حَائِطٍ لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَّبِيْعَ حَتّٰى يُؤْذِنَ شَرِيْكَهُ ...»[1] الحديث

''رسول اللہ ﷺ نے ہر مشترک جائیداد پر، جو تقسیم نہ ہوئی ہو، شفعے کا فیصلہ فرمایا، وہ گھر ہو یا باغ ہو، اس کے لیے (جو اس کا شریکِ ملکیت ہے) اسے بیچنا جائز نہیں، یہاں تک کہ وہ اپنے شریک کو بتائے۔''

نیز عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضٰى بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضِيْنَ وَالدُّوْرِ»

''بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے شرکا کے درمیان زمینوں اور گھروں میں شفعے کا فیصلہ فرمایا۔''

اس حدیث کو عبداللہ بن احمد رحمہ اللہ نے زوائد المسند میں اور امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الکبیر میں روایت کیا ہے۔[2] یہ اسحاق کی عبادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، مگر اسحاق کی عبادہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات ثابت نہیں ہے۔ شرید بن سوید رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں مرفوعاً حدیث مروی ہے:

«اَلشَّرِيْكُ أَحَقُّ بِسَقْبِهِ» (رواه ابن ماجه)[3] ''شریک اپنے قریب کی (مشترک) جگہ کا زیادہ حق دار ہے۔''

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٠٨)

[2] مسند أحمد (٣٢٦/٥) المعجم الكبير (١٥٩/٤)

[3] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤٩٨)

« اَلشَّرِيْكُ شَفِيْعٌ وَالشُّفْعَةُ فِيْ كُلِّ شَيْءٍ » (أخرجه الترمذي)[1]

''شراکت دار شفعہ کا مستحق ہے اور شفعہ ہر چیز میں ہے۔''

مذکورہ بالا احادیث اور اس کے مفہوم کی دیگر احادیث میں بس یہی بیان ہوا ہے کہ حقِ شفعہ مشترکہ اشیا میں ثابت ہے۔ اسی طرح وہ دلائل ہیں جو اس چیز میں شفعے کو ثابت کرتے ہیں، جس میں ابھی تقسیم نہیں ہوئی، جیسے امام بخاری، احمد، ابو داود اور ابن ماجہ رحمہم اللہ کے ہاں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث ہے:

« أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضٰى بِالشُّفْعَةِ فِيْ كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ: فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُوْدُ وَصُرِفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ »[2]

''بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے ہر اس چیز میں شفعے کا فیصلہ فرمایا جو تقسیم نہ کی گئی ہو، جب حد بندی ہو جائے اور راستے الگ الگ ہو جائیں تو پھر کوئی شفعہ نہیں۔''

ترمذی کی ایک روایت میں مروی ہے جس کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

« إِذَا وَقَعَتِ الْحُدُوْدُ وَصُرِفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ »[3]

''جب حد بندی ہو جائے اور راستے الگ الگ ہو جائیں تو پھر کوئی شفعہ نہیں۔''

اس سے یہ معلوم ہوا کہ شفعہ صرف اس صورت میں ثابت ہوتا ہے، جب کوئی چیز مشترک ہو اور ابھی تقسیم بھی نہ ہوئی ہو۔

بعض روایات پڑوسی کے لیے شفعے کے اثبات میں وارد ہوئی ہیں، لیکن اس قید کے ساتھ کہ راستے متحد ہوں، جیسے امام احمد، ابو داود، ابن ماجہ اور ترمذی رحمہم اللہ کے نزدیک جابر رضی اللہ عنہ سے مروی وہ روایت ہے، جس کو امام ترمذی نے حسن قرار دیا ہے۔ جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

« اَلْجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَةِ جَارِهِ يُنْتَظَرُ بِهَا وَإِنْ كَانَ غَائِباً إِذَا كَانَ طَرِيْقُهُمَا وَاحِداً »[4]

''ہمسایہ اپنے ہمسائے کے شفعے کا زیادہ حق رکھتا ہے، اگر (ہمسایہ) غیر حاضر ہو تو اس شفعے کا انتظار کیا جائے، جب کہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو۔''

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٣٧١) ضعيف الجامع (٣٤٣٥)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٢٥٧) مسند أحمد (٢٩٦/٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥١٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤٩٩)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٣٧٠)

[4] مسند أحمد (٣٠٣/٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥١٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤٩٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٣٦٩)

چنانچہ یہ حدیث پڑوسی کے لیے شفعے کو مطلق طور پر واجب نہیں کرتی ہے، ہاں اس کو (راستے کے اتحاد کے ساتھ) مقید کر کے واجب کرتی ہے۔ بعض احادیث ہمسائے کے شفعے کے اثبات میں ملاصقہ کی قید کے ساتھ مقید ہو کر وارد ہوئی ہیں، جیسے عمرو بن شرید کی روایت ہے، جس کو وہ رسول اللہ ﷺ کے مولیٰ ابو رافع رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں۔ اس کے شروع میں ایک قصہ ہے اور اس کے آخر پر ابو رافع رضی اللہ عنہ نے کہا ہے:

"لَوْ لَا أَنِّي سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ: « اَلْجَارُ أَحَقُّ بِسَقَبِهِ » مَا أَعْطَيْتُكَهَا، يَعْنِي الدَّارَ" (أخرجه البخاري)[1]

"اگر میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے نہ سنا ہوتا: "ہمسایہ اپنے قرب و نزدیکی کی وجہ سے (شفعے کا) زیادہ حق رکھتا ہے۔" تو میں تمھیں (اے مخاطب!) کبھی یہ مکان عطا نہ کرتا۔"

امام احمد اور نسائی رحمہ اللہ نے شرید بن سعید رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں حدیث روایت کی ہے:

"قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَرْضٌ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِيْهَا شِرْكٌ وَلَا قِسْمٌ إِلَّا الْجِوَارُ فَقَالَ: « اَلْجَارُ أَحَقُّ بِسَقَبِهِ مَا كَانَ »[2]

"میں نے عرض کی! اے اللہ کے رسول! (میری) زمین میں کوئی شخص شریک ہے نہ اس میں کسی کا کوئی حصہ ہے، البتہ پڑوس ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "پڑوسی بھی قرب کی وجہ سے حق دار ہے، وہ جو بھی ہو۔"

یہ روایت "بصقبه" کے لفظ سے بھی مروی ہے، اہلِ لغت کے ہاں "سقب" اور "صقب" کا معنی ہے قرب۔ مگر صاحب النہایہ نے اس کو "قرب ملاصق" کے ساتھ مقید کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا ہے: صقب کا معنی ہے: قرب اور ملاصقت۔ نیز یہ سین کے ساتھ (سقب) بھی مروی ہے۔ انتہیٰ. صاحبِ نہایہ وہ امام ہیں کہ لغت میں ان کی نقل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، کما لا یخفی۔ چنانچہ مذکورہ بالا احادیث سے معلوم ہوا کہ شفعہ صرف ملاصق پڑوسی ہی کے لیے ثابت ہوتا ہے۔

بعض احادیث ہمسائے کے شفعے کو ثابت کرنے کے لیے بغیر کسی قید کے مقید ہو کر وارد ہوئی ہیں، جیسے سمرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے، چنانچہ وہ نبی کریم ﷺ سے بیان کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

« جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِالدَّارِ مِنْ غَيْرِهِ »[3]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٢٥٨)

[2] مسند أحمد (٣٨٨/٤، ٣٩٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٧٠٣)

[3] مسند أحمد (٧/٥، ١٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥١٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٦٨) سنن الكبرىٰ للبيهقي (١٠٦/٦) المعجم الكبير (٦٨٠٣، ٦٨٠٤) الأحاديث المختارة (٢٠٤/١)

''گھر کا پڑوسی اپنے غیر سے (شفعے کا) زیادہ حق رکھتا ہے۔''

اس حدیث کو امام احمد، ابوداود اور ترمذی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کو صحیح کہا ہے۔ نیز اس حدیث کو امام بیہقی، طبرانی اور الضیاء المقدسی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ یہ حدیث حسن رحمہ اللہ نے سمرہ رضی اللہ عنہ سے سماع کی ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حسن رحمہ اللہ نے سمرہ رضی اللہ عنہ سے کچھ بھی نہیں سنا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھوں نے سمرہ رضی اللہ عنہ سے صرف عقیقے والی حدیث سنی ہے۔ بہرحال اس کے بارے میں حفاظِ (حدیث) کا کلام معروف ہے اور وہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے اس حدیث کو صحیح کہنے میں قادح ہے۔

بعض احادیث شرکت، عدمِ قسمت، ملاصقت اور پڑوس کی قید کے بغیر ہر چیز میں شفعے کو ثابت کرنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، جیسے امام بیہقی رحمہ اللہ کے ہاں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے درج ذیل الفاظ میں مرفوعاً مروی حدیث ہے:

«اَلشُّفْعَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ» [1] ''شفعہ ہر چیز میں (ثابت) ہے۔''

اس روایت کے راوی تو تمام ثقہ ہیں، لیکن اس کو ارسال کی علت کے ساتھ معلول قرار دیا گیا ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے ساتھ اس کی ایک شاہد روایت کی ہے، جس کی سند صحیح ہے۔

جب یہ معنی و مفہوم ثابت ہو چکا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث اس دلیل سے معنی میں زیادہ وسیع اور افراد کو زیادہ اشمل ہے جو دلیل ہمسائے کے لیے ہر اس چیز میں شفعے کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے جو چیز اس کے قریب ہو۔ چنانچہ اس حدیث اور راستے کے ایک ہوتے ہوئے پڑوس میں شفعے پر دلالت کرنے والی دلیل کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ یہ دونوں پڑوسی کے قریب والے پڑوسی ہونے اور راستے کے ایک ہونے کے وقت اکٹھی ہوتی ہیں اور جب صرف ملاصقت یا محض راستے کا اتحاد پایا جائے تو یہ دونوں جدا ہوتی ہیں۔ یہ دونوں ہی اپنے اندر معنی و مفہوم کی زیادہ وسعت رکھتی ہیں، اس دلیل کی نسبت جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شفعہ صرف اس چیز میں ہے جو ابھی تقسیم نہ ہوئی ہو یا ایسی چیز میں جو مشترک ہو، کیوں کہ اختلاط و اشتراک اور عدمِ قسمت کی قید کے اضافے کے ساتھ مجاورت و پڑوس اور اتحادِ طریق (یعنی راستے کا ایک ہونا) موجود ہے۔

الغرض کہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ عام کی خاص پر اور مطلق کی مقید پر بنا رکھنا یہ دو ایسے قاعدے ہیں، جو متفق علیہ ہیں۔ مختصر یہ کہ علمائے اسلام کے درمیان اگرچہ بعض شروط، اسباب اور صورتوں میں اختلاف واقع ہوا ہے، مگر یہ اختلاف ان دونوں قاعدوں میں قادح نہیں ہے، چنانچہ حدود کے عدمِ وقوع کی اور تصریفِ طرق کی قید کے ساتھ مقید

[1] سنن الکبریٰ للبیهقي (۱۰۹/٦) یہ مرسل ہے، اس لیے ضعیف ہے۔

کیے بغیر ہر چیز میں شفعے کے اثبات میں جو کچھ وارد ہوا ہے، جیسا کہ صحیح میں ثابت اس حدیث کے اندر ہے اور عطف کا ظاہری مفہوم شفعے کے بطلان میں ہر دو قیدوں کے مجموعے کا اعتبار ہے۔ لہٰذا راستے الگ کیے بغیر حدود کے واقع ہونے سے شفعہ باطل نہیں ہوگا۔ اسی طرح حدود کے واقع ہوئے بغیر، کہ قسمت کا یہی معنی ہے، راستوں کا الگ ہونا شفعے کو باطل نہیں کرے گا۔

چنانچہ پڑوسی کے شفعے کے بارے میں حدیث کے اندر آپ ﷺ کا یہ فرمان: ((إذا كانت طريقهما واحدة)) [1] حدیث: ((فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُوْدُ وَصُرِفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ)) [2] کے منافی و مخالف نہیں ہے، جب کہ یہ بات ثابت اور طے شدہ ہے کہ متعارض احادیث میں جمع و تطبیق اس میں سے کسی کو دوسری پر ترجیح دینے سے مقدم ہے۔ لہٰذا پہلے کا امکان ہوتے ہوئے دوسرے کی طرف جانا درست نہیں ہے اور یہ قاعدہ بھی متفق علیہا ہے، اگرچہ اس کی تفاصیل میں اختلاف کیا گیا ہے۔ یہ قواعد متفق علیہا ہونے کے ساتھ ساتھ لغتِ عرب سے مستفاد ہوتے ہیں، جس لغت پر شارع علیہ السلام کے کلام کو محمول کرنا واجب ہے، بشرطیکہ اس کلام کے لیے کوئی ایسی شرعی اصطلاح نہ ہو جو اس کو لغوی معنی سے منتقل کرنے کا سبب بنے۔

یہ بات تو طے شدہ ہے کہ علمِ اصولِ فقہ عربیت ہی سے اخذ کیا گیا ہے، بلکہ اس کا اکثر حصہ اسی (عربیت) سے حاصل شدہ ہے یا یہ (علمِ اصولِ فقہ) لغت کے قواعدِ کلیہ کا علم ہے اور اس کا کلام و احکام سے اخذ شدہ ہونا بہ نسبت لغت سے اخذ شدہ ہونے کے بہت قلیل ہے۔ یہاں سے آپ کو یہ بھی معلوم ہو چکا ہوگا کہ لغتِ عرب اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دلیلِ عام کی دلیل خاص پر بنا رکھی جائے، مطلق دلیل کو مقید دلیل پر محمول کیا جائے اور جمع و تطبیق کو ترجیح پر مقدم رکھا جائے۔ لہٰذا ان تمام چیزوں پر علمائے شریعتِ حقہ نے اجماع کیا ہے۔

اگر وہ یہ کہیں کہ دلیل اس بات کی صراحت کرتی ہے کہ مشترک چیز میں اور غیر تقسیم شدہ چیز میں شفعہ معنی و مفہوم میں اس دلیل سے زیادہ تنگ ہے جو دلیل راستے کے ایک ہوتے ہوئے شفعے کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے، کیوں کہ پہلا تو صرف مختلط و مشاع چیز پر صادق آتا ہے اور دوسرا راستے کے ایک ہوتے ہوئے تقسیم شدہ پر صادق آتا ہے، لہٰذا یہ معنی میں اوسع ہے۔

میں کہتا ہوں: ایسی مشترک چیز کو جو تقسیم نہ ہوئی ہو دو اکٹھی قیدوں، یعنی حدود کا واقع ہونا اور راستوں کا الگ ہو جانا، کے ساتھ مقید ہونا ایک ہی حدیث میں واقع ہوا ہے، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں گزرنے والی جابر رضی اللہ عنہ سے

---

[1] كتاب الأم (٥/٨) المغني (٤٣٦_٤٣٨)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٢٥٧) مسند أحمد (٢٩٦/٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥١٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤٩٩)

مروی حدیث: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضٰى بِالشُّفْعَةِ فِيْ كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ، فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُوْدُ وَصُرِفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ» [1] اور یہ جس طرح پہلی حدیث میں منفی تقسیم کے معنی کا بیان ہے اسی طرح گویا اس سائل کے سوال کا جواب ہے جو شخص آپ ﷺ کا یہ فرمان: «الشفعة في كل ما لم يقسم» سن کر کہتا ہے کہ یہ تقسیم کیا ہے تو آپ ﷺ نے اپنے فرمان سے وضاحت فرما دی کہ یہ تقسیم حدوں کا واقع ہونا اور راستوں کا مختلف ہونا ہے۔ جب یہ دونوں امر پائے جائیں گے تو عدمِ شفعہ کو واجب کرنے والی تقسیم بھی پائی جائے گی، جب یہ دونوں یا ان دونوں میں سے ایک نہیں پایا جائے گا تو تقسیم ہی نہیں پائی جائے گی، کیوں کہ راستوں کا الگ نہ ہونا شفعے میں شرکت کے وجود کو مستلزم ہے، لہٰذا کمال درجے کی تقسیم واقع نہ ہوگی۔

رہا جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حدیث کے یہ الفاظ: «فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» مدرج ہیں لہٰذا اس سے حجت قائم نہیں ہوتی ہے، تو یہ محض دعویٰ ہے، اس کی بنیاد صرف وہم اور خیال ہے، جب کہ مرفوع کلام میں اصل عدمِ ادراج ہے اور ادراج کسی دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے، یا حال یا مقال کا قرینہ غیر مخفی افادے کے ساتھ اس کو مفید ہو، جب کہ یہاں کوئی قرینہ نہیں ہے۔ اس کے باوجود اگر ادراج ثابت بھی ہو جائے پھر بھی وہ اس مدعا کو مفید نہیں ہوگا، کیوں کہ آپ ﷺ کے فرمان: «الشفعة في كل ما لم يقسم» میں جس تقسیم کی نفی کی گئی ہے، تو وہ لغت یا شرع کے ساتھ شارع علیہ السلام کے کلام کے لیے تفسیر کی طرح ہوگی، اس لیے کہ صحابی کی تفسیر اس کے غیر کی تفسیر سے مقدم ہے، ادراج کے اس دعوے کو دفع کرنے والی سب سے بڑی چیز ان کے غیر کی حدیث میں اس زیادتی کا وجود ہے۔

اس جگہ ایک عجیب وغریب بات یہ ہے کہ بعض اہلِ علم نے مسلم کے اس زیادتی کو بیان نہ کرنے کے ذریعے ادراج پر استدلال کیا ہے، کیوں کہ بعض ائمہ کا حدیث کے بعض حصے کے بیان پر اقتصار واکتفا کرنا ایک معروف و مالوف امر ہے اور غیر منافی زیادتی کو نقل اور بیان کرنے والے پر اس طرح کے استدلال کے ذریعے اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ خاص طور پر اس صورتِ حال میں امام بخاری جیسے محدث نے اپنی صحیح میں اس کو بیان کیا ہے۔ لہٰذا اس قسم کے استدلال عجیب وغریب ہیں۔

مقبلی رحمہ اللہ نے جو کچھ منار میں کہا ہے کہ بلاشبہہ احادیث ہمسائے اور شریک کے لیے شفعے کے ثبوت کا تقاضا کرتی ہیں اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اور جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کی توجیہ بارد کی ہے۔ اس کے جواب میں اس سے عدمِ منافات کے معنی کا سوال کیا جا سکتا ہے کہ وہ کیا ہے۔ اگر وہ کہے کہ یہ عدمِ منافات اس

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٢٥٧) مسند أحمد (٢٩٦/٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥١٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤٩٩)

راہ سے ہے کہ شرکت کا معنی پڑوس کے معنی کے ہر لحاظ سے مساوی ہے یا ہر لحاظ سے اس کے منافی ہے، لہٰذا بطلان لازم آیا۔ اور اگر وہ کہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے مطلقاً اخص ہے اور تخصیص یا تقیید کا تقاضا نہیں کرتا ہے تو یہ آپ ﷺ کے اس فرمان: ((في كل ما لم يقسم)) اور آپ ﷺ کے اس فرمان: ((فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق)) اور آپ ﷺ کے ارشاد: ((إذا كانت طريقهما واحدة)) کو نظر انداز کرنا اور اس کی بے حرمتی کرنا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے تو یہ بعض میں منافات کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا کس قسم کی یہ بات کی گئی ہے کہ دونوں کے درمیان منافات نہیں ہے۔ بہر حال اس کلام کا تحقیق سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہ درست بات کے دوسرے کنارے پر ہے۔

اگر وہ یہ سوال کریں کہ جب پڑوس غیر ملاصق اور راستہ ایک ہو تو شفعہ ثابت ہوگا یا نہیں؟ تو اس کے جواب میں میں کہوں گا کہ ہاں، سابقہ تحقیق کے پیشِ نظر شفعہ ثابت ہوگا، کیوں کہ راستے میں اشتراک بعض اس چیز میں اشتراک ہے جو اس چیز سے شمار ہوتی ہے، جس کی طرف یہ راستہ جاتا ہے تو وہ راستہ تقسیم نہیں ہوا اور وہ اس کے عین کا جز ہے۔ کسی چیز کے اجزا میں سے کسی جز کی عدمِ تقسیم اس چیز کی عدمِ تقسیم کو مستلزم ہے۔ لہٰذا وہ دونوں گھروں کے اجزا میں سے ایک جز میں مشترک ہوں گے، اگرچہ وہ دونوں متلاصق نہ ہوں۔ برخلاف اس راستے کے جو حدود کے واقع ہونے اور راستے الگ ہونے کے بعد صرف ملاصق ہو کہ اس پر فرمانِ مصطفیٰ ((إنه شيء لم يقسم)) صادق نہیں آتا ہے، بلکہ وہ ایک مقسوم چیز ہے، لہٰذا شفعے کا سبب باقی نہیں رہتا ہے۔

رہا سائل کا یہ کہنا کہ اس کو اہلِ مذہب کے پڑوس کی سببیت میں ملاصقہ کی شرط لگانے پر اشکال ہے اور وہ اس کی وجہ کے بیان کو جاننا چاہتا ہے تو ہم کہیں گے کہ اس کی وجہ وہی حدیث ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور وہ یہ ہے: ((الجار أحق بسقبه أو صقبه)) نیز صاحبِ نہایہ کی یہ صراحت ہے کہ صقب ملاصقت کے معنی میں ہے، لیکن ہمارے سابقہ بیان سے یہ واضح ہو چکا کہ صرف پڑوس، اگرچہ وہ ملاصقت کے ساتھ ہو، سببیت میں مستقل نہیں ہے، کیوں کہ اس سے مخرج صحیح سے نکلنے والی قیود کا ضائع و بے کار ہونا لازم آتا ہے۔

پھر اگر وہ یہ کہیں کہ آیا کسی چیز میں شریک شخص پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ اپنے دوسرے شریک کا پڑوسی ہے؟ میں کہوں گا کہ وہ غیر شریک سے پڑوس کے نام کا مستحق ہونے کے ساتھ زیادہ خاص ہے، کیوں کہ جوار (پڑوس) قرب کے معنی میں ہے اور اجزائے مختلطہ کا تقارب اس تقارب سے زائد ہے جو حدود کے ساتھ ایک دوسرے سے متمیز اجزا کے درمیان واقع ہونے والا ہے اور یہ حسی طور پر معلوم ہے، کیوں کہ وہ جواہر جن سے جسم مرکب ہوتا ہے وہ باہم زیادہ متصل ہوتے ہیں بہ نسبت ان جواہر کے جن سے دوسرا جسم مرکب ہو کر اس سے پہلے جسم سے متصل ہو۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو آپ کو یہ معلوم ہو گیا ہو گا کہ جوار (پڑوس) سب کے لیے جنس ہے، چنانچہ ان میں سے ایک دوسرے سے مخالطت یا ملاصقت کی قید کے ساتھ متمیز ہوتا ہے۔

اگر وہ یہ سوال کریں کہ کیا پڑوسی کے اصل شفعے کے ثبوت کے لیے ان کو یہ بتلانا مفید ہو گا کہ غیر منقسم جز میں ان دونوں کے درمیان اشتراک ہے؟ تو میں کہوں گا کہ میرے سامنے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے بتلانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیوں کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ اگر اس جز کی عدمِ انقسام سے ان کی مراد وہی سبب ہے جس کے ساتھ شفعہ ثابت ہوتا ہے تو یہ ان کی طرف سے اس قائل کے قول کی طرف رجوع ہے جو سببیت کے ساتھ محض پڑوس کے عدمِ استقلال کا قائل ہے، نیز وہ اس بات کا قائل ہے کہ شفعہ صرف اسی چیز میں ثابت ہوتا ہے جو حدود کے واقع ہونے اور راستوں کے الگ ہونے کے ساتھ تقسیم نہیں ہوتی ہے، جب کہ وہ اس میں مشہور ومعروف ظاہری اختلاف رکھتے ہیں اور صرف جوارِ ملاصقہ کے شفعے کے اثبات کو مستقل قول قرار دیتے ہیں اور یہ اس شخص کے قول کے خلاف ہے جو سببیت کے لیے اس کی عدمِ صلاحیت کا قائل ہے۔ اس سب کے باوجود ان کی غرض مقصود پر نقض عائد ہوتا ہے اور فی نفسہٖ یہ کلام درست نہیں ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ ان لوگوں کو کہا جائے کہ اس جز کا وجود جو جوارِ ملاصقت میں تقسیم نہیں ہوتا، شرع یا عقل کے ساتھ ثابت ہے؟ پہلا (یعنی شرعی طور پر اس کا ثابت ہونا) تو باطل ہے، کیوں کہ شرع میں تقسیم حدود کا واقع ہونا اور راستوں کا مختلف ہونا ہے، چنانچہ اس میں جو حدود کا واقع ہونا اور راستوں کا الگ ہونا واقع ہوا ہے، یہ شرعاً تقسیم شدہ ہے، اگرچہ یہ متلاصق ہو۔ لہٰذا خالی تلاصق شرعی تقسیم کے منافی نہیں ہے۔ رہا دوسرا (یعنی عقلی طور پر اس کا ثابت ہونا) تو یہ محلِ نزاع میں مفید نہیں ہے اور یہ کوئی فائدہ نہیں دیتا ہے، کیوں کہ یہ مبحث بلا خلاف شرعی ہے نہ کہ عقلی۔ اس لیے کہ شفعے کا اجمالاً اور تفصیلاً اثبات محض شرعی ہے اور اس کے اسباب وشروط میں کلام وضعی ہے اور یہ سب احکامِ عقل سے دور ہے۔

جہاں تک اس پر اوقاف کے میدانوں میں آباد عمارتوں میں شفعے کے عدمِ ثبوت کے متفرع اور مترتب ہونے کا تعلق ہے تو یہ نوع اس وقت صحیح ہو گی جب اس کی اصل صحیح اور درست ہو گی، لیکن جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ اس کی اصل صحیح نہیں ہے تو یہ تفرع اور ترتب بھی صحیح نہ ہو گا اور غیر کی جگہ پر بنے ہوئے گھروں میں شرعی شرکت موجود ہے، جب کہ یہ عمارت اس کی اجازت سے بنی ہو، کیوں کہ اس گھر پر یہ صادق آتا ہے جو دو یا زیادہ آدمیوں کے درمیان مشترک ہو کہ وہ شرعی تقسیم کے ساتھ تقسیم نہیں ہوا، جو تقسیم حدود کے واقع ہونے اور راستوں کے الگ ہونے سے عبارت ہے۔

چنانچہ سبب، جو شرکت ہے، اور شرط، جو عدمِ تقسیم ہے، وہ دونوں مقتضی اور انتفائے مانع کو تسلیم کرتے ہوئے اس گھر میں پائے جاتے ہیں جو اس صفت پر بنایا گیا ہو۔ جس نے یہ گمان کیا کہ دارِ موصوفہ میں کوئی ایسی شرکت نہیں

ہے جو شفعے کو واجب کرتی ہو تو اسے کہا جائے گا کہ اگر تو یہ بات عقل کی بنیاد پر کہتا ہے تو باوجود اس کے تیری یہ بات معقول نہیں ہے، یہ تیرے تسلیم کرنے سے مفید نہیں ہے، کیوں کہ یہ مبحث شرعی ہے نہ عقلی، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر تو یہ بات شرع کے ساتھ کہتا ہے تو وہ شرع کیا ہے، کیوں کہ شرع میں اس معنی و مفہوم کے لیے مفید کوئی چیز نہیں ہے، نہ مطابقتاً نہ تضمناً اور نہ التزاماً، بلکہ شرع میں تو ایسی چیز موجود ہے جو ان تمام دلالات کے ساتھ اس کے خلاف کا فائدہ دیتی ہے، جیسا کہ یہ کسی پر مخفی نہیں ہے۔

باقی رہا یہ کہ تمام یہ اشکال اس پر مبنی ہے کہ شارع علیہ السلام نے شفعے کو جار (پڑوسی) کے وصف کے ساتھ معلق کیا ہے تو گزارش ہے کہ یہ وہ مطلق ہے جو قیدوں کے ساتھ مقید ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

جہاں تک ملاصقت کو جار کے مفہوم میں داخل کرنے کا تعلق ہے تو پہلے یہ گزر چکا کہ مطلق جار میں ملاصقت کا وصف شفعے کی سببیت کے لیے درست نہیں ہے، کیوں کہ یہ حدود کے واقع ہونے اور راستوں کے الگ ہونے کے ساتھ واقع ہونے والی شرعی تقسیم کے منافی نہیں ہے۔ چنانچہ ہم نے اس کو اس طرح سے واضح کر دیا ہے، جس سے زیادہ بیان و وضاحت کی ضرورت نہیں ہے اور اس صفت کے کاشفہ یا مقیدہ ہونے میں کوئی فرق بھی نہیں ہے۔

اگر وہ یہ کہیں کہ شفعہ تو ضرر دور کرنے کے لیے مشروع کیا گیا ہے تو اس کا حصول ممکن ہے، اگرچہ ان اسباب میں سے کوئی چیز نہ پائی جائے، جس پر ادلہ دلالت کرتے ہیں، بلکہ ان تمام اسباب میں سے جن کا قائل ہونے کے لیے معتبر وجہ پر کوئی مستند دلیل نہ ہو، کیوں کہ ہمسایہ بعض اوقات اپنے اس ہمسائے کو ضرر دیتا ہے جو کسی چیز میں اس کا شریک نہیں ہوتا، نہ کسی بھی لحاظ سے اس کا ملاصق ہوتا ہے۔

تو میں کہوں گا کہ ہم نے مانا کہ شفعہ اسی لیے مشروع کیا گیا ہے، لیکن شرعی سبب کے نہ ہوتے ہوئے اس کا اثبات لازم نہیں ہے، اور شارع علیہ السلام نے شفعے کو ایسے اسباب کے ساتھ مربوط اور ایسی قیود کے ساتھ مقید کیا ہے، جن اسباب و قیود کے ہوتے ہوئے ایسا ضرر حاصل ہوتا ہے جو ان تمام یا بعض اسباب و قیود کے عدم کے وقت حاصل ہونے والے ضرر سے زیادہ ہے، کیوں کہ شریک کا اپنے اس شریک کو ضرر پہنچانا کہ ان دونوں کے درمیان حدود واقع نہیں ہوئیں اور راستے الگ نہیں ہوئے، اس ضرر سے بڑا ہے جسے کوئی ہمسایہ اپنے ہمسائے کو پہنچاتا ہے جب کہ ان کے درمیان کوئی شرکت نہیں ہوتی ہے، اصل میں اور نہ راستے میں، ساتھ ہی ساتھ شارع علیہ السلام نے ہمسائے کو منع کیا ہے کہ وہ اپنے ہمسائے کو ضرر پہنچائے اور ان کو دھمکی دے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرر پہنچانے والے پڑوسی سے اسم ایمان کی نفی کی ہے اور فرمایا ہے:

«وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتّٰى يَأْمَنَ جَارُهُ بَوَائِقَهُ»[1]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٦١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٦)

''اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے! تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا، جب تک اس کا پڑوسی اس کی ایذا رسانی سے محفوظ نہ ہو۔''

اس بارے میں احادیث تو بہت زیادہ ہیں، لیکن مطلق ہمسائے کے متعلق یہ نہی کافی ہے۔ اور اس مخالط ہمسائے کی تخصیص سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے جو محض ضرر سے ممانعت پر زائد حکم کے ساتھ شریک ہے اور وہ اس کے لیے ایسے حق کا ثابت ہونا جس حق کے سبب وہ شفعے کا مستحق ٹھہرتا ہے جو اس کے اس شریک کے حصے کو اس کی طرف پھیر لاتا ہے، جس شریک سے اس کو خاص ضرر کا ڈر اور خوف ہے، اور یہ اس صورت میں ہے، جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ شفعہ دفعِ ضرر کے لیے مشروع ہے، جب کہ معاملہ ایسے نہیں ہے، بلکہ وہ تو اس لیے مشروع ٹھہرا دیا گیا ہے کہ شریک اپنے شریک کے حصے کو خریدنے کا زیادہ حق رکھتا ہے، اس وقت جب اس کا شریک اپنا حصہ فروخت کرنے کا ارادہ کرے۔ لہٰذا اس پر لازم ہے کہ وہ اپنا حصہ بیچنے سے پہلے اپنے شریک کو بتائے اور اس پر اپنا حصہ پیش کرے۔

اس کی دلیل امام مسلم، نسائی اور ابوداود رحمہم اللہ کی جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کردہ درج ذیل حدیث ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضٰى بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ شِرْكَةٍ لَمْ تُقْسَمْ رَبْعَةٍ أَوْ حَائِطٍ، لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَبِيعَ حَتّٰى يُؤْذِنَ شَرِيكَهُ، فَإِنْ شَاءَ أَخَذَ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ، فَإِنْ بَاعَهُ، وَلَمْ يُؤْذِنْهُ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ» [1]

''بلاشبہ نبی مکرم ﷺ نے ہر مشترک جائیداد پر، جو تقسیم نہ ہوئی ہو شفعے کا فیصلہ فرمایا، وہ گھر ہو یا باغ، اس کے لیے (جو اس کا شریکِ ملکیت ہے) اسے بیچنا جائز نہیں، یہاں تک کہ وہ اپنے شریک کو بتائے، اگر وہ (شریک) چاہے تو لے لے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے، اگر اس نے (اسے) فروخت کر دیا اور اس (شریک) کو اطلاع نہ دی تو یہی اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔''

امام بخاری رحمہ اللہ نے عمرو بن شرید سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے کہا:

''وَقَفْتُ عَلَى سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ فَجَاءَ الْمِسْوَرُ بْنُ مَخْرَمَةَ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلٰى إِحْدٰى مَنْكِبَيَّ إِذْ جَاءَ أَبُو رَافِعٍ مَوْلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا سَعْدُ ابْتَعْ مِنِّي بَيْتَيَّ فِي دَارِكَ، فَقَالَ سَعْدٌ: وَاللّٰهِ مَا أَبْتَاعُهُمَا، فَقَالَ الْمِسْوَرُ، وَاللّٰهِ لَتَبْتَاعَنَّهُمَا، فَقَالَ سَعْدٌ: وَاللّٰهِ! مَا أَزِيدُكَ عَلَى أَرْبَعَةِ آلَافٍ مُنَجَّمَةً أَوْ مُقَطَّعَةً، قَالَ أَبُو رَافِعٍ: لَقَدْ أُعْطِيتُ بِهَا خَمْسَ مِائَةِ دِينَارٍ، وَلَوْ لَا أَنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقَبِهِ» مَا أَعْطَيْتُكَهَا بِأَرْبَعَةِ آلَافٍ وَأَنَا أُعْطٰى بِهَا خَمْسَ مِائَةِ دِينَارٍ، فَأَعْطَاهَا إِيَّاهُ» [2]

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٠٨) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٦٤٦) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥١٣)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٣٩)

میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے پاس کھڑا تھا کہ مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ آئے اور انھوں نے اپنا ایک ہاتھ میرے کندھے پر رکھا، اتنے میں ابو رافع رضی اللہ عنہ جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام تھے، آئے اور کہا: اے سعد! تم میرے دونوں مکان جو تمھارے محلے میں واقع ہیں، مجھ سے خرید لو، سعد رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ کی قسم! میں تو نہیں خریدتا۔ مسور رضی اللہ عنہ نے کہا: اللہ کی قسم! تمھیں یہ مکان خریدنا ہوگا، تب سعد رضی اللہ عنہ نے کہا: میں تمھیں چار ہزار (درہم) سے زیادہ نہیں دوں گا اور وہ بھی بالاقساط ادا کروں گا۔ ابو رافع رضی اللہ عنہ نے کہا: مجھے تو ان گھروں کے پانچ سو دینار ملتے ہیں، اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے نہ سنا ہوتا: ''پڑوسی اپنے قرب کی وجہ سے زیادہ حق دار ہے۔'' تو میں تمھیں چار ہزار درہم میں ہرگز نہ دیتا، خصوصاً جب کہ مجھے پانچ سو دینار مل رہے ہیں۔ بالآخر انھوں نے وہ دونوں مکان سعد رضی اللہ عنہ ہی کو دے دیے۔''

اگر وہ یہ کہیں کہ تمھارے پاس اشتراک واتحادِ طرق کو دو مستقل سبب بنانے کی کیا دلیل ہے؟ تو میں کہوں گا کہ انھوں نے اس معاملے میں اصل نہر یا پانی کی گزرگاہوں میں اور نفسِ طریق میں اشتراک کو شرط قرار دیا ہے تو ان دونوں کی سببیت اس چیز کی شرکت کی سببیت کی طرف لوٹنے والی ہے جو چیز تقسیم نہیں ہوئی ہے۔

چنانچہ یہ بات تو معلوم ہو چکی کہ کسی ایسی چیز میں اشتراک جو کسی چیز کا جز ہو وہ اس چیز میں اشتراک ہے، کیوں کہ زمین کے ساتھ ملی ہوئی مشترک نہر کی گزرگاہ اسی زمین کا ایک جز اور حصہ ہے، اسی طرح زمین کا راستہ یا اس کے ساتھ متصل ومشترک گھر، وہ بھی اس چیز کا جز ہوگا، اس کی تقریر و بیان پہلے گزر چکا ہے۔

چنانچہ اس بنا پر شفعے کے اسباب کو شمار کرنے کی ضرورت و حاجت نہیں ہے کہ وہ یہ اور یہ ہیں، بلکہ شفعے کا ایک ہی سبب ہے اور وہ ہے کسی ایسی چیز میں اشتراک جو اپنے تمام اجزا کے ساتھ تقسیم نہ ہوئی ہو کہ اس میں حدود واقع ہو جائیں اور راستے الگ ہو جائیں۔ چنانچہ امام شوکانی رحمہ اللہ نے یوں ہی بیان کیا ہے۔ وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.[2]



[1] الفتح الرباني من فتاوىٰ الإمام الشوكاني (٧/٣٦٩٥_٣٧١١)

64

قبروں کو اونچا کرنے کا حکم

سوال قبروں کو اونچا کرنے کا حکم کیا ہے؟

جواب مقصودِ بیان شروع کرنے سے پہلے ایک تمہید قابلِ دید اور ایک مقدمہ قابلِ شنید ہے۔

آگاہ رہنا چاہیے کہ جب بھی مسلمانوں کے درمیان بدعت یا غیر بدعت، مکروہ یا غیر مکروہ اور حرام یا غیر حرام میں اختلاف واقع ہوا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور سے لے کر دورِ حاضر تک، جو بعثتِ محمدیہ۔علی صاحبها الصلاة والتسليم والتحية۔ سے تیرہویں صدی تک ہے، اہلِ اسلام کے سلف و خلف نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے درمیان امورِ دین میں سے جس کسی امر میں بھی اختلاف ہو جائے تو اس وقت ان پر واجب یہ ہے کہ وہ اس کو کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ کی طرف لوٹائیں، جیسا کہ کتاب اللہ اس پر یوں ناطق ہے:

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ﴾ [النساء: ٥٩]

"پھر اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ، اگر تم اللہ اور یومِ آخر پر ایمان رکھتے ہو۔"

اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف لوٹانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کتاب کی طرف لوٹایا جائے اور رسول اللہ ﷺ کی طرف لوٹانے سے مراد آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی سنت و حدیث کی طرف لوٹانا ہے، چنانچہ اس مدعا میں تمام مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

چنانچہ جب مجتہدینِ دین میں سے کوئی مجتہد یہ کہتا ہے کہ یہ حلال ہے اور دوسرا مجتہد یہ کہتا ہے کہ یہ حرام ہے تو ان میں سے ایک دوسرے سے زیادہ حق دار نہیں ہے، اگرچہ وہ علم میں اس سے زیادہ ہو یا عمر میں اس سے بڑا ہو یا زمانے میں اس سے مقدم ہو، کیوں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اللہ کے بندوں کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور کتاب اللہ اور سنتِ رسول میں جو کچھ بیان ہوا ہے، وہ اس کا پابند ہے، اس سے بھی وہی کچھ مطلوب ہے جو اللہ نے اس کے علاوہ اپنے بندوں سے طلب کیا ہے، اس کا بہت زیادہ علم، اس کا اجتہاد کے درجے کو پہنچا ہوا ہونا اس سے ان

شرائع میں سے کسی چیز کو ساقط نہیں کرتا ہے جن شرائع کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے مشروع قرار دیا ہے اور نہ ہی اس کو مکلّف بندوں کی صف سے خارج کرتا ہے، بلکہ عالمِ دین کا جتنا علم زیادہ ہوگا، اس کی تکلیف و پابندی اپنے غیر سے اتنی ہی زیادہ ہوگی۔

اگر اس کے سوا کوئی اور پابندی نہ ہوتی کہ حق تعالیٰ نے اس پر لوگوں کے لیے (حق) بیان کرنا واجب کیا ہے اور اس کو اعلانِ حق کرنے کا پابند ٹھہرایا ہے اور اس چیز کی وضاحت کرنا لازم قرار دیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے مشروع کی ہے تو یہی کافی ہوتی، فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهٗ ﴾ [آل عمران: ۱۸۷]

''اور جب اللہ نے ان لوگوں سے پختہ عہد لیا جنھیں کتاب دی گئی کہ تم ہر صورت اسے لوگوں کے لیے صاف صاف بیان کرو گے اور اسے نہیں چھپاؤ گے۔''

نیز اس کا ارشاد ہے:

﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى مِنْۢ بَعْدِ مَا بَيَّنّٰهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتٰبِ اُولٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ ﴾ [البقرة: ۱۵۹]

''بے شک جو لوگ اس کو چھپاتے ہیں جو ہم نے واضح دلیلوں اور ہدایت میں سے اتارا ہے، اس کے بعد کہ ہم نے اسے لوگوں کے لیے کتاب میں کھول کر بیان کر دیا ہے، ایسے لوگ ہیں کہ ان پر اللہ لعنت کرتا ہے اور سب لعنت کرنے والے ان پر لعنت کرتے ہیں۔''

ہر وہ شخص جس کو اللہ تعالیٰ نے علم کا کچھ حصہ عطا کیا ہے تو اس کا لوگوں کے لیے بیان کرنے کا مکلّف ہونا ہی اس کے مکلّف ہونے کے لیے کافی ہے کہ اہلِ علم تکلیف کے دائرے سے خارج نہیں ہو سکتے، بلکہ وہ اپنے علم کے سبب تکلیف میں زیادہ ہیں۔ جب وہ کسی گناہ کے مرتکب ہوں تو ان کا گناہ جاہل کے گناہ سے زیادہ سخت ہوگا اور ان کی سزا سخت ہوگی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے بارے میں بیان کیا ہے، جس نے جہالت کے ساتھ برا کام کیا اور اس کے بارے میں بیان کیا ہے، جس نے جانتے بوجھتے ہوئے گناہ کیا اور جس طرح بہت سی آیات میں علمائے یہود کے بارے میں بیان کیا ہے، جب انھوں نے اس چیز کی مخالفت پر اقدام کیا، جس کو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے مشروع قرار دیا ہے، باوجود اس کے کہ وہ سکھایا کرتے ہیں اور اس کو پڑھایا کرتے ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید کی متعدد جگہوں میں ان پر اس کا عیب لگایا ہے اور ان کی سخت سرزنش کی ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے:

((إِنَّ أَوَّلَ مَنْ تُسَعَّرُ بِهِ جَهَنَّمُ الْعَالِمُ الَّذِي يَأْمُرُ النَّاسَ وَلَا يَأْتَمِرُ، وَيَنْهَاهُمْ وَلَا يَنْتَهِي))

''بلاشبہہ سب سے پہلے جس شخص کے ساتھ جہنم کو بھڑکایا جائے گا، وہ وہ عالم ہوگا جو لوگوں کو حکم دیتا تھا

اور خود عمل نہیں کرتا تھا اور ان کو منع کرتا تھا اور خود باز نہیں آتا تھا۔''

قصہ مختصر! یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ بلاشبہہ علم، اس کی کثرت اور حاملِ علم کا علم و عرفان کے اعلیٰ درجات کو پہنچ جانا اس سے تکالیفِ شرعیہ میں سے کسی چیز کو ساقط نہیں کرتا ہے، بلکہ اس پر ان تکالیف کو اور زیادہ سخت کرتا ہے۔ وہ ایسے امور کا مخاطب ہوتا ہے، جن امور کا جاہل مخاطب نہیں ہوتا۔ اس کو ایسی تکالیفِ شرعیہ کا مکلّف ٹھہرایا جاتا ہے، جن تکالیف کا جاہل کو پابند نہیں بنایا جاتا۔ نیز اس کا گناہ زیادہ سخت اور اس کی سزا زیادہ بڑی ہوتی ہے۔ لہٰذا جس کو علم شریعت کی ادنیٰ سے بھی تمیز ہے، وہ اس حقیقت کا انکار نہیں کرتا ہے۔

اگر اس موضوع پر وارد ہونے والی آیات و احادیث جمع کی جائیں تو یہ ایک مستقل تالیف اور اچھی خاصی تصنیف بن جائے، لیکن اس بحث میں ہماری یہ غرض نہیں ہے، بلکہ اس کی انتہائی غرض اس مدعا کا بیان ہے کہ تکالیفِ شرعیہ اور کتاب و سنت میں جو کچھ ہے اس کا اتباع کرنے میں عالم جاہل ہی کی طرح ہے، اس کے ساتھ ساتھ کہ ہم نے آپ کے سامنے وہ فرق واضح کر دیا ہے جو بہت سی تکالیفِ شرعیہ میں عالم اور جاہل کے رتبے کے درمیان پایا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض تکالیف کے ساتھ عالم کو خاص کیا گیا ہے جو تکالیف جاہل پر واجب نہیں ہوتیں، جیسے حق کا اظہار اور اس کا بیان۔

یہاں سے یہ ثابت ہو گیا کہ علمائے مختلفین اور ان کے تابعین و متبعین میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے جو یہ کہے کہ حق وہ ہے جو فلاں نے کہا ہے، نہ کہ فلاں نے، یا فلاں، فلاں سے زیادہ حق پر ہے، بلکہ اگر اس میں فہم، علم اور تمیز ہے تو اس پر واجب یہ ہے کہ انھوں نے جس چیز میں اختلاف کیا ہے، اس کو کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ کی طرف لوٹائے۔ لہٰذا جس کے پاس کتاب و سنت کی دلیل ہے، وہ حق پر ہے اور وہی حق کے زیادہ لائق ہے۔ ہر وہ شخص کہ کتاب و سنت کی دلیل اس کے خلاف ہو، نہ کہ اس کے حق میں، تو وہی شخص خطا کار ہے۔ اگر اس نے اس میں اجتہاد کا حق ادا کیا ہے تو وہ اس میں گناہ گار نہیں ہے، بلکہ وہ معذور ہے۔ نہیں نہیں، بلکہ اس کو ایک اجر دیا جائے گا، جیسا کہ صحیح حدیث میں آیا ہے:

«إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِنِ اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[1]

''جب (مجتہد) اجتہاد کرے، پھر وہ اجتہاد صحیح ہو تو اس کو دوگنا ثواب ملتا ہے اور اگر وہ اجتہاد کرتے ہوئے خطا کا مرتکب ہو تو اس کو ایک اجر ملتا ہے۔''

چنانچہ وہ خطا جس کے مرتکب کو اس پر اجر و ثواب ملے، اس کے بارے میں کیا کہا جا سکتا ہے، لیکن یہ صرف

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٩١٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٦)

اس شخص کی خطا کے بارے میں ہے جو بذاتِ خود مجتہد ہو، لہٰذا اس کے علاوہ کسی کو یہ جائز نہیں ہے کہ اس خطا اور غلطی میں وہ اس مجتہد کا اتباع کرے۔ نیز وہ مجتہد کے عذر کی طرح معذور نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کو مجتہد کی طرح اجر و ثواب ملے گا، بلکہ اس کے سوا مکلفین پر یہ واجب ہے کہ وہ خطا میں اس مجتہد کی اقتدا ترک کر دیں اور اس حق کی طرف پلٹ آئیں، جس پر کتاب وسنت کی کوئی دلیل و حجت دلالت کرتی ہے۔

جب اہلِ علم کے مختلف فیہ معاملے کو کتاب وسنت کی طرف لوٹایا جائے گا تو وہ شخص جس کے پاس کتاب وسنت کی دلیل ہوگی تو وہی شخص حق کو پہنچنے والا اور اس کی موافقت کرنے والا شمار ہوگا، اگرچہ وہ ایک ہی شخص ہو۔ ہر وہ شخص جس کے پاس کتاب وسنت کی کوئی دلیل نہ ہو تو وہ حق کو پہنچنے والا نہیں ہے، بلکہ وہ حق سے چوک جانے والا ہے، چاہے وہ تعداد میں بہت زیادہ ہی ہوں، کیوں کہ کسی عالم، متعلم اور صاحبِ فہم، اگرچہ وہ تقصیر کرنے والا ہو، کے لیے یہ لائق نہیں ہے کہ وہ یہ کہے: حق تو ان علما کے ہاتھ میں ہے، جن کی وہ اقتدا کرتا ہے، اگرچہ کتاب وسنت کی دلیل اس کے غیر کے ہاتھ میں ہو، کیوں کہ ایسا کرنا بہت بڑی جہالت، سخت تعصب اور یکسر دائرۂ انصاف سے باہر نکل جانا ہے، اس لیے کہ حق لوگوں کے ساتھ نہیں پہچانا جاتا، بلکہ لوگوں کی حق کے ساتھ پہچان ہوتی ہے۔

علمائے مجتہدین اور ائمۂ محققین میں سے کوئی بھی معصوم نہیں ہے اور جو معصوم نہیں ہے، اس پر غلطی اور درستی دونوں کا امکان ہے، چنانچہ کبھی تو وہ درستی کو پہنچتا ہے اور کبھی غلطی کر جاتا ہے۔ لہٰذا کتاب وسنت کی دلیل کی طرف رجوع ہی اس کی غلطی کو اس کی درستی سے ممتاز اور واضح کرتا ہے۔ اگر وہ کتاب وسنت کی موافقت کرے تو وہ درست ہے اور اگر وہ ان دونوں کی مخالفت کرنے والا ہو تو وہ خطا کار ہے۔ چنانچہ اول و آخر، سابق و لاحق اور بڑے اور چھوٹے تمام مسلمانوں میں اس موقف کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جس شخص کو علم و عرفان کا معمولی سا حصہ بھی ملا ہے وہ اس سے بخوبی آگاہ ہے۔ اور ہر وہ شخص جو اس کو نہیں سمجھتا اور اس کا اعتراف نہیں کرتا، اسے چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو متہم کرے اور یہ جان لے کہ اس نے اپنے خلاف ایک ایسی چیز کے بارے میں خوض کرنے کا ارتکاب کیا ہے جو اس کی شان نہیں ہے اور ایسی چیز میں اس نے دخول کیا ہے، جس کی اس کو قدرت نہیں ہے اور اس میں اس کا فہم نفوذ نہیں کرتا ہے۔ اس پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے قلم اور زبان کو روک لے اور طلبِ علم میں مشغول ہو جائے۔ وہ اپنے آپ کو ان علومِ اجتہاد کی معرفت کے لیے فارغ کرے، جن کے ذریعے وہ کتاب وسنت کی معرفت حاصل کرے، ان کے معانی کو سمجھے، ان کے دلائل میں تمیز کرے، سنت و حدیث اور اس کے علوم کی بحث و تحقیق میں کوشش و محنت کرے، تاکہ اس کے سامنے صحیح و سقیم اور مقبول و مردود احادیث ممتاز ہو جائیں۔ اس امت کے سلف و خلف ائمۂ کبار کے کلام پر نظر و فکر کرے، حتی کہ وہ ان کے کلام کے ذریعے اپنے مطلوب کی طرف راہنمائی پائے۔ اگر اس

نے ایسا کر لیا اور ہم نے جو کچھ اس کو مشورہ دیا ہے، اس میں مشغول و مصروف ہونے کو مقدم جانا تو وہ ان علوم کو پڑھنے سے پہلے کی ہوئی اپنی کوتاہی پر بہت زیادہ نادم و پشیمان ہوگا۔ وہ یہ آرزو کرے گا کہ کاش وہ لایعنی گفتگو سے پرہیز کرتا اور جس کو وہ نہیں جانتا، اس میں خوض کرنے سے خاموشی اختیار کرتا۔ کس قدر اچھا ہے وہ ادب جو رسول اللہ ﷺ نے ہم کو سکھایا ہے اور وہ صحیح سند کے ساتھ آپ ﷺ سے ثابت ہے:

«رَحِمَ اللّٰهُ امْرَءًا قَالَ خَيْرًا أَوْ صَمَتَ»[1]

''اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم کرے، جس نے بھلی بات کی یا خاموشی اختیار کی۔''

یہ فرمانِ نبوی اس شخص کے حق میں ہے جس نے علم کے بارے میں کلام کیا، اس سے پہلے کہ اللہ تعالیٰ اس پر ضروری علم کو وا کرے، اس نے اپنے آپ کو علما کے لیے تعصب کے ساتھ مشغول و مصروف کیا، وہ ایسی چیز کو درست اور غلط کہنے کے درپے ہوا، جس کو وہ جانتا نہیں تھا اور وہ اس کو اس طرح نہیں سمجھتا تھا، جس طرح اس کو سمجھنے کا حق ہے تو اس شخص نے نہ بھلی بات کہی اور نہ خاموشی اختیار کی۔ اس نے اس ادب کو اختیار نہ کیا، جس کی طرف رسول اللہ ﷺ نے راہنمائی فرمائی تھی۔

گذشتہ سطور میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے، اس سے جب آپ کے سامنے کتابِ عزیز کی نص اور تمام مسلمانوں کے اجماع سے یہ ثابت ہوگیا کہ (ہر مسئلے کو) کتاب اللہ اور اس کے رسول کی سنت و حدیث کی طرف لوٹانا واجب ہے تو آپ یہ بھی جان چکے ہوں گے کہ لوگوں میں سے جو شخص یہ گمان کرتا ہے کہ مسائل میں سے کسی مسئلے میں اختلاف کے وقت علما میں سے درستی کو پہنچنے والے اور غلطی کرنے والے کو اس طریق کے علاوہ کسی دوسرے طریق سے پہچانا جا سکتا ہے تو وہ کتاب اللہ کی نص کے مخالف ہے اور تمام مسلمانوں کے اجماع کے مخالف ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کی راہنمائی کرے! دیکھو تو اس نے اس باطل گمان کے ذریعے اپنے خلاف کس جرم کا ارتکاب کیا اور اس فاحش غلطی کے ساتھ کس مصیبت میں جا پڑا، کوتاہی اس پر کون سی آزمایش کھینچ لائی اور اس چیز میں کلام کرنا جو اس کے لائق نہیں تھا، کس شخص مشقت میں اسے لے آیا۔

اس جگہ ہم آپ کے سامنے اہلِ علم کے درمیان ہمارے ذکر کردہ اختلاف اور کتاب اللہ و سنتِ رسول اللہ ﷺ کی طرف لوٹانے کی کیفیت کی مثال واضح کریں گے، تاکہ درستی کو پہنچنے والا خطا کار سے ممتاز ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ کس کے ہاتھ میں حق ہے اور کس کے پاس حق نہیں ہے، حتیٰ کہ آپ حق کو اس طرح پہچان لیں جس طرح اس کو پہچاننے کا حق ہے اور وہ پوری طرح کھل کر آپ کے سامنے آ جائے، کیوں کہ جب کسی چیز کی مثالیں بیان کی جاتی

[1] مسند الفردوس للديلمي (٢/٢٥٩) اس کے الفاظ یہ ہیں: «رحم الله امرئق تكلم فغنم أو سكت فسلم»

ہیں اور اس کو مختلف صورتوں میں پیش کیا جاتا ہے تو وہ اس قدر کھل کر واضح ہو جاتی ہے کہ ہر صحیح فہم اور عقلِ رجیح رکھنے والے پر وہ مخفی نہیں رہتی، چہ جائیکہ وہ اس شخص پر مخفی رہے جو علم وعرفان کا حظِ وافر رکھتا ہے۔

یہ مسئلہ جس کی ہم یہاں پر مثال بیان کر رہے ہیں اور اس سے اپنی بیان کردہ عبارت کی وضاحت بنا رہے ہیں، یہ وہ مسئلہ ہے جس پر ہمارے عصر ومصر کے لوگوں نے مختلف لہجوں میں کلام کیا ہے اور وہ مسئلہ قبروں کو بلند کرنا اور اس پر عمارتیں تعمیر کرنا ہے، جیسا کہ لوگ ان قبروں پر مساجد اور قبے تعمیر کرتے ہیں۔

چنانچہ ہم کہتے ہیں: آگاہ رہو کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور سے لے کر ہمارے آج کے دور تک سابق ولاحق اور اول وآخر سب ہی لوگوں نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ قبروں کو بلند کرنا اور ان پر عمارتیں کھڑی کرنا ان بدعات میں سے ایک بدعت ہے جن بدعات سے ممانعت وارد ہوئی ہے اور اس بدعت کے مرتکب کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے سخت وعید آئی ہے۔ كما سيأتي بيانه.

تمام مسلمانوں میں سے کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی ہے، لیکن مقلدین، مجتہدین اور مشائخ کی جماعت کے بعض اہلِ علم نے ایسا کلام کیا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ فضلا، ملوک اور امرا کی قبروں پر قبے اور مزار بنانے میں اس بنا پر کوئی حرج نہیں ہے کہ مسلمان ان کو بناتے ہیں اور اس کا انکار نہیں کرتے۔ ان کے سوا سنت کی معرفت رکھنے والوں میں سے کسی نے ایسا نہیں کہا ہے۔

یہاں سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ اختلاف اس قائل اور اس کے اتباع کے درمیان اور صحابہ وتابعین اور اہلِ مذاہبِ اربعہ وغیرہا اور تمام اولین وآخرین مجتہدین کے تمام علما کے درمیان واقع ہوا ہے۔ چنانچہ جب وہ اس قول اور اس کے علاوہ دیگر اہلِ علم کے قول کے درمیان حق کی معرفت حاصل کرنا چاہیں تو اس صورتِ حال میں واجب یہ ہے کہ وہ اس اختلاف کو کتاب وسنت کی طرف لوٹائیں، جیسا کہ مقدمے میں گزر چکا۔

اس مسئلے میں اختلاف کو کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کا طریقہ، تاکہ پورا فائدہ حاصل ہو، حق غیر حق سے واضح ہو جائے اور درستی کو پہنچنے والا خطا کار سے ممتاز ہو جائے، یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے محکم تنزیل قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے:

﴿ وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ﴾ [الحشر: ۷]

''اور رسول تمھیں جو کچھ دے تو وہ لے لو اور جس سے تمھیں روک دے تو رک جاؤ۔''

اس آیتِ کریمہ میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس بات کا حکم دیا ہے اس کو ماننا اور اس پر عمل کرنا بندوں پر واجب ہے۔ اور اس چیز سے رک جانا اور اس کو ترک کرنا واجب ہے، جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ نیز فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ ﴾ [آل عمران: ۳۱]

''کہہ دے اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا۔''

اس آیتِ کریمہ میں بندوں میں سے ہر بندے پر اللہ تعالیٰ کی واجب محبت کو رسول اللہ ﷺ کے اتباع کے ساتھ معلق کیا گیا ہے۔ معتبر طریقے سے بندے کے اپنے رب تعالیٰ کے لیے محبت کو پہچاننے کا یہی معیار ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

﴿ مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ﴾ [النساء: ۸۰]

''جو رسول کی فرماں برداری کرے تو بے شک اس نے اللہ کی فرماں برداری کی۔''

اس آیتِ کریمہ میں یہ دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت بعینہٖ اللہ کی اطاعت ہے۔ نیز ارشادِ الٰہی ہے:

﴿ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ ۚ وَحَسُنَ اُولٰٓئِكَ رَفِيْقًا ﴾ [النساء: ۶۹]

''اور جو اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری کرے تو یہ ان لوگوں کے ساتھ ہوں گے جن پر اللہ نے انعام کیا، نبیوں اور صدیقوں اور شہدا اور صالحین میں سے اور یہ لوگ اچھے ساتھی ہیں۔''

اس آیتِ کریمہ میں مذکور سعادت کو اس شخص کے حق میں واجب کیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا مطیع و فرماں بردار ہے۔ وہ سعادت درجے میں بلند ترین بندوں اور قدر و منزلت میں اعلیٰ ترین گروہِ حق شکوہ کی معیت اور ساتھ کا میسر آنا ہے۔ چنانچہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ۚ وَذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ۞ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ ﴾ [النساء: ۱۳، ۱۴]

''اور جو اللہ اور اس کے رسول کا حکم مانے وہ اسے جنتوں میں داخل کرے گا، جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں، ان میں ہمیشہ رہنے والے اور یہی بہت بڑی کامیابی ہے۔ اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے اور اس کی حدوں سے تجاوز کرے وہ اسے آگ میں داخل کرے گا، ہمیشہ اس میں رہنے والا ہے اور اس کے لیے رسوا کن عذاب ہے۔''

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مزید فرمایا:

﴿ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَخْشَ اللّٰهَ وَيَتَّقْهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَآئِزُوْنَ ﴾ [النور: ۵۲]

''اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے اور اللہ سے ڈرے اور اس سے بچے تو یہی لوگ کامیاب ہیں۔''

نیز فرمایا:

﴿ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ ﴾ [النساء: ٥٩] ''اللہ کا حکم مانو اور رسول کا حکم مانو۔''

اپنے رسول ﷺ پر یہ آیت نازل فرمائی کہ وہ کہے:

﴿ فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوْنِ ﴾ [آل عمران: ٥٠] ''سو اللہ سے ڈرو اور میرا کہنا مانو۔''

قصہ مختصر! اس معنی و مفہوم پر دلالت کرنے والی آیات تیس سے زیادہ ہیں۔

اب تک ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس سے یہ سمجھ میں آیا کہ اللہ جل و علا نے اپنے رسولِ مقبول ﷺ کو جس کام کا حکم دیا اور جس کام سے منع کیا تو اس کو پکڑنا اور اس کا اتباع کرنا اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ واجب ہے اور اس باب میں اس کے رسول کی اطاعت کرنا بعینہٖ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنا ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے صادر ہونے والا امر بعینہٖ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر ہے۔

اب ہم متعدد احادیث میں قبروں کو بلند کرنے اور ان پر عمارت بنانے کی ممانعت پر اور ان کو برابر کرنے اور ان میں سے جو بلند ہیں، ان کو گرا دینے کے حکم پر مشتمل متعدد احادیث وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے۔ مگر ہم ایسی اشیا کے ذکر سے ابتدا کریں گے جو اس مدعا کے لیے تمہید اور پیش لفظ کے حکم میں ہیں۔ پھر اس کے بعد مطلوب کے ذکر کے ساتھ ہم انتہائی کلام کریں گے، تاکہ اس بحث پر مطلع ہونے والا یہ جان لے کہ جب قبوں اور مزاروں کے بارے میں اس قائل کے قول اور اس کے علاوہ کے قول کو اس چیز کی طرف لوٹایا جائے گا، جس کی طرف لوٹانے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اور وہ چیز اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی کتاب اور اس کے رسول ﷺ کی سنت ہے تو اس لوٹانے میں شفا، کفایت، قناعت اور بعض کے ذکر سے مستغنی ہو گی تو تمام کا تو ذکر ہی کہاں؟!

اس صورتِ حال میں ہر فہم و سمجھ رکھنے والے کے سامنے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ قبروں کو بلند کرنے میں اس امت کے لیے بہت بڑا فتنہ ہے، اس میں شیطان کی وہ خفیہ چال ہے جس کے ذریعے وہ اس امت کے لوگوں کو اپنے دامِ فریب میں لاتا ہے، اسی طرح سابقہ امتوں کو وہ اپنے جال میں پھانستا رہا۔ اللہ تعالیٰ نے شیطان کی اس چال کو اور اس کے مکر و فریب کو کتابِ عزیز میں بیان کیا ہے۔ شیطان کے اس دھوکے کی ابتدا قومِ نوح سے ہوئی۔

چنانچہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس کے بارے میں خبر دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿ قَالَ نُوْحٌ رَّبِّ اِنَّهُمْ عَصَوْنِيْ وَ اتَّبَعُوْا مَنْ لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهٗ وَ وَلَدُهٗۤ اِلَّا خَسَارًا ۝ وَ مَكَرُوْا مَكْرًا كُبَّارًا ۝ وَ قَالُوْا لَا تَذَرُنَّ اٰلِهَتَكُمْ وَ لَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَّ لَا سُوَاعًا ۙ۬ وَّ لَا يَغُوْثَ وَ يَعُوْقَ وَ نَسْرًا ۝ وَ قَدْ اَضَلُّوْا كَثِيْرًا ۚ۬ وَ لَا تَزِدِ الظّٰلِمِيْنَ اِلَّا ضَلٰلًا ﴾ [نوح: ٢١۔٢٤]

''نوح نے کہا اے میرے رب! بے شک انھوں نے میری بات نہیں مانی اور اس کے پیچھے چل پڑے

جس کے مال اور اولاد نے خسارے کے سوا اس کو کسی چیز میں زیادہ نہیں کیا۔ اور انھوں نے خفیہ تدبیر کی، بہت بڑی خفیہ تدبیر۔ اور انھوں نے کہا تم ہرگز اپنے معبودوں کو نہ چھوڑنا اور نہ کبھی وڈ کو چھوڑنا اور نہ سواع کو اور نہ یغوث اور یعوق اور نسر کو۔ اور بلاشبہ انھوں نے بہت سے لوگوں کو گمراہ کر دیا اور تو ان ظالموں کو گمراہی کے سوا کسی چیز میں نہ بڑھا۔''

سلف صالحین کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ ود اور سواع وغیرہما اولادِ آدم سے نیک لوگ تھے۔ ان کے کچھ متبعین تھے جو ان کی اقتدا کرتے تھے۔ جب وہ فوت ہو گئے تو ان کے متبعین یاروں نے کہا کہ اگر ہم ان کی تصویریں بنا لیں اور جب ہم کو ان کی یاد آئے تو ان کی تصویریں دیکھ کر عبادت کی طرف ہمارا رجحان بڑھے گا۔ چنانچہ انھوں نے ان کی تصویریں بنا لیں۔ جب وہ تصویریں بنانے والے بھی مر گئے اور اگلی نسل کے لوگ آئے تو ابلیس آہستہ آہستہ ان پر اثر انداز ہوا اور ان کو کہا: کہ وہ (تمھارے آبا و اجداد) ان (تصاویر والے لوگوں) کی عبادت کیا کرتے تھے تو ان کے بعد میں آنے والوں نے ان کی پوجا و پرستش کی۔ اس کے بعد عرب لوگ ان کی عبادت کرنے لگے۔ صحیح بخاری میں اس مفہوم کی ایک حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ سلف کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ یہ (ود، سواع وغیرہما) قومِ نوح کے نیک لوگ تھے۔ جب یہ لوگ فوت ہو گئے تو لوگوں نے ان کی قبروں پر اعتکاف کیا۔ اس کے بعد انھوں نے ان کی تصویریں بنا لیں۔ پھر لمبا عرصہ گزرنے پر انھوں نے ان کی عبادت کی۔ چنانچہ بخاری و مسلم وغیرہما میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی درج ذیل حدیث اس کی تائید کرتی ہے:

«أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ ذَكَرَتْ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ كَنِيسَةً رَأَتْهَا بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ يُقَالُ لَهَا مَارِيَةُ، فَذَكَرَتْ لَهُ مَا رَأَتْ فِيهَا مِنَ الصُّوَرِ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ: أُولَئِكَ قَوْمٌ إِذَا مَاتَ فِيهِمُ الْعَبْدُ الصَّالِحُ أَوِ الرَّجُلُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا وَصَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّوَرَ، أُولَئِكَ شِرَارُ الْخَلْقِ عِنْدَ اللّٰهِ» [1]

''ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس گرجے کا ذکر کیا جو انھوں نے حبشہ میں دیکھا تھا، نیز انھوں نے آپ ﷺ کے سامنے ان تصویروں کا بھی ذکر کیا جو انھوں نے اس گرجے میں دیکھی تھیں، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''یہ ایسے لوگ ہیں کہ جب ان میں کوئی نیک بندہ یا نیک شخص فوت ہو جاتا تو وہ اس کی قبر پر ایک مسجد بنا دیتے اور اس میں یہ تصویریں بنا دیتے، یہ لوگ اللہ عز و جل کے نزدیک بدترین مخلوق ہیں۔''

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٢٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٢٨)

ابن جریر رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ اَفَرَءَيْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰى ﴾ [النجم: ١٩] ''پھر کیا تم نے لات اور عزیٰ کو دیکھا۔''

کے تحت یہ بیان کیا ہے کہ لات ان (حاجیوں) کو ستو پلاتا تھا، جب وہ فوت ہوا تو لوگوں نے اس کی قبر پر اعتکاف کیا۔[1]

صحیح مسلم میں جندب بن عبداللہ بجلی سے مروی ہے، کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنی وفات سے پہلے یہ فرماتے ہوئے سنا:

((أَلَا وَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوْا يَتَّخِذُوْنَ قُبُوْرَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ، أَلَا فَلَا تَتَّخِذُوا الْقُبُوْرَ مَسَاجِدَ فَإِنِّيْ أَنْهَاكُمْ عَنْ ذٰلِكَ))[2]

''خبردار! تم سے پہلے لوگ اپنے انبیا اور نیک لوگوں کی قبروں کو سجدہ گاہیں بنا لیا کرتے تھے، خبردار! قبروں کو سجدہ گاہیں نہ بنانا، میں تم کو اس سے روکتا ہوں۔''

بخاری و مسلم میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، کہتی ہیں:

''لما نزل برسول الله ﷺ طفق يطرح خميصة على وجهه، فإذا اغتم كشفها، فقال وهو كذلك: ((لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْيَهُوْدِ وَالنَّصَارىٰ اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ)) يحذر ما صنعوا''[3]

''جب رسول اللہ ﷺ پر مرض الوفات میں نزع کی حالت طاری ہوئی تو آپ ﷺ نے اپنی چادر کو بار بار چہرۂ اقدس پر ڈالنا شروع کر دیا، جب جی گھبراتا تو اسے چہرے سے ہٹا لیتے تھے۔ آپ ﷺ اسی حالت میں تھے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''یہود و نصاریٰ پر اللہ کی لعنت ہو! انھوں نے اپنے انبیا کی قبروں کو مساجد بنا لیا۔'' اس طرح آپ ﷺ امت کو ان جیسا عمل کرنے سے ڈرا رہے تھے۔''

بخاری و مسلم ہی میں اس طرح کی ایک حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔[4]

ان دونوں ہی میں ایک حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((قَاتَلَ اللّٰهُ الْيَهُوْدَ وَالنَّصَارىٰ اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ))[5]

---

[1] تفسير الطبري (١١/٥١٩)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٣٢)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٢٦٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٣١)

[4] أيضاً.

[5] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٢٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٣٠)

''اللہ تعالیٰ یہود و نصاریٰ کو ہلاک کرے! انھوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنا لیا۔''

بخاری و مسلم ہی میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اس بیماری میں، جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ سکے (جاں بر نہ ہو سکے)، فرمایا:

((لَعَنَ اللّٰهُ الْيَهُوْدَ وَالنَّصَارىٰ اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ)) وَلَوْ لَا ذٰلِكَ لَأُبْرِزَ قَبْرُهُ غَيْرَ أَنَّهُ خُشِيَ أَنْ يُّتَّخَذَ مَسْجِداً''[1]

''اللہ تعالیٰ یہود و نصاریٰ پر لعنت کرے! انھوں نے اپنے انبیا کی قبروں کو مسجدیں بنا لیا۔'' (عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا:) اس لیے اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کو ظاہر رکھا جاتا، لیکن یہ ڈر تھا کہ اسے مسجد بنا لیا جائے گا۔ (اس لیے اللہ تعالیٰ کی مشیت سے وہ حجرۂ مبارکہ میں بنائی گئی)۔''

امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں جید اسناد کے ساتھ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو روایت کیا ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((مِنْ شِرَارِ النَّاسِ مَنْ تُدْرِكُهُمُ السَّاعَةُ وَهُمْ أَحْيَاءٌ وَالَّذِيْنَ يَتَّخِذُوْنَ الْقُبُوْرَ مَسَاجِدَ))[2]

''لوگوں میں سے بدترین وہ لوگ ہوں گے جن کی زندگی میں قیامت آئے گی اور وہ لوگ جو قبروں کو سجدہ گاہ بناتے ہیں۔''

امام احمد اور اہل السنن رحمہم اللہ نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ بلاشبہہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((لَعَنَ اللّٰهُ زَائِرَاتِ الْقُبُوْرِ وَالْمُتَّخِذِيْنَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ))[3]

''اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں پر لعنت فرمائی جو قبروں پر جاتی ہیں اور (ان پر بھی) جو لوگ انھیں سجدہ گاہ بناتے ہیں یا وہاں چراغ جلاتے ہیں۔''

صحیح مسلم وغیرہ میں ابو الہیاج اسدی سے مروی ہے، کہتے ہیں کہ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے مجھ سے فرمایا:

''ألا أبعثك على ما بعثني رسول الله ﷺ أن لا أدع تمثالا إلا طمسته ولا قبرا مشرفا إلا سويته''[4]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤١٧٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٢٩)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٦٥٦)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٢٣٦) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٢٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٠٤٣) مسند أحمد (٢٢٩/١) ''السرج'' کے ذکر کے بغیر یہ روایت حسن درجے کی ہے۔

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٦٩)

''کیا میں تمھیں اس (مہم) پر روانہ نہ کروں جس پر رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو روانہ کیا تھا؟ (وہ مہم یہ تھی) کہ میں کسی تصویر یا مجسمے کو نہ چھوڑوں مگر اسے مٹا دوں اور کسی بلند قبر کو نہ چھوڑوں مگر اسے زمین کے برابر کر دوں۔''

صحیح مسلم ہی میں ثمامہ بن شفی سے اس مضمون کی حدیث مروی ہے۔[1]

چنانچہ ان احادیث میں اس بات کی واضح راہنمائی ہے کہ ہر وہ قبر جو قدرِ مشروع سے زیادہ بلند ہو اس کو زمین کے برابر کر دینا واجب و لازم ہے۔ قبروں کو بلند کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی چھت کو بلند کرنا اور ان پر قبے یا مساجد بنانا اور یہ کام بلاشک وشبہہ ممنوع ہے۔ لہٰذا رسول اللہ ﷺ نے ایسی قبروں کو منہدم کرنے کے لیے علی رضی اللہ عنہ کو روانہ کیا، پھر علی رضی اللہ عنہ نے اپنے ایامِ خلافت میں ابو الہیاج الاسدی کو اس مہم پر روانہ کیا۔

امام احمد، مسلم، ابو داود، ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیتے ہوئے، نیز نسائی اور ابن حبان رحمہم اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ يُجَصَّصَ الْقَبْرُ وَأَنْ يُّبْنٰى عَلَيْهِ وَأَنْ يُّوْطَأَ))[2]

''رسول اللہ ﷺ منع فرماتے تھے کہ قبر کو چونا گچ کیا جائے، اس پر کوئی تعمیر کی جائے اور اس کو روندا جائے۔''

امام مسلم رحمہ اللہ کے علاوہ اس حدیث کی تخریج کرنے والوں نے ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے:

((وَأَنْ يُّكْتَبَ عَلَيْهِ))[3] ''(نیز اس بات سے منع کیا کہ) اس پر کچھ لکھا جائے۔''

امام حاکم رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ قبر پر کچھ لکھنے سے ممانعت کی روایت امام مسلم رحمہ اللہ کی شرط پر صحیح اور غریب ہے۔ اس حدیث میں قبروں پر تعمیر کرنے کی ممانعت کی صراحت ہے۔ چنانچہ یہ ممانعت اس شخص پر صادق آتی ہے جو قبر کے گھڑھے کی جوانب سے تعمیر کرتا ہے، جیسا کہ اکثر لوگ مُردوں پر ایک ذراع یا اس سے زیادہ قبریں بلند کرتے ہیں، نفسِ قبر کو مسجد بنانا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد بعض وہ چیز ہے جو اس قبر کے قریب اور متصل ہو۔ نیز یہ حدیث اس شخص پر صادق آتی ہے جس نے قبر کی جوانب کے قریب تعمیر کی، جیسے بڑے بڑے قبے، مسجدیں اور مزار اس طرح بنائے جائیں، جن کے درمیان میں یا ان کی ایک جانب میں قبر ہو، جیسے اس کے گرد باڑ، چار دیواری، احاطہ اور نشان دہی کی جائے، تو یہ قبر ہی پر تعمیر شمار ہوئی۔ جو شخص تھوڑی سی بھی سمجھ بوجھ رکھتا

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٦٨)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٧٠) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٢٢٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٥٢) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٠٢٧، ٢٠٢٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٥٦٢) ابن حبان (٤٣٤/٧)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٢٢٦) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٥٢)

ہے اس پر یہ معنی و مفہوم مخفی نہیں رہتا ہے، جیسے لوگ کہتے ہیں کہ سلطان نے فلاں شہر یا حصاری بستی یا فصیل یا شہرِ پناہ یا دیوار بنائی، یا جس طرح لوگ کہتے ہیں کہ فلاں شخص نے فلاں جگہ میں مسجد بنائی ہے، باوجود اس کے کہ عمارت کی چھت تو صرف شہر یا بستی یا مکان کی جوانب کے ساتھ ملی ہوتی ہے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ یہ جوانب جن پر عمارت کی بنیاد واقع ہوئی ہے، وسط کے قریب ہوں، جیسا کہ چھوٹے شہر، چھوٹی بستی اور چھوٹے اور تنگ مکان میں۔ یا وہ جوانب وسط سے دور ہوں، جیسا کہ بڑے شہر، بڑی بستی اور بڑے اور کھلے مکان میں۔ جو شخص یہ گمان کرتا ہے کہ لغتِ عرب میں اس اطلاق سے ممانعت پائی جاتی ہے تو درحقیقت وہ لغتِ عرب کو نہیں سمجھتا۔ نہ وہ عربی زبان ہی کو سمجھتا ہے اور نہ اس کے کلام کے استعمال ہی کو جانتا ہے۔

جب یہ مدعا ثابت ہو گیا تو آپ یہ بھی جان چکے ہوں گے کہ قبروں کو بلند کرنا ایک ایسا ممنوع معاملہ ہے، جس سے منع کیا گیا ہے، اسی طرح (ان پر) قبروں، مسجدوں اور مزاروں کا بنانا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے کبھی تو ایسا کرنے والے پر لعنت فرمائی ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا اور کبھی فرمایا:

«اِشْتَدَّ غَضَبُ اللّٰهِ عَلٰی قَوْمٍ اتَّخَذُوْا قُبُوْرَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ» [1]

چنانچہ یہ بددعا ہے کہ ان لوگوں پر ان کی اس نافرمانی کی وجہ سے، اللہ تعالیٰ کا شدید غیظ و غضب ہو اور یہ صحیح میں ثابت ہے۔ کبھی آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔ کبھی آپ ﷺ نے کسی شخص کو بھیج کر ان بلند قبروں کو برابر کروا دیا۔ کبھی آپ ﷺ نے اس کو یہود و نصاریٰ کا فعل قرار دیا۔ کبھی آپ ﷺ نے فرمایا: «لَا تَتَّخِذُوْا قَبْرِيْ وَثَناً» کبھی فرمایا: «لَا تَتَّخِذُوْا قَبْرِيْ عِيْداً» یعنی ایسا موسم جس میں تم اکٹھے ہوتے ہو، جس طرح بہت سے گور پرست ان فوت شدگان کے لیے، جن کے وہ معتقد ہوتے ہیں، اوقات مقرر کرتے ہیں، جن اوقات میں وہ ان کی قبروں کے پاس جمع ہوتے ہیں اور ان پر اعتکاف کرتے ہیں۔ جس طرح کہ لوگوں میں سے ہر کوئی ان ذلیل و رسوا لوگوں کے افعال کو جانتا پہچانتا ہے، جنھوں نے اس اللہ کی عبادت کو ترک کر دیا ہے، جس اللہ نے ان کو پیدا کیا، ان کو رزق دیا، پھر وہ ان کو فوت کرے گا اور پھر ان کو دوبارہ زندہ کرے گا اور اللہ کے بندوں میں سے اس بندے کی عبادت و پوجا کی، جو مٹی کی تہوں کے نیچے چلا گیا، جو اپنے لیے کسی نفعے کے حصول اور اپنی ضرر و تکلیف کو دور کرنے پر قادر نہیں ہے، جس طرح رسول اللہ ﷺ نے وہ ارشاد فرمایا، جس کا اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو کہنے کا حکم دیا اور وہ یہ ہے:

﴿قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِيْ نَفْعًا وَّلَا ضَرًّا﴾ [الأعراف: ۱۸۸]

''کہہ دے میں اپنی جان کے لیے نہ کسی نفع کا مالک ہوں اور نہ کسی نقصان کا۔''

---

[5] الموطأ للإمام مالك (۱۷۲/۱) مصنف عبد الرزاق (۴۰۶/۱) مصنف ابن أبي شيبة (۱۵۰/۲)

یہاں پر یہ نظر وفکر کرنی چاہیے کہ سید البشر اور اللہ تعالیٰ کی مخلوق سے منتخب اور چنے ہوئے جناب محمد ﷺ نے اپنے بارے میں کیا فرمایا کہ وہ اپنی جان کے لیے نفع ونقصان کے مالک نہیں ہیں، کوئی دوسرا ایسا کیوں کر ہوسکتا ہے؟! اسی طرح صحیح حدیث میں یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«يَا فَاطِمَةُ بُنْتَ مُحَمَّدٍ لَا أُغْنِي عَنْكِ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا»[1]

''اے فاطمہ بنت محمد (ﷺ)! میں اللہ کے ہاں تیرے کسی کام نہیں آ سکتا۔''

جب رسول اللہ ﷺ کا اپنے بارے میں، اپنے خاص قرابت داروں کے بارے میں اور اپنے پیاروں کے بارے میں یہ ارشاد ہے تو ان سب فوت شدگان کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہوگا جو معصوم انبیا نہیں ہیں اور بھیجے ہوئے رسول نہیں ہیں، بلکہ ان کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس امتِ محمدیہ کے افراد میں سے مقبول فرد اور اس امتِ اسلامیہ کے اہل میں سے مکرم ومعزز فرد ہیں۔ وہ اس سے بہت زیادہ عاجز وناتواں ہیں کہ وہ اپنے آپ کو نفع پہنچا سکیں یا اپنے سے تکلیف کو دور کرسکیں۔ وہ ایسی چیز سے کیوں کر عاجز نہیں ہوں گے، جس سے رسول اللہ ﷺ عاجز ہیں، جیسا کہ پہلے اس کا بیان گزر چکا۔

لہٰذا تعجب تو اس شخص پر ہے جو علم وعرفان کا ادنیٰ سا بھی حصہ رکھتا ہے اس کے باوجود وہ اس نبی ﷺ، جنھوں نے اپنے بارے میں مذکورہ بالا بات کہی ہے، کی امت کے افراد میں سے کسی فرد سے یہ طمع کرے کہ وہ اس کو نفع پہنچائے یا اس سے کوئی ضرر دور کرے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ یہ فرد اس نبی کے متبعین اور اس کی شریعت کے مقتدین میں سے ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کی راہنمائی کرے! کیا آپ کے کانوں نے عقل کی کسی ایسی گمراہی کے بارے میں سنا ہے جو اس گمراہی سے بڑی ہو، جس میں یہ اہلِ قبور مبتلا ہیں۔ إنا للّٰه وإنا إليه راجعون.

شیخ شیوخنا قاضی محمد بن علی الشوکانی رحمہ اللہ نے اپنے ''الدر النضيد في إخلاص التوحيد'' نامی رسالے میں اس موضوع پر خوب روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ ان کا یہ رسالہ لوگوں کے ہاتھوں میں موجود ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس بات میں کوئی شک وشبہہ نہیں کہ قبر والوں کے حق میں جو یہ اعتقاد پیدا ہوا ہے، اس کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ شیطان نے قبروں کو بلند کرنے، ان پر پردے لٹکانے، ان کو چونا گچ کرنے اور ان کی خوب تزئین وآرایش کرنے کے عمل کو ان لوگوں کے لیے خوب خوب مزین کر دیا ہے۔ جب کوئی جاہل ان قبروں میں سے کسی قبر کو دیکھتا ہے کہ اس پر قبہ بنایا گیا ہے، وہ اس قبے میں داخل ہوتا ہے، وہ قبر پر لٹکے عمدہ پردوں اور جگ مگ کرتے چراغ جلتے ہوئے دیکھتا ہے، نیز وہ دیکھتا ہے کہ قبر کے ارد گرد انگیٹھیوں سے خوشبوئیں پھوٹ رہی ہیں، بلاشک وشبہہ اس شخص کا دل اس قبر کی تعظیم

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٤٩٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٤)

سے بھر جاتا ہے، اس کا ذہن اس میت کی قدر و منزلت کے تصور سے تنگ ہو جاتا ہے، اس کے اندر اس بت کا ایسا رعب و دبدبہ بیٹھتا ہے، جس کی وجہ سے اس کے دل میں وہ عقائدِ شیطانیہ جڑ پکڑ جاتے ہیں جو مسلمانوں کے لیے ابلیس لعین کی طرف سے سب سے بڑا مکر و فریب ہے اور بندوں کو گمراہ کرنے کے لیے اس کا سب سے مضبوط ذریعہ و وسیلہ ہے۔ یہ عقائدِ باطلہ آہستہ آہستہ اس کو اسلام سے متزلزل کر دیتے ہیں، حتی کہ وہ صاحبِ قبر سے وہ چیز مانگنے لگ جاتا ہے، جس چیز پر اللہ کے سوا کسی کو قدرت نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اس سبب سے وہ مشرکین کے زمرے میں داخل ہو جاتا ہے، بلکہ بعض اوقات مذکورہ تزئین و آرائش والی قبر کو پہلی نظر دیکھ کر ہی اور پہلی زیارت ہی میں اس کے اندر شرک در آتا ہے، کیوں کہ اس کے دل میں یہ وسوسہ پیدا ہوتا ہے کہ زندوں نے جو اس میت کو یہ انتہائی زیادہ اہمیت اور توجہ دی ہے، یہ کسی دنیوی یا اخروی فائدے ہی کی بنا پر ہے، جس کی وہ اس میت سے توقع رکھتے ہیں، وہ اس قبر کی زیارت کرنے والے، اس پر اعتکاف کرنے والے اور ان کے ارکان کو چھونے والے کی نسبت اپنے آپ کو بہت ہی حقیر سمجھتا ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ شیطان اولادِ آدم میں سے اپنے بھائی بندوں کو اس قبر پر کھڑا کرتا ہے، تاکہ وہ اس قبر کے زائرین کو دھوکے میں مبتلا کریں اور اس معاملے کو ان کے لیے بہت ہولناک بنا کر پیش کریں۔ اپنی طرف سے کچھ چیزیں گھڑ کر اپنے طریقے سے ان کی نسبت صاحبِ قبر کی طرف کریں کہ غافل لوگ ان کو سمجھ نہیں پاتے ہیں، وہ مختلف قسم کی ایسی چیزوں پر مشتمل جھوٹ گھڑتے ہیں اور ان کو اس میت کی کرامات کا نام دیتے ہیں۔ ان کو لوگوں میں عام کرتے ہیں۔ لوگوں کی مجالس اور مجتمعات میں تکرار کے ساتھ ان کا ذکر کرتے ہیں۔ تو اس طرح مردوں کے بارے میں حسنِ ظن رکھنے والے لوگوں میں یہ جھوٹی کرامات، خرافات اور واہیات عام ہو جاتی ہیں، چنانچہ وہ ان کو سنتے ہیں اور ان کی عقل ان مروی اکاذیب اور موضوع روایات و من گھڑت بیان شدہ اباطیل کو قبول کر لیتی ہے۔ انھوں نے جس طرح یہ سب کچھ سنا ہوتا ہے، اس کو وہ آگے بیان کرتے ہیں۔ اپنی مجالس و محافل میں ان کا تذکرہ کرتے ہیں۔ چنانچہ جاہل لوگ بہت بڑی اعتقادی آزمائش میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ عمدہ اموال اور قیمتی ساز و سامان کے ساتھ اس قبر والے کے لیے نذریں مانتے ہیں۔ اپنی وہ املاک جو ان کے دلوں کو بہت پسند ہوتی ہیں، وہ اس قبر پر اس اعتقاد کے ساتھ وقف کر دیتے ہیں کہ اس صاحبِ قبر کے جاہ و مقام کی وجہ سے ہمارے صرف کردہ اموال کے عوض ہم کو بہت سی خیر و بھلائی اور بہت زیادہ اجر و ثواب ملے گا۔ وہ اس عمل کو بہت بڑی قربت، نفع مند اطاعت اور قبول شدہ نیکی تصور کرتے ہیں۔ اس طرح ان لوگوں کا مقصود حاصل ہو جاتا ہے، جن کو شیطان نے بنی آدم سے اپنے بھائی بند بنا کر اس قبر پر مقرر کیا ہوتا ہے، کیوں کہ یہ تمام افعال جن کو وہ سرانجام دیتے ہیں، لوگوں کو جن ہولناک باتوں سے خوف زدہ کرتے ہیں، جن جھوٹوں کو وہ مزین کر کے پیش کرتے ہیں اور ان باطل چیزوں کو عام

کرتے ہیں، ان تمام چیزوں سے ان کا مقصود لوگوں کے اموال پر ہاتھ صاف کرنا ہوتا ہے، چنانچہ اس ملعون ذریعے اور ابلیسی وسیلے کے ذریعے قبروں پر وقف ہونے والے اموال کی مقدار بہت زیادہ ہو جاتی ہے، اور وہ خاطر خواہ حد کو پہنچ جاتے ہیں کہ اگر مشہور اولیا، ملوک اور فضلا کی قبروں پر وقف شدہ اموال کو اکٹھا کیا جائے تو وہ ایک بستی، بلکہ مسلمانوں کے شہروں میں سے ایک بڑے شہر کی روزی کے لیے کافی ہو جائیں، اگر ان باطل اوقاف کو فروخت کیا جائے تو اس کے ذریعے فقرا اور محتاج لوگوں کی ایک بہت بڑی جماعت غنی و بے پروا ہو جائے۔

یہ سارے اموال و اوقاف اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں نذر ماننے کی جنس سے ہیں، جب کہ رسول اللہ ﷺ سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«لَا نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللّٰهِ» [1] ''اللہ کی معصیت میں کوئی نذر (جائز) نہیں۔''

نیز یہ نذر اس قسم کی نذر ہے، جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے چہرے اور اس کی رضا و خوشنودی کا ارادہ نہیں کیا گیا، جب کہ نبی مکرم ﷺ کا فرمان ہے:

«اَلنَّذْرُ مَا ابْتُغِيَ بِهِ وَجْهُ اللّٰهِ» [2]

''نذر صرف وہی (جائز) ہے، جس میں اللہ تعالیٰ کا چہرہ اور رضا مقصود ہو۔''

مذکورہ بالا لوگوں کی ساری کی ساری نذریں اس قسم کی ہیں کہ یہ نذریں ماننے والا شخص اللہ تعالیٰ کے غیظ و غضب کا مستحق ٹھہرتا ہے، کیوں کہ اس قسم کی نذریں غالب احوال میں ان نذر والوں کو مردوں کے بارے میں ایسے اعتقاد کی طرف لے جاتی ہیں، جس سے دین کے پائے میں لغزش آ جاتی ہے، اس لیے کہ وہ اپنے ان اموال کو، جن کے ساتھ وہ محبت کرتا ہوتا ہے اور ان کو دل و جان سے چاہتا ہوتا ہے، صرف اور صرف اس لیے خرچ کرتا ہے کہ شیطان نے اس کے دل میں اس قبر اور صاحبِ قبر کی محبت کے بیج بو دیے ہوتے ہیں۔ اس صاحبِ قبر کے بارے میں مبالغہ آمیز اعتقاد ایک ایسی چیز ہے، جس کے ساتھ وہ اسلام کی طرف صحیح و سلامت نہیں لوٹ سکتا۔ ہم ایسی رسوائی سے اللہ کی پناہ پکڑتے ہیں!

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ دھوکے میں مبتلا اور مخدوعین اس طرح کے ہیں کہ اگر کوئی شخص ان سے مطالبہ کرے کہ انھوں نے قبر پر جو نذر مانی ہے، وہ اطاعتوں میں سے کسی اطاعت یا قربات میں سے کسی قربت کے کام پر اس نذر کو مانے تو وہ ہرگز ایسا نہیں کرے گا، بلکہ وہ ایسا کرنے والا ہی نہیں ہے۔

چنانچہ یہ بات قابلِ دید ہے کہ شیطان کی ان گمراہ لوگوں کے ساتھ کھلواڑ کس حد کو پہنچی ہوئی ہے اور اس نے ان لوگوں کو ایک اندھیرے اور گہرے گڑھے میں پھینک دیا ہے۔ ابھی تو یہ قبروں اور مزاروں کو بلند کرنے، ان کو پختہ

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٤١)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٩٢) سنن النسائي، رقم الحديث (٣١٤٠)

بنانے، ان کی تزئین و آرایش کرنے اور ان کو چونا گچ کرنے کی خرابیوں میں سے ایک خرابی ہے۔

من جملہ ان خرابیوں کے، جو اس حد کو پہنچی ہوئی ہیں کہ وہ اپنے صاحب کو اسلام کی دیوار کے پیچھے گرا دیتی ہیں اور دین کے اعلیٰ مکان سے نیچے گرا دیتی ہیں، ایک یہ ہے کہ ان میں سے اکثر لوگ بہترین چار پائے، اپنے مملوکہ جانور اور قیمتی مویشی لاتے ہیں اور اس قبر کے پاس ان کو ذبح کر دیتے ہیں اور اس کے ذریعے اس قبر والے کا تقرب چاہتے ہیں اور اپنے دلوں میں پوشیدہ خواہشات اس سے پوری کروانے کی امید رکھتے ہیں۔ چنانچہ یہ ایک ایسا ذبیحہ ہے، جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہے اور اس کے ذریعے بتوں میں سے کسی بت کی پوجا و پرستش کی گئی ہے۔ لہٰذا کسی نصب شدہ پتھر، جس کو بت کہتے ہیں، پر جانور نحر کرنے اور کسی میت کی قبر، جس کو قبر کہتے ہیں یا اس کو روضہ، مقبرہ، حظیرہ، مزار، مشہد، مقتل اور مرقد کہتے ہیں، پر جانور ذبح کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ محض نام میں اختلاف حق کے مقابلے میں کچھ کام نہیں آتا اور کسی چیز کو حلال کرنے یا حرام ٹھہرانے میں کوئی اثر نہیں رکھتا۔

چنانچہ اگر کوئی شخص شراب کا کوئی اور نام رکھ کر اس کو پی جائے اور کہے کہ یہ تو لطیف ہے یا راح (شراب) یا ماء اللحم ہے یا شراب الصالحین ہے یا عصارۂ عنب ہے یا فلاں چیز کا عرق ہے یا فلاں شے کا شیرہ ہے یا صہبا (شراب) ہے یا قرقف (شراب) ہے یا رحیق (صاف و خالص شراب) ہے تو اس کا حکم شراب پینے والے ہی کا حکم ہوگا۔ تمام مسلمانوں کے درمیان بلا کسی خلاف کے اس کا نام بادہ خوار، خمر نوش، شرابی اور مے کش رکھا جائے گا، اگرچہ وہ اپنی طرف سے شراب کا کوئی اور نام رکھ لے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نحر کرنا عبادت کی انواع میں سے ایک نوع ہے، جس کے ذریعے اللہ نے اپنے بندوں کو اپنی عبادت بجا لانے کا پابند بنایا ہے، جیسے: ہدایا، فدایا اور ضحایا ہیں، جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کیا جاتا ہے۔ چنانچہ قبر کے پاس ان جانوروں کو ذبح کرنے کی غرض سوائے اس کے نہیں ہے کہ قبر کی تعظیم و اکرام کیا جائے اور صاحبِ قبر سے کسی خیر و بھلائی کو حاصل کیا جائے، حالانکہ نبی مکرم ﷺ فرماتے ہیں:

«لَا عَقْرَ فِي الْإِسْلَامِ» قال عبد الرزاق كانوا يعقرون عند القبر يعني بقرة أوشاة (رواه أبو داود باسناد صحيح عن أنس بن مالك رضي الله عنه)[1]

''اسلام میں عقر (جانوروں کو قبر پر ذبح کرنا) نہیں ہے۔'' امام عبدالرزاق نے بیان کیا کہ لوگوں کا معمول تھا کہ وہ قبر کے پاس گائے یا بکری وغیرہ ذبح کیا کرتے تھے۔''

تاکہ اس کے ذریعے شر و برائی کو دور کیا جائے، جب کہ یہ عبادت ہے، اللہ تعالیٰ آپ کو اس کے سماع کے شر سے محفوظ رکھے۔ ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وإنا لله وإنا إليه راجعون.

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٢٢٢)

قبر پرستوں کے دلوں سے اسلام کی جڑ کاٹنے والی اس بدعت میں عرب وعجم سب ہی گرفتار ہیں، إلا ما شاء اللّٰہ وعصمه ورحمه. اگر آپ عربوں کے ملک میں گئے ہیں، سرزمینِ حجاز کا سفر کیا ہے، بلکہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کو سر کی آنکھوں سے دیکھا اور بگوش ہوش وعبرت سنا ہے تو آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہوگا کہ ان قبروں پر زیب وزینت، ان پر وقف وحبس، ان کو چونا گچ بنانا، ان کو آراستہ کرنا، ان پر چراغ جلانا، مزاروں پر چادریں چڑھانا، ان پر قبے بنانا، مزار کھڑے کرنا، مساجد تعمیر کرنا اور ان کے علاوہ انواع واقسام کی بدعات میں سے وہ کون سی بدعت ہے جس کا وہاں ارتکاب نہ ہوا ہو، جو بدعات نہ صرف حرام ہیں، بلکہ ان کے مرتکبین لعنت کے حق دار ہیں۔ اسی طرح ان مجتمعات میں عورتوں کی جماعتوں کی جماعتوں کا ٹھہرنا اور مردوں کا ہجوم کرنا، قبروں پر خوشبوئیں نچھاور کرنا اور ان کا طواف کرنا ایک مشہور ومعروف کام ہے، جس سے کسی کو انکار نہیں ہے، بلکہ ہر وہ شخص مسجدِ نبوی میں پانچ نمازوں کے بعد یا دیگر اوقاتِ حضور میں اپنی جائے نماز سے اٹھ کر رکوع کی حالت میں ہو کر آپ ﷺ پر درود وسلام نہ پڑھے، یا روضۂ مقدسہ کے پاس جا کر اس کو نہ چھوئے، یا قبلے کی جانب پشت کر کے نبیِ مکرم ﷺ کی قبر مبارک کی طرف منہ کر کے دعا نہ کرے، یا طواف کروانے والوں کی من گھڑت دعائیں نہ پڑھے، یا مرقدِ مطہر ومنور کے اردگرد چاند کے اردگرد کے حلقے کی طرح جمع نوعمر وجوان عورتوں کے بارے میں کوئی کلمۂ انکار زبان پر لائے تو امید نہیں ہے کہ اس مجلس کے حاضرین اور اس کے حال سے واقف کار لوگ اس کو اہلِ اسلام سے شمار کریں۔ اس سے بھی قطع نظر کر کے اگر کوئی شخص بفرمانِ رسول ﷺ:

«اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَيَدِهٖ»[1]

''مسلمان وہ ہے جس کے ہاتھ اور زبان سے دوسرے مسلمان محفوظ ہوں۔''

ان کے ہاتھ کی تکلیف سے محفوظ رہے تو یہ اس کے لیے بہت بڑی غنیمت ہے۔

نبی مکرم ﷺ کی قبر مقدس کو عید گاہ بنانا، اس پر سالانہ میلہ لگانا، اس کے لیے رختِ سفر باندھنا اور اس کی طرف منہ کر کے رکوع وسجود کرنا جیسے کام منکر ہونے کے ساتھ ساتھ ایسے امور بن چکے ہیں جو صدیوں سے مبالغہ کی حد تک پہنچ چکے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے صریح احادیث اور قطعی اخبار میں اپنی موت سے قبل اور اس کے قریب جس سے منع فرمایا، سخت وعید فرمائی، لمبی چوڑی بددعا دی اور تاکید کے ساتھ بلیغ انداز میں خبردار کیا تھا اور ان کاموں کو اہلِ کتاب کے کام قرار دیا تھا، آج وہ تمام کام وہاں پر موجود ہیں اور وہاں دکھائی دیتے ہیں، وہاں کے اہلِ علم اور ان بابرکت علاقوں کے حکام وملوک پر معلوم نہیں کہ کس قسم کی جہل کی مصیبت اور ایمان کی کمزوری غالب ہے کہ عرصۂ دراز اور طویل زمانے سے وہ وہاں کے باسیوں اور موسمِ حج میں آفاقِ عالم سے آنے والے لوگوں میں یہ سب

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٠)

اشیا دیکھتے ہیں اور اسلامی حمیت و غیرت اور ایمانی شرم و حیا کے تقاضے کے مطابق سرے سے کوئی حرکت کر کے ان کو بدلنے کی کوشش نہیں کرتے ہیں، کسی نے سچ کہا ہے:

چو کفر از کعبہ بر خیزد کجا ماند مسلمانی

''جب (سرزمین) کعبہ سے کفر سر اٹھائے تو پھر مسلمانی کہاں باقی رہ جاتی ہے۔''

آج دیارِ عرب میں معروف منکر اور منکر معروف بن چکا ہے، اس کے باوجود کسی کو یہ یارا نہیں اور ہمت نہیں کہ وہ اس کے خلاف دم مار سکے اور زبان سے کوئی لفظ بھی ادا کر سکے، بلکہ یہ مصیبت تو ہندوستان میں بھی موجود ہے کہ ہزاروں میں سے ایک شخص حق کا صاف اعلان کر دے اور وہاں کے علما و مصنفین کے موافق راہ اختیار نہ کرے تو اسے طرح طرح کے ناموں سے موسوم کرتے ہیں، اور ان کے ساتھی، جو دراصل شیطان کے بھائی اور اس کے چیلے ہیں، اس کو اپنے خلاف ایک فساد کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ مختلف حیلوں بہانوں کے ساتھ اور اس پر مختلف باتیں گھڑ کر یہ کوشش کرتے ہیں کہ حکامِ وقت، جن کو کسی کے مذہب و مشرب سے کوئی سروکار نہیں ہوتا، ان کی ساری توجہ اپنے ملک کا انتظام چلانے اور اس میں کسی بھی قسم کے خلل کے در آنے سے نگرانی کرنے میں ہوتی ہے، کے پاس اس کی شکایت کرتے ہیں اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے، اس کی عزت و آبرو، اس کے مال، بلکہ اس کی جان تک کو تلف کروانے میں کوئی کوتاہی نہیں کرتے ہیں۔

وما ذلك إلا نزول أشراط الساعة الكبرىٰ، ووقوع آثار القيامة العظمىٰ، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، وبه أستعين عن شرور المخالفين في كل أمر مريب!

اس کے بعد یہ جانا جا سکتا ہے کہ ہم نے جتنے بھی دلائل یہاں ذکر کیے ہیں، یہ گویا خاتمۂ کلام کی تمہید اور دیباچہ ہیں، کیونکہ یہ بحث بڑا بلیغ فیصلہ دیتی ہے، بلند آواز کے ساتھ ندا کرتی ہے، بڑی واضح دلالت کرتی ہے اور بہت واضح مفاد کے لیے مفید ہے کہ شیخ عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ نے شرح سفر السعادۃ میں اور حافظ ابن القیم الجوزی رحمہ اللہ کے شاگرد صاحبِ قاموس مجد الدین فیروز آبادی نے لکھا ہے کہ اس آخری زمانے میں ظاہر مصلحت پر عوام کی کوتاہ نظری کی بنا پر مشائخ عظما، مشاہد و مقابر کی تعمیر و ترویج میں کئی چیزوں کا اضافہ کیا گیا ہے، تاکہ وہاں پر اہلِ اسلام اور اربابِ صلاح کی عظمت و شوکت پیدا ہو۔ خصوصاً دیارِ ہندوستان میں جہاں پر دشمنانِ دین ہندو اور کافر بہت زیادہ ہیں، وہاں پر ان مقامات کی ترویج اور سربلندی ان کے رعب ان کے اطاعت قبول کرنے کا باعث ہے اور بہت سے ایسے اعمال و افعال اور اوضاع (بدعات) جو سلف کے دور میں مکروہات تھے، وہ اس آخری دور میں مستحسنات بن چکے۔ انتہیٰ بلفظہ

علما کی غلطیوں اور خطاؤں میں سے کوئی غلطی اور خطا اسی طرح کی ہے جس طرح کی فقہا کی غلطی اور خطا ہے، جب کہ یہ تمام بشر ہیں اور معصوم تو وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کی نگرانی میں ہے۔ ہر عالم کا قول قبول بھی کیا جائے گا اور

ترک بھی کیا جائے گا۔ چونکہ قبروں پر تعمیر کے جواز کی ان کی تعلیل و دلیل، اصحابِ مذاہب کے تمام اہلِ علم، بلکہ تمام اہلِ اسلام کے قول کے خلاف تھی، لہٰذا ہم اس اختلاف کو اس چیز کی طرف لوٹاتے ہیں، جس چیز کی طرف لوٹانا اللہ تعالیٰ نے واجب ٹھہرایا ہے اور وہ چیز کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ ہے۔

چنانچہ اس مسئلے کے بارے میں ہم گذشتہ دلائل کو اس طرح کا پاتے ہیں کہ وہ اس پر بڑی بلیغ دلالت کرتے ہیں اور بلند آواز کے ساتھ ندا کرتے ہیں کہ (قبروں کو بلند کرنے اور ان پر مزار اور قبے بنانے کا) یہ عمل ممنوع ہے، ایسا کرنے والے پر لعنت اور بددعا کی گئی ہے اور اس پر اللہ تعالیٰ کے شدید غیظ وغضب کی وعید سنائی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ عمل شرک کا ایک ذریعہ ہے اور ملتِ اسلامیہ سے نکل جانے کا ایک وسیلہ ہے، جیسا کہ پہلے ہم اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔

لہٰذا اگر بعض یا اکثر ائمہ شیخ موصوف کے قول کے قائل ہوں تو ان کا قول انھی پر مردود ہوگا، جیسا کہ اس بحث کے شروع میں ہم عرض کر آئے ہیں، تو اس وقت یہ قول اپنے پر مردود کیوں نہ ہوگا، جب اس کا قائل مسلمانوں کے افراد میں سے ایک فرد ہو۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ سے صحیح ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((كُلُّ أَمْرٍ لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ))[1] ''ہر وہ کام جس پر ہمارا امر نہیں ہے تو وہ رد ہے۔''

چنانچہ قبروں کو بلند کرنا اور ان پر قبے بنانا ایک ایسا کام ہے، جس پر رسول اللہ ﷺ کا امر نہیں ہے، بلکہ رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے خلفائے کرام سے صحیح ثابت ہے کہ انھوں نے ان (مزاروں اور قبوں) کو گرانے کا حکم دیا، جیسا کہ پہلے ہم آپ کو اس سے آگاہ کر چکے ہیں، لہٰذا یہ قول اپنے قائل ہی پر مردود ہوگا۔

لوگوں پر اس شریعتِ اسلامیہ کو جس ہستی نے مشروع قرار دیا ہے، وہ ہستی رب تعالیٰ کی ہے، چنانچہ اس نے اپنی کتاب میں احکام نازل کر کے اور اپنے رسول ﷺ کی زبانی کہلوا کر اور تبلیغ کروا کر اس کو مشروع ٹھہرایا ہے۔ لہٰذا کوئی بھی عالم، خواہ وہ علم وعرفان کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہو اور وہ کسی گمراہ کا مقتدا ہو، اس لائق نہیں کہ کسی ایسے عمل میں اس کی اقتدا کی جائے جو کام کتاب وسنت یا ان میں سے کسی ایک کے خلاف ہو، بلکہ حقِ اجتہاد کو پورا کرنے کے بعد، جس کے ساتھ وہ اجر وثواب کا مستحق ہے، اس سے جو خطا سرزد ہوئی ہے، اس کے علاوہ کسی کو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس خطا میں اس کا اتباع کرے۔ چنانچہ اس بحث کے آغاز میں ہم اس کی پوری وضاحت کر چکے ہیں، لہٰذا یہاں پر اس کی تکرار کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

رہا ان کا اس سے استدلال کرنا کہ مسلمان بلا نکیر اس کو استعمال میں لاتے اور اس پر عمل کرتے آئے ہیں تو اس کے جواب میں عرض یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور سے لے کر اس دور تک بعد والے کا پہلے سے، چھوٹے کا

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٥٥٠)

بڑے سے اور متعلم کا عالم سے یاد کرنے والوں کی مجالس اور مدارس اس کا رد کرتے ہیں، پھر محدثین نے اس کو امہات، مسندات، مصنفات اور معاجم وغیرہا، اپنی مشہور کتابوں میں بیان کیا ہے۔ پھر مفسرین نے اپنی تفاسیر میں، اہلِ فقہ نے کتبِ فقہیہ میں اور اہلِ اخبار وسیر نے اپنی کتابوں میں اس کو وارد کیا ہے، لہٰذا ایسا کیوں کر کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں نے اس پر اور اس کے کرنے والے پر انکار نہیں کیا ہے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ اس سے ممانعت اور اس کو کرنے والے پر لعنت کے دلائل کے راوی سلفاً عن خلفٍ ہر دور میں موجود ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ علمائے اسلام ہمیشہ اس کا انکار کرتے رہے اور اس سے ممانعت میں مبالغہ آرائی کرتے رہے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے اپنے شیخ، شیخ الاسلام تقی الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے جوامت کے سلف وخلف کے مذاہب کا احاطہ کرنے والے ہیں، بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: عام جماعتوں نے قبروں پر مساجد تعمیر کرنے سے ممانعت کی صراحت کی ہے۔ اس کے بعد انھوں نے کہا: امام احمد، مالک اور شافعی کے اصحاب رحمہم اللہ نے اس کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے، جب کہ ایک گروہ نے اس پر کراہت و ناپسندی کا اطلاق کیا ہے، لیکن اس پر حسنِ ظن رکھتے ہوئے لائق یہ ہے کہ اس کراہت کو کراہتِ تحریمی پر محمول کیا جائے، تا کہ ان کے بارے میں یہ گمان نہ کیا جائے کہ وہ اس چیز کو جائز قرار دے رہے ہیں، جس کے کرنے والے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لعنت کرنا اور اس سے منع کرنا تواتر کے ساتھ ثابت ہے۔ انتھیٰ

لہٰذا اس کو بنظرِ غور دیکھنا چاہیے کہ انھوں نے عام جماعتوں سے کس قسم کی تصریح بیان کی ہے۔ یہ بیان اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ اہلِ علم کی طرف سے، ان کی جماعتوں کے اختلاف کے باوصف، اجماع ہے۔ پھر بعد میں انھوں نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ تین مذاہب (حنبلی، مالکی اور شافعی) اس کے حرام ہونے کی صراحت کرتے ہیں، ایک گروہ کے بارے میں یہ بیان کیا ہے کہ وہ اس کی کراہیت کی صراحت کرتا ہے اور پھر انھوں نے اس کراہت کو حرمت پر محمول کیا ہے۔ چنانچہ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ کسی نے قبروں پر قبے اور مزار بنانے کا انکار نہیں کیا ہے۔

پھر ذرا اس پر بھی نظر کر لیجیے کہ اہلِ فضل کی قبریں بلند کرنے کو مستثنیٰ قرار دینا کس طرح درست ہو سکتا ہے، جب کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ثابت ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((أُولَئِكَ قَوْمٌ إِذَا مَاتَ فِيهِمُ الْعَبْدُ الصَّالِحُ أَوِ الرَّجُلُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا)) [1]

پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سبب سے ان پر لعنت فرمائی۔ لہٰذا اہلِ فضل کی قبروں پر اس سخت قسم کے حرام فعل کا استثنا کس طرح درست ہو سکتا ہے، جب کہ وہ اہلِ کتاب جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی اور ان کے اس فعلِ بد سے لوگوں کو خبردار کیا، انھوں نے اپنے نیک لوگوں ہی کی قبروں پر مساجد تعمیر کی تھیں۔

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٢٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٢٨)

پھر رسول اللہ ﷺ، سید البشر، خیر الخلیقہ، خاتم الرسل اور مخلوق کے درمیان میں اللہ کے مصطفیٰ نے اپنی امت کو اس بات سے منع فرمایا کہ وہ آپ ﷺ کی قبر شریف کو مسجد یا بت یا عید گاہ بنا لیں، حالانکہ آپ ﷺ اپنی امت کے قدوہ و قائد ہیں۔ اہلِ فضل کو آپ ﷺ کی اقتدا کا اور آپ ﷺ کے افعال و اقوال میں اتباع کا اچھا خاصا حصہ ملا ہے۔ وہ ساری امت سے اس کے زیادہ حق دار ہیں اور رسول اللہ ﷺ کے اتباع کے زیادہ لائق ہیں تو بعض امت کی کس قسم کی فضیلت، صلاح، عزت اور حرمت ایسی ہوسکتی ہے کہ اس کی قبر کے ساتھ یہ منکر فعل کرنا جائز ہو، جب کہ اصل فضل اور اس کا مرجع رسول اللہ ﷺ ہیں۔ ہر وہ فضیلت جس کی نسبت نبی مکرم ﷺ کی فضیلت کی طرف کریں تو وہ اس کے مقابلے میں ادنیٰ اور اس کے برابر میں اس کا اعتبار بہت کم ہوگا۔ چنانچہ جب یہ کام نبی مکرم ﷺ کی قبر پر حرام یا ممنوع ہو اور اس کا کرنے والا ملعون ٹھہرے تو امت میں آپ ﷺ کے غیر کی قبر کے ساتھ یہ عمل کیسے درست ہوسکتا ہے۔ یہ کیسے درست ہوسکتا ہے کہ کسی کی فضیلت کو محرمات اور منکرات کے حلال کرنے میں کوئی دخل ہو؟!

سفر السعادۃ کے مصنف نے کہا ہے: قبر کو بلند نہ کریں، اس پر کچی اینٹوں، پتھروں اور پختہ اینٹوں وغیرہ کی عمارت نہ بنائیں، اس کو چونا گچ اور مٹی وغیرہ سے پختہ نہ بنائیں اور قبر کے اوپر عمارت اور قبہ نہ بنائیں۔ چنانچہ یہ تمام کام بدعت، مکروہ اور طریقِ نبوی ﷺ کے مخالف ہیں۔ انتھی

شیخ نے شرح میں لکھا ہے: مصنف نے جو کچھ ذکر فرمایا ہے، وہ حق ہے۔ اسی باب میں صحیح احادیث وارد ہوئی ہیں۔ چنانچہ نبی اکرم ﷺ خلفائے راشدین اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے میں اصل سنت یہی تھی۔ انتھی

چنانچہ یہ ان افعال کے بدعت اور حرام ہونے کا اقرار ہے، لیکن اس اقرار کے بعد قبوں کی ترویج کے لیے گذشتہ تعلیل ذکر کی گئی ہے، جب کہ صحیح نصوص کے مقابلے میں یہ ایک فاسد قیاس اور کاسد رائے ہے، لہٰذا اس کو اپنے قائل ہی پر رد کر دیا جائے گا، اس کی طرف مطلق توجہ کی جائے گی اور نہ اس پر اعتماد کیا جائے گا۔ وباللہ التوفیق، اللهم اغفر وارحم وأنت خير الغافرين، وأرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين.



65

نمازِ وتر کے احکام

سوال نمازِ وتر کتنی رکعت ثابت ہے؟ آیا یہ نماز سنت ہے یا واجب؟ نیز اس نماز کا وقت کیا ہے؟

جواب نمازِ وتر کی تعداد ایک رکعت، تین رکعت، پانچ رکعت، سات رکعت اور نو رکعت بیان ہوئی ہے۔

جہاں تک ایک رکعت وتر کا تعلق ہے تو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنیٰ مَثْنیٰ فَإِذَا خِفْتَ الصُّبْحَ فَأَوْتِرْ بِوَاحِدَةٍ»[1]

''رات کی نماز دو دو رکعت ہے، تو جب تم کو صبح ہونے کا اندیشہ ہو تو ایک رکعت وتر ادا کر لو۔''

اس حدیث میں یہ دلیل بھی ہے کہ طلوعِ فجر کے ساتھ نمازِ وتر کا وقت نکل جاتا ہے۔ امام ابو داود اور نسائی رحمہما اللہ کے ہاں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ایک دوسری حدیث میں بھی یہ معنی و مفہوم صراحت کے ساتھ وارد ہوا ہے اور ابو عوانہ رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔[2] چنانچہ اس باب میں اور بھی احادیث مروی ہیں، صبح ہونے کے اندیشے کے وقت ایک رکعت وتر ادا کرنے کی مشروعیت پر یہ حدیث دلیل ہے۔ نیز اس نے وہ کچھ بیان کیا ہے جو وتر کو بغیر تقیید کے ادا کرنے کی مشروعیت پر دلالت کرتا ہے اور جمہور بھی اسی طرف گئے ہیں۔

العراقی رحمہ اللہ نے کہا ہے: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ایک رکعت وتر ادا کرنے والے درج ذیل ہیں: خلفائے اربعہ، سعد بن ابی وقاص، معاذ بن جبل، ابی بن کعب، ابو موسیٰ اشعری، ابو الدرداء، حذیفہ، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، معاویہ، تمیم داری، ابو ایوب انصاری، ابو ہریرہ، فضالہ بن عبید، عبداللہ بن زبیر اور معاذ بن الحارث الانصاری رضی اللہ عنہم۔ اس کی صحت میں اختلاف کیا گیا ہے۔ عمر، علی، ابی اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے تین متصل رکعتوں کے ساتھ وتر ادا کرنا مروی ہے۔

انھوں نے مزید کہا: (تابعین میں سے) ایک رکعت وتر ادا کرنے والے درج ذیل ہیں: سالم بن عبداللہ

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠٨٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٤٩)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٣٢٦) سنن النسائي، رقم الحديث (١٦٦٧)

بن عمر، عبداللہ بن عیاش بن ابی ربیعہ، حسن بصری، محمد بن سیرین، عطا بن ابی رباح، عقبہ بن عبداللہ الغافر، سعید بن جبیر، نافع بن جبیر بن مطعم، جابر بن زید زہری اور ربیعہ بن ابی عبدالرحمان وغیرہم رحمہم اللہ۔

ائمہ میں سے ایک وتر پڑھنے والے امام مالک، شافعی، اوزاعی، احمد، اسحاق، ابو ثور، داود اور ابن حزم رحمہم اللہ ہیں۔ بعض حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ ایک رکعت وتر پڑھنا جائز نہیں ہے اور وہ اس طرف گئے ہیں کہ تین رکعت وتر ادا کرنی چاہیے۔ انھوں نے محمد بن کعب قرظی سے مروی درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے:

((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهیٰ عَنِ الْبُتَيْرَاءِ))

''بلاشبہہ نبی اکرم ﷺ نے بتیراء سے منع کیا (بتیراء یہ ہے کہ ایک آدمی ایک رکعت وتر پڑھے)۔''

العراقی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ روایت مرسل اور ضعیف ہے۔ ابن حزم رحمہ اللہ نے کہا ہے: روایت: ''نهى عن البتيراء'' نبی مکرم ﷺ سے صحیح ثابت نہیں ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ اس روایت میں، اس کے ساقط الاعتبار ہونے کے باوجود، اس بات کا بیان نہیں ہے کہ بتیراء کیا ہے۔ چنانچہ ہم کو عبد الرزاق عن سفيان بن عيينة عن الأعمش عن سعيد بن جبير عن ابن عباس کے طریق سے روایت کیا گیا ہے: ''الثلاث بتيراء'' ''تین بتیراء ہے۔'' یعنی تین رکعت وتر ادا کرنا بتیراء ہے۔ لہٰذا انھوں نے کہا کہ بتیراء جھوٹی خبر کے ساتھ حجت پکڑنے والے کے خلاف ہی چلا گیا۔ انتہیٰ

نیز انھوں (تین وتر کے قائلین) نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے درج ذیل قول سے حجت پکڑی ہے:

''ما أجزأت ركعة قط'' ''ایک رکعت نماز کبھی بھی کفایت نہیں کرتی۔''

امام نووی رحمہ اللہ نے شرح مہذب میں کہا ہے: یہ روایت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ بالفرض یہ ان سے ثابت بھی ہو تو اس کو فرائض پر محمول کیا جائے گا۔ کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے درج ذیل قول کو رد کرتے ہوئے یہ قول ذکر کیا تھا۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ خوف کی حالت میں چار رکعت والی نماز ایک رکعت ہے۔ اس پر عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ فرض نمازوں سے ایک رکعت کبھی بھی کفایت نہیں کرتی۔ انتہیٰ [1]

ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اور محمد بن نصر نے قیام اللیل میں حذیفہ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ایک رکعت وتر ادا کرنے کے بارے میں محمد بن سیرین سے روایت بیان کی ہے، لیکن محمد بن سیرین نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے، لیکن حنفیہ میں سے ایک رکعت وتر پڑھنے کی عدمِ صحت کے قائلین مرسل روایت سے حجت پکڑنا جائز سمجھتے ہیں۔

[1] المجموع شرح المهذب (٢٣/٤)

ان میں سے بعض نے تین رکعت وتر پر اکتفا کرنے اور اس کے علاوہ کے جائز نہ ہونے پر اس سے استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس پر اجماع کیا ہے کہ تین رکعت اکٹھے وتر پڑھنا حسن جائز ہے اور اس کے علاوہ میں اختلاف کیا گیا ہے، لہٰذا ہم نے اس موقف کو اختیار کرلیا ہے، جس پر اجماع کیا گیا ہے اور اس موقف کو چھوڑ دیا ہے، جس میں اختلاف کیا گیا ہے۔ مگر اس استدلال کا منع اجماع اور تین وتر پڑھنے کی ممانعت کے ذریعے تعاقب کیا گیا ہے، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا۔

عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ ان دونوں نے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا:

((اَلْوِتْرُ رَكْعَةٌ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ)) (رواه أحمد ومسلم)[1]

''نمازِ وتر رات کے آخری حصے میں ایک رکعت ہے۔''

چنانچہ یہ حدیث ایک رکعت وتر پڑھنے کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے۔ اگر ایک رکعت کے علاوہ وتر پڑھنے کے جواز کا فیصلہ دینے والے منطوقات وارد نہ بھی ہوئے ہوں پھر بھی اس حدیث میں مسند ''الوتر رکعة'' کو معرفہ لانا حصر پر دلالت کرتا ہے۔

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں قوی سند کے ساتھ مروی ہے:

"صلی رکعتین ثم قال: یا غلام! ارحل لنا ثم قام وأوتر برکعة" (رواه سعيد بن منصور وصححه)[2]

''انھوں نے دو رکعتیں ادا کیں، پھر کہا: اے غلام! ہماری سواری تیار کرو، پھر کھڑے ہوئے اور ایک رکعت نمازِ وتر ادا کی۔''

امام طحاوی رحمہ اللہ نے ان کے بارے میں بیان کیا ہے کہ وہ اپنی شفع اور وتر نماز کے درمیان سلام کے ساتھ فاصلہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔[3]

عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، کہتی ہیں:

((كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُوْتِرُ بِوَاحِدَةٍ ...)) (رواه الجماعة إلا الترمذي)[4]

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت وتر ادا کرتے تھے۔''

اس روایت میں لفظ ''کان'' دوام و ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے۔

---

(1) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۵۲) مسند أحمد (۳۲/۲)

(2) الموطأ للإمام مالك (۱۵/۲)

(3) شرح معاني الآثار (۲۷۸/۱)

(4) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۳٦) سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۳۳٦) سنن النسائي، رقم الحدیث (٦۸۵) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۱۱۷۷)

اس بارے میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مختلف روایات وارد ہوئی ہیں۔ ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں:

«يُوتِرُ بِخَمْسٍ»[1] ''(آپ صلی اللہ علیہ وسلم) پانچ رکعت وتر ادا کرتے تھے۔''

جب کہ ایک روایت میں سات رکعتیں پڑھنے کا بھی ذکر آیا ہے۔[2] چنانچہ ان روایات کو بحسبِ نشاط و سرور متعدد اوقات اور مختلف احوال پر محمول کیا جائے گا۔

جہاں تک تین رکعت وتر ادا کرنے کا تعلق ہے تو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقْرَأُ فِي الْوِتْرِ ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى﴾ وَفِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ ﴿قُلْ يَاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ﴾ وَفِي الثَّالِثَةِ ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ لَا يُسَلِّمُ إِلَّا فِي آخِرِهِنَّ» (رواه النسائي)[3]

''بلاشبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وتر (کی پہلی رکعت) میں سورت ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى﴾، دوسری رکعت میں سورت ﴿قُلْ يَاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ﴾ اور تیسری رکعت میں سورت ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ کی تلاوت فرماتے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم صرف ان کی آخری رکعت میں سلام پھیرتے تھے۔''

اس روایت کی اسناد کے تمام راوی ثقہ ہیں، سوائے عبدالعزیز بن خالد کے جو مقبول ہے۔

نیز اس روایت کو امام احمد، ابو داود اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے مذکورہ حدیث کے الفاظ ''ولا يسلم إلا في آخرهن'' کے بغیر بیان کیا ہے۔[4]

امام ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور ابن ابی شیبہ رحمہم اللہ کے ہاں اس بارے میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے درج ذیل الفاظ میں روایت مروی ہے:

«كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَقْرَأُ فِي الْوِتْرِ ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى﴾ و ﴿قُلْ يَاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ﴾ و ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ فِي رَكْعَةٍ رَكْعَةٍ»[5]

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی ایک ایک رکعت میں سورت ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى﴾، سورت ﴿قُلْ يَاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ﴾ اور سورت ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ کی تلاوت فرماتے تھے۔''

اس روایت میں بھی الفاظ ''ولا يسلم إلا في آخرهن'' مذکور نہیں ہیں۔

---

1. سنن أبي داود، رقم الحديث (١٣٥٩) سنن النسائي، رقم الحديث (١٧١٧)
2. سنن النسائي، رقم الحديث (١٧١٥) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٩٢)
3. سنن النسائي، رقم الحديث (١٧٠١)
4. مسند أحمد (١٢٣/٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٢٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٧١)
5. سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٦٢)

امام نسائی ﷫ کے ہاں عبدالرحمان بن ابزیٰ سے عبداللہ بن عباس ﷠ سے مروی حدیث کی طرح روایت بیان ہوئی ہے، جب کہ محدثین نے ان دونوں کی اسناد کی صحت میں اختلاف کیا ہے۔ محمد بن نصر مروزی ﷫ کے ہاں انس ﷜ سے عبداللہ بن عباس ﷠ سے مروی حدیث کی طرح مروی ہے۔ امام بزار ﷫ کے ہاں عبداللہ بن اوفیٰ ﷜ سے اسی طرح مروی حدیث ہے۔ امام طبرانی اور بزار ﷮ کے ہاں بھی عبداللہ بن عمر ﷠ سے اسی طرح کی روایت مروی ہے، جب کہ اس کی سند میں سعید بن سنان راوی سخت ضعیف ہے۔ امام بزار اور طبرانی ﷮ کے ہاں المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں اسی طرح کی ایک روایت عبداللہ بن مسعود ﷜ سے مروی ہے، اس کی سند میں عبدالملک بن ولید اور معدان ایک راوی ہے، جس کی یحییٰ بن معین ﷫ نے توثیق کی ہے، جب کہ امام بخاری ﷫ اور کئی ایک ائمہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ امام طبرانی ﷫ کے ہاں المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں بھی اس طرح کی ایک روایت عبداللہ بن سبرہ سے مروی ہے، اس کی سند میں اسماعیل بن زر ہے، ازدی نے اس کو ضعفا اور ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ امام نسائی اور طبرانی ﷮ کے ہاں بھی عمران بن حصین ﷠ سے اس طرح کی ایک روایت مروی ہے۔ امام طبرانی ﷫ کے ہاں المعجم الاوسط میں اس طرح کی ایک روایت نعمان بن بشیر ﷠ سے مروی ہے، جس کی سند میں سدی بن اسماعیل راوی ضعیف ہے۔ امام طبرانی ﷫ کے ہاں المعجم الاوسط میں ایک روایت ابو ہریرہ ﷜ سے مروی ہے، جس میں تیسری رکعت کے اندر معوذتین کی قراءت کا اضافہ ہے، جب کہ اس کی سند میں مقدام بن داود راوی ضعیف ہے۔

امام ابو داود اور ترمذی ﷮ کے ہاں عائشہ ﷞ سے جو روایت مروی ہے، اس میں یہ ہے کہ ہر سورت ایک رکعت میں اور آخری رکعت میں سورت ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ اور معوذتین۔ اس کی سند میں خصیف جزری ایک ایسا راوی ہے، جس میں لین (کمزوری) ہے۔ جب کہ اس روایت کو امام دارقطنی، ابن حبان اور حاکم ﷭ نے یحییٰ بن سعید عن عمر عن عائشة کے واسطے سے روایت کیا ہے۔ چنانچہ اس روایت کو بیان کرنے میں یحییٰ بن ایوب متفرد ہیں اور وہ متکلم فیہ، لیکن صدوق راوی ہیں۔ امام عقیلی ﷫ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صالح ہے۔ ابن الجوزی ﷫ نے کہا ہے: احمد و یحییٰ ﷮ نے معوذتین کی زیادتی کا انکار کیا ہے، ابن السکن نے اپنی صحیح میں غریب اسناد کے ساتھ عبداللہ بن سرجس سے مروی حدیث سے اس کا ایک شاہد روایت کیا ہے، محمد بن نصر نے ابن ضمیرہ عن أبیه عن جدہ سے مروی حدیث سے معوذتین کو روایت کیا ہے، جب کہ وہ امام احمد، یحییٰ بن معین، ابو زرعہ اور ابو حاتم وغیرہم ﷭ کے نزدیک ضعیف ہے۔ امام مالک ﷫ نے اس کی تکذیب کی ہے، اس کے باپ کا کوئی اتا پتا نہیں ہے کہ وہ کون ہے، یہی حال ابن ضمیرہ کے دادا کا ہے، کہا جاتا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کا مولیٰ تھا۔

قصہ کوتاہ! یہ احادیث ان سورتوں کی نمازِ وتر میں قراءت کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہیں اور اس موضوع کی

حدیث تین رکعت اکٹھی کے ساتھ نمازِ وتر کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہیں۔ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا:

« كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُوْتِرُ بِثَلَاثٍ لَا يَفْصِلُ بَيْنَهُنَّ » (رواہ أحمد والنسائي)[1]

''رسول اللہ ﷺ تین رکعت وتر ادا کرتے تھے، ان میں (تشہد و سلام کے ساتھ) فاصلہ نہیں کرتے تھے۔''

امام احمد رحمہ اللہ نے اس حدیث کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔ امام بیہقی و حاکم رحمہما اللہ نے بھی اس کو امام احمد رحمہ اللہ کی روایت کی طرح بیان کیا ہے۔ انھوں نے امام نسائی رحمہ اللہ کے الفاظ میں بھی بیان کیا ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کو بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے مروی ایک حدیث کو یوں روایت کیا ہے:

« أن رسول الله ﷺ كَانَ يُوْتِرُ بِثَلَاثٍ »[2] ''بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ تین وتر ادا کرتے تھے۔''

اس روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ ﷺ ان کے درمیان (تشہد و سلام کے ساتھ) فاصلہ نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ امام حاکم رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیتے ہوئے اس کو بخاری و مسلم کی شرط پر کہا ہے۔ اس روایت کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی روایت کیا ہے۔

امام بخاری و مسلم رحمہما اللہ وغیرہما نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے درج ذیل الفاظ میں مرفوعاً روایت کی ہے:

« ثُمَّ يُصَلِّيْ ثَلَاثًا »[3] ''پھر (آپ ﷺ) تین رکعت (وتر) ادا کرتے تھے۔''

اس باب میں امام ترمذی رحمہ اللہ کے ہاں علی رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں مروی ہے:

« كَانَ يُوْتِرُ بِثَلَاثٍ »[4] ''(آپ ﷺ) تین رکعت وتر ادا فرماتے تھے۔''

محمد بن نصر رحمہ اللہ کے ہاں عمران بن حصین رضی اللہ عنہما سے علی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کی طرح مروی ہے۔

امام مسلم، ابو داود اور نسائی رحمہم اللہ کے ہاں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ان الفاظ میں روایت مروی ہے:

« أَوْتَرَ بِثَلَاثٍ »[5] ''(آپ ﷺ) نے تین وتر ادا فرمائے۔''

امام ابوداود، نسائی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ کے نزدیک ابو ایوب رضی اللہ عنہ سے یوں مروی ہے:

« وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُّوْتِرَ بِثَلَاثٍ فَلْيَفْعَلْ »[6]

''اور جو شخص تین رکعت وتر ادا کرنا پسند کرے، وہ ادا کرے۔''

---

(1) تلخیص الحبیر (۱۵/۲)

(2) المستدرك للحاكم (۴۴۷/۱)

(3) صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۰۹۶) صحيح مسلم، رقم الحديث (۷۳۸)

(4) سنن الترمذي، رقم الحديث (۴۶۰)

(5) صحيح مسلم، رقم الحديث (۷۶۳)، سنن النسائي، رقم الحديث (۱۷۰۴)

(6) سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۴۲۲) سنن النسائي، رقم الحديث (۱۷۱۲) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۱۹۰)

امام ابو داود، نسائی اور ابن ماجہ رحمہ اللہ کے ہاں ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے بھی علی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کی طرح مروی ہے۔ امام نسائی رحمہ اللہ کے نزدیک عبداللہ بن ابزیٰ سے بھی اسی طرح کی روایت مروی ہے۔ امام ابن ماجہ رحمہ اللہ کے نزدیک عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی اسی طرح کی ایک روایت مروی ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ کے ہاں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی اس طرح کی ایک روایت مروی ہے، جس کی اسناد میں یحییٰ بن زکریا بن ابی الحواجب راوی ضعیف ہے۔ محمد بن نصر رحمہ اللہ کے ہاں انس رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح کی ایک روایت مروی ہے۔ امام بزار رحمہ اللہ کے نزدیک ابن ابی اوفی رضی اللہ عنہ سے بھی اس طرح کی ایک روایت مروی ہے۔ اس کے علاوہ بھی کئی ایک روایات ہیں، جن کو مطولات میں الگ سے بیان کیا گیا ہے۔

منتقی الاخبار میں کہا گیا ہے: اگر یہ ثابت ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ ﷺ نے بعض اوقات ایسا کیا ہے۔ جس طرح آپ ﷺ نے پانچ، سات اور نو وتر ادا فرمائے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«لَا تُوتِرُوا بِثَلَاثٍ أَوْتِرُوا بِخَمْسٍ أَوْ سَبْعٍ وَلَا تَشَبَّهُوا بِصَلَاةِ الْمَغْرِبِ»[1]

''تین رکعت وتر ادا نہ کرو، پانچ یا سات وتر ادا کرو اور مغرب کی نماز کے ساتھ مشابہت نہ کرو۔''

اس روایت کو امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ایسی اسناد کے ساتھ بیان کیا ہے، جس کے جملہ رواۃ ثقہ ہیں۔ نیز اس روایت کو ابن حبان رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں اور امام حاکم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کے تمام رجال ثقہ ہیں۔ اس روایت کو بعض لوگوں کا موقوف قرار دینا ضرر رساں نہیں ہے۔

نیز اس روایت کو محمد بن نصر رحمہ اللہ نے عراك بن مالك عن أبي هريرة رضي الله عنه کے واسطے سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«لَا تُوتِرُوا بِثَلَاثٍ تَشَبَّهُوا بِالْمَغْرِبِ، وَلٰكِنْ أَوْتِرُوا بِخَمْسٍ أَوْ سَبْعٍ أَوْ بِتِسْعٍ أَوْ بِإِحْدٰى عَشَرَةَ أَوْ بِأَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ»

''مغرب کی نماز کے ساتھ مشابہت اختیار کرتے ہوئے تین وتر ادا نہ کرو، لیکن پانچ، سات یا نو یا گیارہ یا اس سے زیادہ وتر ادا کرو۔''

العراقی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

محمد بن نصر رحمہ اللہ نے بھی عبد الله بن الفضل عن أبي سلمة عبد الرحمٰن الاعراج عن أبي هريرة رضي الله عنه کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

---

[1] ابن حبان (٦/١٨٥) المستدرك للحاكم (١/٤٤٦) سنن الدارقطني (٢/٢٤)

«لَا تُوتِرُوا بِثَلَاثٍ، أَوْتِرُوا بِخَمْسٍ أَوْ سَبْعٍ، وَلَا تَشَبَّهُوا بِصَلَاةِ الْمَغْرِبِ»

''تین وتر ادا نہ کرو، پانچ یا سات وتر ادا کرو اور مغرب کی نماز کی مشابہت اختیار نہ کرو۔''

عراقی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

محمد بن نصر رحمہ اللہ نے مقسم سے روایت کی ہے کہ وتر صرف پانچ یا سات رکعت ادا کرنا ہی درست ہے۔ امام نسائی رحمہ اللہ نے میمونہ رضی اللہ عنہا سے اسی طرح مرفوعاً روایت کیا ہے۔ نیز محمد بن نصر رحمہ اللہ نے ایک ایسی اسناد کے ساتھ جس کو عراقی نے صحیح کہا ہے، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"الوتر سبع أو خمس ولا نحب ثلاثا بتيراء"

''وتر سات یا پانچ رکعت ہے اور ہم تین رکعات، یعنی بتیراء کو پسند نہیں کرتے۔''

نیز انھوں نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک ایسی اسناد کے ساتھ بیان کیا ہے کہ اس کو بھی عراقی رحمہ اللہ نے صحیح کہا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"الوتر سبع أو خمس وإني لأكره أن يكون ثلاثا بترى"

''وتر سات یا پانچ رکعات ہے، بلاشبہہ میں ان تین بتیراء ہونے کو ناپسند کرتی ہوں۔''

نیز انھوں نے عراقی رحمہ اللہ کی صحیح قرار دادہ اسناد کے ساتھ سلیمان بن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ان سے تین وتروں کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے تین رکعت وتر کو مکروہ جانا اور کہا:

"لا تشبه التطوع بالفريضة، أوتر بركعة أو بخمس أو بسبع"

''نفل کو فرض کے مشابہ نہ بناؤ، ایک یا پانچ یا سات رکعت وتر ادا کرو۔''

محمد بن نصر رحمہ اللہ نے کہا ہے: ''ہم کو نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی صحیح و ثابت خبر نہیں ملی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اکٹھے تین وتر ادا کیے ہوں۔'' اس کے بعد انھوں نے کہا: ہاں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین وتر ادا کیے، لیکن راوی نے یہ وضاحت نہیں کی ہے کہ وہ اکٹھے تھے یا جدا جدا اور الگ۔ انتہیٰ

جب کہ عراقی رحمہ اللہ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی گذشتہ حدیث کے ذریعے اور کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مروی گذشتہ حدیث کے ذریعے تعاقب کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کے بارے میں یہ جواب دیا جائے گا کہ وہ دونوں حدیثیں اس کے نزدیک ثابت نہیں ہیں۔ چنانچہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ وہ خطا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تین وتر ادا کرنے کی ممانعت والی احادیث کو نمازِ مغرب کے ساتھ ان کی مشابہت کی بنا پر ان کو دو تشہد کے ساتھ ادا کرنے پر محمول کر کے اور تین وتر ادا کرنے کی رخصت والی

احادیث کو ان کے متصل پڑھنے اور صرف ان کے آخر پر ایک تشہد پڑھنے پر محمول کر کے ان دونوں حدیثوں کو جمع کر لیا ہے اور اس عمل کو سلف کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے۔

امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ان احادیث کو یوں بھی جمع کیا جا سکتا ہے کہ تین وتر سے ممانعت والی احادیث کو کراہت پر محمول کیا جائے۔ زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ تین وتر ادا کرنے کو مطلق طور پر چھوڑ دیا جائے، کیوں کہ ان کے آخر میں ایک تشہد کے ساتھ متصل ان کا آغاز اکثر ان کی نمازِ مغرب کے ساتھ مشابہت کا باعث بنتا ہے۔ اگرچہ نمازِ مغرب کے ساتھ کامل مشابہت دو تشہد کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔ بہر حال اللہ عزوجل نے اس معاملے میں وسعت رکھی ہے اور نبی مکرم ﷺ نے ہم کو کئی طرح سے وتر پڑھنے کی تعلیم دی ہے، لہٰذا تعارض کی تنگی میں پڑنے کا سہارا لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ انتہٰی [1]

رہا پانچ اور سات رکعت وتر ادا کرنا تو ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث میں ہے، کہتی ہیں:

((كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ يُوتِرُ بِسَبْعٍ وَبِخَمْسٍ لَا يَفْصِلُ بَيْنَهُنَّ بِسَلَامٍ وَلَا كَلَامٍ)) (رواه أحمد والنسائي وابن ماجه)[2]

''رسول اللہ ﷺ سات یا پانچ رکعت وتر ادا کرتے، ان کے درمیان سلام یا کلام کے ساتھ تفریق نہیں کرتے تھے (بلکہ ایک ہی سلام سے ادا کرتے تھے)۔''

عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، کہتی ہیں:

((كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشَرَةَ رَكْعَةً يُوتِرُ مِنْ ذٰلِكَ بِخَمْسٍ وَلَا يَجْلِسُ فِي شَيْئٍ مِنْهُنَّ إِلَّا فِي آخِرِهِنَّ)) (متفق عليه)[3]

''رسول اللہ ﷺ رات کو تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے، ان میں سے پانچ رکعتوں کے ذریعے وتر ادا کرتے تھے، ان میں آخری رکعت کے علاوہ کسی میں بھی تشہد کے لیے نہ بیٹھتے تھے۔''

چنانچہ پانچ یا سات وتر ادا کرنے کی بہت سی احادیث مروی ہیں:

1. محمد بن نصر رحمہ اللہ کے ہاں عائشہ رضی اللہ عنہا کے واسطے سے درج ذیل الفاظ میں مروی ہے:

((أَوْتَرَ بِخَمْسٍ وَأَوْتَرَ بِسَبْعٍ)) ''(آپ ﷺ نے) پانچ رکعت وتر پڑھے اور سات رکعت وتر ادا کیے۔''

2. امام ابو داود رحمہ اللہ کے ہاں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے درج ذیل الفاظ میں مروی ہے:

---

[1] نيل الأوطار (٤٢/٣)

[2] مسند أحمد (٢٩٠/٦) سنن النسائي الكبرىٰ (٤٤١/١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٩٥)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٣٧)

«صَلّٰى سَبْعاً أَوْ خَمْساً، أَوْتَرَ بِهِنَّ، لَمْ يُسَلِّمْ إِلَّا فِي آخِرِهِنَّ»[1]

''آپ ﷺ نے سات یا پانچ رکعت وتر ادا کیے، ان میں سے آخری رکعت کے علاوہ کسی میں بھی سلام نہیں پھیرا۔''

③ امام نسائی رحمہ اللہ کے نزدیک ابو ایوب رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں حدیث مروی ہے:

«اَلْوِتْرُ حَقٌّ فَمَنْ شَاءَ أَوْتَرَ بِسَبْعٍ، وَمَنْ شَاءَ أَوْتَرَ بِخَمْسٍ»[2]

''وتر ضروری ہے، لہٰذا جو شخص سات وتر پڑھنا چاہے پڑھ لے اور جو شخص پانچ وتر پڑھنا چاہے پڑھ لے۔''

امام نسائی رحمہ اللہ کے ہاں میمونہ رضی اللہ عنہا سے درج ذیل الفاظ میں حدیث مروی ہے:

«لَا يَصْلُحُ يَعْنِي الْوِتْرَ إِلَّا بِسَبْعٍ أَوْ خَمْسٍ»[3]

''وتر تو صرف سات یا پانچ رکعت ادا کرنا ہی درست ہے۔''

④ اس بارے میں امام دارقطنی رحمہ اللہ کے ہاں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ایک حدیث ہے جو پہلے گزر چکی ہے۔

⑤ امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے:

وقد روى عن النبي ﷺ: «اَلْوِتْرُ بِثَلَاثَ عَشَرَةَ وَإِحْدَى عَشَرَةَ وَتِسْعٍ وَسَبْعٍ وَخَمْسٍ وَثَلَاثٍ وَّ وَاحِدَةٍ»[4]

''نبی مکرم ﷺ سے تیرہ، گیارہ، نو، سات، پانچ، تین اور ایک رکعت پڑھنا مروی ہے۔'' انتہٰی

⑥ امام ابو داود اور نسائی رحمہما اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بایں الفاظ روایت کی ہے:

«ثُمَّ أَوْتَرَ بِخَمْسٍ وَلَمْ يَجْلِسْ بَيْنَهُنَّ»[5]

''پھر آپ ﷺ نے پانچ رکعت وتر ادا کیے، ان کے درمیان میں آپ ﷺ (تشہد کے لیے) نہیں بیٹھے۔''

⑦ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت کو ان الفاظ میں روایت کیا ہے:

«ثُمَّ صَلّٰى خَمْسَ رَكَعَاتٍ»[6] ''پھر آپ ﷺ نے پانچ رکعتیں (وتر) ادا کیں۔''

⑧ امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن قرار دیتے ہوئے اور امام نسائی رحمہ اللہ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے:

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٣٥٦)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (١٧١٠)

[3] سنن النسائي الكبرىٰ (١/ ١٦٩، ٤٤٢)

[4] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢/ ٣١٩)

[5] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٣٥٨)

[6] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٦٥)

((أَنَّهُ ﷺ أَوْتَرَ بِسَبْعٍ))[1] ''آپ ﷺ نے سات رکعت وتر ادا فرمائے۔''

⑨ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی اسی طرح کی روایت مروی ہے۔

⑩ امام احمد اور طبرانی رحمہ اللہ کے ہاں بھی صحیح اسناد کے ساتھ اس طرح کی روایت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

⑪ محمد بن نصر رحمہ اللہ کے ہاں بھی اس طرح کی ایک روایت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

چنانچہ اس باب میں مذکور احادیث پانچ رکعت یا سات رکعت وتر ادا کرنے کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہیں اور تین رکعت وتر کی تعیین کے ان قائلین کا رد کرتی ہیں، جن کا پہلے ذکر ہو چکا۔

سعید بن ہشام رحمہ اللہ کے واسطے سے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ایک لمبی حدیث میں یوں بیان ہوا ہے:

((فَلَمَّا أَسَنَّ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ وَأَخَذَهُ اللَّحْمُ أَوْتَرَ بِسَبْعٍ)) (رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي وله الفاظ)[2]

''پھر جب رسول اللہ ﷺ کی عمر زیادہ ہو گئی اور جسم مبارک بھاری ہو گیا تو آپ ﷺ سات وتر پڑھتے تھے۔''

چنانچہ اس حدیث میں سات رکعت اکٹھے وتر ادا کرنے کی مشروعیت کی دلیل ہے۔

ابن حزم رحمہ اللہ نے محلی میں کہا ہے: بلاشبہ وتر اور رات کی نماز اور تہجد کے تیرہ طریقے مروی ہیں، وتر و تہجد پڑھنے والا ان میں سے جو طریقہ بھی اختیار کر لے اس سے کفایت کر جائے گا۔ پھر انھوں نے یہ تمام طریقے با دلیل ذکر فرمائے اور کہا: ہمارے نزدیک ان میں سے پسندیدہ اور افضل طریقہ یہ ہے کہ وہ بارہ رکعتیں یوں ادا کرے کہ ہر دو رکعت پر سلام پھیرے، پھر ایک رکعت ادا کرے اور سلام پھیرے۔ انتہیٰ[3]

جہاں تک نو رکعت وتر ادا کرنے کا تعلق ہے تو عائشہ رضی اللہ عنہا کے سوا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے نو رکعت وتر پڑھنا مروی ہے۔

رہا وتر کے سنت یا واجب ہونے کا حکم تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ لَّمْ يُوْتِرْ فَلَيْسَ مِنَّا)) (رواه أحمد)[4] ''جس نے وتر نہ پڑھا، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔''

اس روایت کو ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے بھی بیان کیا ہے۔ اس کی سند میں خلیل بن مرہ ایک راوی ہے، جس کے

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٤٦) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٣٤٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٥٧) سنن النسائي، رقم الحديث (١٦٠١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٩١)

② مسند أحمد (٢٦٩/٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٤٦) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٣٤٢) سنن النسائي، رقم الحديث (١٦٠١)

③ نيل الأوطار (٤٥/٣)

④ مسند أحمد (٤٤٣/٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤١٩)

بارے میں ابوزرعہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: "شيخ صالح" "وہ ایک صالح شیخ ہے۔" جب کہ امام ابو حاتم اور بخاری رحمہما اللہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے:

"الوتر ليس بحتم كهيئة المكتوبة ولكنه سنة سنها رسول الله ﷺ" (رواه أحمد والنسائي والترمذي وحسنه وابن ماجه والحاكم وصححه)[1]

"نمازِ وتر فرض نماز کی طرح واجب نہیں، بلکہ یہ سنت (موکدہ) ہے، جس کو رسول اللہ ﷺ نے تمھارے لیے جاری فرمایا ہے۔"

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے:

«أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ أَوْتَرَ عَلٰى بَعِيْرِهِ» (رواه الجماعة)[2]

"بلاشبہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اونٹ پر وتر ادا کیے۔"

ابو ایوب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«اَلْوِتْرُ حَقٌّ فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُّوْتِرَ بِخَمْسٍ فَلْيَفْعَلْ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُوْتِرَ بِثَلَاثٍ فَلْيَفْعَلْ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُّوْتِرَ بِوَاحِدَةٍ فَلْيَفْعَلْ» (رواه الخمسة إلا الترمذي)[3]

"وتر ضروری ہے، لہٰذا جو شخص پانچ رکعت وتر پڑھنا چاہے پڑھ لے اور جو شخص تین وتر پڑھنا چاہے پڑھ لے اور جو شخص ایک وتر پڑھنا چاہے پڑھ لے۔"

ابو داود کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

«اَلْوِتْرُ حَقٌّ عَلٰى كُلِّ مُسْلِمٍ»[4] "وتر ہر مسلمان پر ضروری ہے۔"

اس کو ابن المنذر نے روایت کیا ہے اور اس میں فرمایا ہے:

«اَلْوِتْرُ حَقٌّ وَلَيْسَ بِوَاجِبٍ» "وتر ضروری ہے اور یہ واجب نہیں ہے۔"

نیز اس کو ابن حبان، دارقطنی اور حاکم رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے اور یہ کئی الفاظ سے مروی ہے۔ ابن ابی حاتم، ذہلی، دارقطنی نے علل میں، بیہقی اور کئی ایک نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح کہا ہے۔ حافظ رحمہ اللہ نے اس کو درست قرار دیا ہے۔

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٥٤) سنن النسائي، رقم الحديث (١٦٧٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٧٠) مسند أحمد (١/١٤٥) المستدرك للحاكم (١/٤٤١)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (١٦٨٨) مسند أحمد (٢/١٣٨)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٢٢) سنن النسائي، رقم الحديث (١٧١٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٩٠)

[4] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٢٢)

اس باب میں امام بیہقی رحمہ اللہ سے خلافیات میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مذکور حدیث کے علاوہ ان الفاظ میں روایت مروی ہے:

« إِنَّ اللّٰهَ وِتْرٌ يُحِبُّ الْوِتْرَ فَأَوْتِرُوْا يَا أَهْلَ الْقُرْآنِ »[1]

"بلاشبہ اللہ تعالیٰ وتر (اکیلا) ہے اور وتر (طاق عدد) کو پسند کرتا ہے، قرآن والو! وتر کی نماز پڑھا کرو۔"

امام ابن ابن شیبہ اور احمد رحمہ اللہ کے ہاں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے درج ذیل الفاظ میں روایت مروی ہے:

« وَزَادَكُمْ صَلَاةً حَافِظُوْا عَلَيْهَا وَهِيَ الْوِتْرُ »[2]

"اس (اللہ) نے تم کو ایک زائد نماز عطا کی ہے، لہٰذا اس کی حفاظت کرو اور وہ نمازِ وتر ہے۔"

اس کی اسناد میں دو راوی ضعیف ہیں۔

امام ابو داود رحمہ اللہ کے ہاں بریدہ رضی اللہ عنہ سے یوں مروی ہے:

« اَلْوِتْرُ حَقٌّ فَمَنْ لَّمْ يُوْتِرْ فَلَيْسَ مِنَّا »

"وتر ضروری ہے تو جس شخص نے وتر ادا نہ کیا، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔"

امام حاکم نے اس روایت کو مستدرک میں روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔[4]

امام احمد کے ہاں ابو بصرہ رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں مروی ہے:

« إِنَّ اللّٰهَ زَادَكُمْ صَلَاةً وَهِيَ الْوِتْرُ فَصَلُّوْهَا فِيْمَا بَيْنَ الْعِشَاءِ إِلَى الْفَجْرِ »[5]

"بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک اضافی نماز عطا کی ہے اور وہ نماز، نمازِ وتر ہے، لہٰذا اس کو عشا اور فجر کے درمیانی وقت میں ادا کرو۔"

امام طبرانی رحمہ اللہ نے اس کو یوں روایت کیا ہے:

« حَافِظُوْا عَلَيْهَا »[6] "اس کی حفاظت کرو۔"

امام طبرانی رحمہ اللہ ہی کے ہاں المعجم الاوسط میں سلیمان بن صرد رضی اللہ عنہ سے یوں مروی ہے:

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٤٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٧٧) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤١٦) سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٥٣) سنن النسائي، رقم الحديث (١٦٧٥) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٦٩)

② مسند أحمد (٢٠٥/٢) مصنف ابن أبي شيبة (٩٢/٢)

④ المستدرك للحاكم (٤٤٨/١)

⑤ مسند أحمد (٧/٦)

⑥ المعجم الكبير (٢٧٩/٢)

«وَأَوْتِرُوْا فَاللّٰهُ وِتْرٌ يُحِبُّ الْوِتْرَ»[1]

''اور وتر پڑھو، اللہ تعالیٰ وتر (اکیلا) ہے اور وتر (طاق عدد) کو پسند کرتا ہے۔''

امام بزار رحمہ اللہ کے ہاں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ان الفاظ میں مروی ہے:

«إِنَّ اللّٰهَ قَدْ أَمَدَّكُمْ بِصَلَاةٍ وَهِيَ الْوِتْرُ»[2]

''بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے ایک نماز کے ساتھ تمھاری مدد کی ہے اور وہ نماز، نمازِ وتر ہے۔''

امام بیہقی رحمہ اللہ کے ہاں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے یوں مروی ہے:

«إِنَّ اللّٰهَ زَادَكُمْ صَلَاةً وَهِيَ الْوِتْرُ»[3]

''بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک زائد نماز عطا کی ہے اور وہ نماز، نمازِ وتر ہے۔''

اس کی اسناد میں کلام ہے۔

امام بزار رحمہ اللہ کے ہاں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں مروی ہے:

«اَلْوِتْرُ وَاجِبٌ عَلٰى كُلِّ مُسْلِمٍ» ''وتر ہر مسلمان پر واجب ہے۔''

اس کی اسناد میں جابر جعفی ایک راوی ہے، جس کو جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے، جب کہ امام نووی رحمہ اللہ نے اس کو ثقہ کہا ہے۔

امام ابو داود اور ابن ماجہ رحمہما اللہ کے ہاں انھی سے ایک اور روایت مروی ہے، جس کی اسناد میں احمد بن مصعب راوی ضعیف ہے۔

اہلِ سنن کے ہاں علی رضی اللہ عنہ سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کی طرح روایت مروی ہے، جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

امام طبرانی رحمہ اللہ کے ہاں المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں عقبہ بن عامر اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے ابو بصرہ سے مروی حدیث کی طرح مروی ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ کے ہاں معاذ رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح کی روایت مروی ہے۔

امام طبرانی رحمہ اللہ کے ہاں المعجم الصغیر میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں روایت مروی ہے:

---

[1] المعجم الأوسط (٢٥٩/٧)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤١٨)، سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٥٢)، سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٦٨)، ضعيف الجامع (١٦٢٢)

[3] مسند أحمد (١٨٠/٢)، مجمع الزوائد (٥٠٠/٢) میں ہے کہ اس کا راوی عمر النضر ضعیف ہے۔

«اَلْوِتْرُ عَلٰى أَهْلِ الْقُرْآنِ»[1] ''وتر اہلِ قرآن کے ذمے ہے۔''

امام احمد، طبرانی، دارقطنی اور بیہقی رحمہم اللہ کے ہاں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک اور حدیث یوں مروی ہے:

«ثَلَاثٌ عَلَيَّ فَرَائِضُ وَهُنَّ لَكُمْ تَطَوُّعٌ: النَّحْرُ وَالْوِتْرُ وَرَكْعَتَا الْفَجْرِ»[2]

''تین (چیزیں) مجھ پر فرض اور تمھارے لیے نفل ہیں: نحر، وتر اور فجر کی دو رکعتیں۔''

امام حاکم رحمہ اللہ نے بھی مستدرک میں اس کا شاہد ان الفاظ میں روایت کیا ہے کہ وتر واجب نہیں ہے اور انھوں نے اس پر سکوت کیا ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے اپنی روایت میں فجر کی دو رکعتوں کے عوض چاشت کی نماز کا ذکر کیا ہے۔

امام دارقطنی رحمہ اللہ کے ہاں انس رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«أُمِرْتُ بِالْوِتْرِ وَالضُّحىٰ وَلَمْ يُعْزَمْ عَلَيَّ»[3]

''مجھ کو نمازِ وتر اور چاشت ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ان کو مجھ پر واجب نہیں ٹھہرایا گیا۔''

اس کی اسناد میں عبداللہ بن محرر راوی ضعیف ہے۔

امام مروزی رحمہ اللہ کے ہاں جابر رضی اللہ عنہ سے یوں مروی ہے:

«إِنِّي كَرِهْتُ أَوْ خَشِيتُ أَنْ يُكْتَبَ عَلَيْكُمُ الْوِتْرُ»[4]

''یقیناً میں نے ناپسند کیا یا میں نے اس بات کا خدشہ محسوس کیا کہ تم پر کہیں وتر فرض نہ کر دیا جائے۔''

امام طبرانی رحمہ اللہ کے ہاں المعجم الاوسط میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے درج ذیل الفاظ میں مروی ہے:

«ثَلَاثٌ هُنَّ عَلَيَّ فَرِيْضَةٌ وَهُنَّ لَكُمْ سُنَّةٌ: اَلْوِتْرُ وَالسِّوَاكُ وَقِيَامُ اللَّيْلِ»[5]

''تین (چیزیں) مجھ پر فرض اور تم پر نفل اور سنت ہیں: وتر، مسواک اور رات کا قیام۔''

ان احادیث میں وتر کے واجب ہونے کی دلیل ہے، جیسے آپ ﷺ کا یہ فرمانا: « فَلَيْسَ مِنَّا» ''(وتر نہ پڑھنے والا) ہم میں سے نہیں ہے۔'' اور فرمانا: « اَلْوِتْرُ حَقٌّ» ''وتر ضروری ہے۔'' نیز یہ فرمانا: « حافظوا» ''(وتر کی) محافظت کرو۔'' اور آپ ﷺ کا یہ فرمانا: « اَلْوِتْرُ وَاجِبٌ» ''وتر واجب ہے۔''

نیز کچھ احادیث میں وتر کے عدمِ وجوب کی دلیل ہے اور وہ اس باب کی دیگر احادیث ہیں۔ چنانچہ یہ دیگر

---

[1] المعجم الأوسط (٦/٣٦٤) المعجم الصغير (٢/١٧٥)

[2] مسند أحمد (١/٢٣١)، سنن الدارقطني (٢/٢١)، حلية الأولياء (٩/٢٣٢)

[3] سنن الدارقطني (٢/٢١)

[4] ابن خزيمة (٢/١٣٨) ابن حبان (٦/١٦٩)

[5] المعجم الأوسط (٣/٣١٥)

اخبار اس چیز کو پھیرنے والی ہوں گی جو چیز اس (وتر) کے وجوب کو ظاہر کرنے والی ہے۔ اور حدیث: ((الوتر واجب)) ''وتر واجب ہے۔'' اگر درجۂ صحت کو پہنچ جائے تو مشکل ہے، کیوں کہ اپنے غیر کی طرف پھیرے ہوئے وجوب کی تصریح کرنا صحیح نہ ہوگا، برخلاف ان بقیہ الفاظ کے جو وجوب کا پتا دیتے ہیں۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وتر واجب نہیں ہے، بلکہ یہ سنت ونفل ہے، برخلاف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے کہ وہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ نیز ان سے وتر کی فرضیت پر بھی ایک روایت مروی ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس سلسلے میں وجوب پر دلالت کرنے والے دلائل کے ساتھ تمسک کیا ہے، کیونکہ جمہور نے اس کا وہ جواب دیا ہے جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔ ابن منذر نے کہا ہے کہ میں کسی کے بارے میں نہیں جانتا کہ اس نے اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی موافقت کی ہو۔ لہٰذا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی یہ حدیث کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر وتر ادا کیے، وتر کے عدمِ وجوب کی دلیل ہے، کیوں کہ سواری پر فرض نماز ادا نہیں کی جا سکتی۔ اسی طرح ابو ایوب رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث جس میں اختیار دیے جانے کی بنا پر عدمِ وجوب پر علی التعیین دلیل ہے، نہ کہ مطلقاً، کیوں کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر کو حق کہا ہے۔

وتر کے عدمِ وجوب پر دلالت کرنے والے دلائل میں سے ایک بخاری ومسلم میں طلحہ بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی وہ حدیث ہے، جس میں انھوں نے کہا:

((جَاءَ رَجُلٌ إِلیٰ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ ...)) الحديث[1]

''نجد والوں کا ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔''

اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِيْ الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ)) قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: ((لَا، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ))

''دن اور رات میں پانچ نمازیں (فرض ہیں) انھوں نے عرض کی: کیا میرے ذمے ان کے علاوہ بھی کوئی (نماز) ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں، اِلا یہ کہ تو نفل ادا کرے۔''

بخاری ومسلم ہی نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے حدیث بیان کی ہے:

((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ مَعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَی الْيَمَنِ ...)) الحديث[3]

''بلاشبہہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن روانہ کیا۔''

اس حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ عنہ کو کہا:

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٣١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩)

«فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلِ»

''تو ان کو بتانا کہ بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے ان پر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔''

چنانچہ وتر کے عدمِ وجوب پر یہ ایک بہترین استدلال ہے، کیوں کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا یمن میں بھیجا جانا نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تھوڑا عرصہ پہلے کا واقعہ ہے۔

نیز جمہور نے اس باب میں وجوبِ وتر کا پتا دینے والی احادیث کا یہ جواب بھی دیا ہے کہ ان کی اکثر احادیث ضعیف ہیں اور وہ ابو ہریرہ، عبداللہ بن عمر، بریدہ، سلیمان بن صرد، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمرو، عبداللہ بن مسعود، ابن ابی اوفی، عقبہ بن عامر اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم سے مروی احادیث ہیں، چنانچہ عراقی نے ایسے ہی کہا ہے۔ باقی دیگر احادیث کے ساتھ بھی مطلوب ثابت نہیں ہوتا، خاص طور پر ان دلائل کے ثابت ہونے پر جو ہم نے پہلے بیان کیے ہیں اور وہ وتر کے عدمِ وجوب پر دلالت کرتے ہیں۔[1]

جہاں تک نمازِ وتر کے وقت کا تعلق ہے تو ابن حذافہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«اَلْوِتْرُ فِيمَا بَيْنَ الْعِشَاءِ إِلَىٰ طُلُوعِ الْفَجْرِ» (رواه الخمسة إلا النسائي)[2]

''نمازِ وتر کا وقت عشا کی نماز سے لے کر صبح صادق طلوع ہونے تک کے درمیان میں ہے۔''

اس حدیث کو امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اور امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کو صحیح قرار دیتے ہوئے بیان کیا ہے، جب کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کی اسناد منقطع اور اس کا متن باطل ہے۔ امام خطابی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کی سند میں عبداللہ بن ابی مرہ الدورقی راوی ہے۔

اس باب میں امام احمد اور ابن ابی شیبہ رحمہما اللہ کے ہاں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حدیث مروی ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ کے ہاں بھی ان (ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ) سے ایک اور حدیث مروی ہے، اس میں ابن اسماعیل الترمذی ایک راوی ہے، جس کو دارقطنی رحمہ اللہ نے ثقہ کہا ہے اور امام حاکم رحمہ اللہ نے کہا ہے: ابو حاتم رحمہ اللہ نے اس پر کلام کیا ہے۔ امام احمد اور دارقطنی رحمہما اللہ کے ہاں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے ایک روایت مروی ہے، جس کی اسناد میں العزیزی نامی ایک راوی ضعیف ہے۔ امام ابو داود رحمہ اللہ کے ہاں اور امام حاکم رحمہ اللہ کے ہاں مستدرک میں بریدہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کو صحیح کہا ہے۔ امام احمد، حاکم اور طحاوی رحمہم اللہ کے ہاں ابو بصرہ غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت مروی ہے،

---

[1] نيل الأوطار (٣/٣٥)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤١٨) سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٥٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٦٨) مسند أحمد (٦/٧)

جس کی سند میں ابن لہیعہ راوی ضعیف ہے، لیکن اس کی متابعت کی گئی ہے۔ امام طبرانی ﷫ کے ہاں المعجم الاوسط میں سلیمان بن صرد سے روایت مروی ہے اور اس کی اسناد میں اسماعیل بن عمرو بجلی ایک راوی ہے، جس کو ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے، جب کہ امام ابو حاتم، دارقطنی اور ابن عدی ﷭ نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ امام بزار ﷫ کے ہاں، امام طبرانی ﷫ کے ہاں المعجم الکبیر میں اور امام دارقطنی ﷫ کے ہاں عبداللہ بن عباس ﷠ سے روایت مروی ہے، جس کی سند میں النصر بن عمرو الخزار نامی راوی ضعیف و متروک ہے، جب کہ امام بخاری ﷫ نے اس کو متروک الحدیث کہا ہے۔ امام بیہقی ﷫ کے ہاں خلافیات میں اور امام ابن حبان ﷫ کے ہاں الضعفاء میں عبداللہ بن عمر ﷠ سے ایک روایت مروی ہے، جس کی اسناد میں حماد بن قیراط راوی ضعیف ہے۔ امام ابو حاتم ﷫ نے کہا ہے کہ اس سے احتجاج کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابو زرعہ ﷫ اس کے بارے میں کمزور بات کرتے تھے۔ ابن حبان ﷫ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ موضوع حدیث ہے۔ امام طبرانی ﷫ کے ہاں ان کی ایک اور حدیث ہے، جس کی اسناد میں ایوب بن نہیک راوی ہے، اس کو امام ابو حاتم ﷫ وغیرہ نے ضعیف کہا ہے۔ امام بزار ﷫ کے ہاں عبداللہ بن مسعود ﷛ سے روایت مروی ہے، جس کی اسناد میں جابر جعفی وہ راوی ہے، جسے جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے۔ امام بیہقی ﷫ کے ہاں خلافیات میں عبداللہ بن ابی اوفی ﷛ سے روایت مروی ہے، اس کی اسناد میں احمد بن محمد بن مصعب ایک راوی ہے، جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ متون اور آثار گھڑا کرتا تھا اور اخبار کے لیے اسانید کو الٹ پلٹ دیتا تھا۔ امام ابو حاتم ﷫ نے کہا ہے: شاید اس نے ثقات پر دس ہزار احادیث الٹ پلٹ کر دی تھیں۔ اہلِ سنن کے ہاں علی ﷛ سے بھی ایک روایت مروی ہے۔ عقبہ بن عامر ﷛ سے ایک روایت امام طبرانی ﷫ کے ہاں مروی ہے، جس میں ضعف پایا گیا ہے۔ امام طبرانی ﷫ ہی کے ہاں عمرو بن العاص ﷛ سے روایت مروی ہے اور اس میں ضعف ہے۔ امام احمد ﷫ کے ہاں معاذ بن جبل ﷛ سے روایت مروی ہے، اس کی اسناد میں عبداللہ بن زحر راوی ضعیف ہے، نیز اس میں انقطاع ہے۔ امام طبرانی ﷫ کے ہاں المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں ابو ایوب ﷛ سے روایت مروی ہے۔

قصہ کوتاہ! مذکورہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ نمازِ وتر کا اول وقت نمازِ عشا سے فراغت کے ساتھ ہی شروع ہو جاتا ہے اور صبح صادق کے طلوع ہونے تک باقی رہتا ہے، جیسا کہ صحیح حدیث میں عائشہ ﷞ نے بیان فرمایا ہے:

«وَانْتَهٰى وِتْرُهُ إِلَى السَّحَرِ»[1] ''اور (عموماً) آپ ﷺ کے وتر سحری کے وقت تک پہنچتے تھے۔''

ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ وہ صبح صادق کے طلوع کے بعد صبح کی نماز تک پہنچتے تھے۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ وہ ظہر کی نماز تک ختم ہوتے تھے۔ ایک روایت یوں ہے کہ وتر نمازِ عشا سے پہلے ہے، مگر یہ سب

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٩٥١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٤٥)

روایات (صحیح) دلائل کے مخالف ہیں۔

نیز اس حدیث سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے وتر کے وجوب پر استدلال کیا ہے اور اس پر کلام پہلے گزر چکا ہے۔ نیز انھوں نے اس سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ نمازِ عشا سے پہلے وتر شمار نہیں ہوگی۔

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث میں آیا ہے:

((مِنْ كُلِّ اللَّيْلِ أَوْتَرَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ، مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ وَأَوْسَطِهِ وَآخِرِهِ فَانْتَهٰى وِتْرُهُ إِلَى السَّحْرِ)) (رواه الجماعة)[1]

''رسول اللہ ﷺ نے رات کے ہر حصے میں وتر پڑھی ہے، رات کے شروع میں بھی اور درمیان میں بھی، پھر آپ ﷺ کی وتر سحر تک ختم ہوتی تھی۔''

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا:

((أَوْتِرُوْا قَبْلَ أَنْ تُصْبِحُوْا)) (رواه الجماعة إلا البخاري وأبا داود)[2]

''صبح ہونے سے پہلے وتر پڑھ لیا کرو۔''

جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ نبی مکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((أَيُّكُمْ خَافَ أَنْ لَّا يَقُوْمَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ فَلْيُوْتِرْ ثُمَّ لْيَرْقُدْ وَمَنْ وَثِقَ بِقِيَامٍ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ فَلْيُوْتِرْ مِنْ آخِرِهِ ... الحديث)) (رواه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجة)[3]

''تم میں سے جسے یہ خدشہ ہو کہ وہ رات کے آخر میں نہیں اٹھ سکے گا تو وہ وتر پڑھ لے، پھر سو جائے اور جسے رات کے آخر کو اٹھ جانے کا یقین ہو، وہ رات کے آخر میں وتر پڑھے۔''

اس باب میں ضعیف اور صحیح کئی احادیث موجود ہیں۔ یہ تمام کی تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ساری رات نمازِ وتر کا وقت ہے، سوائے عشا سے پہلے وقت کے، کیوں کہ آپ ﷺ سے یہ بالکل منقول نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے اس وقت میں وتر پڑھی ہو اور اس سلسلے میں اہلِ ظاہر اور ان کے علاوہ دیگر لوگوں میں سے کوئی بھی اس کا مخالف نہیں ہے، سوائے اصحابِ شافعی کے ایک وجہ میں اور وہ وجہ ضعیف ہے۔ چنانچہ ان میں سے عراقی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٩٥١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٤٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٣٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٩٢٤) سنن النسائي، رقم الحديث (١٦٨١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٨٥)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٥٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٦٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٨٩)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٥٥)، سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٨٧) مسند أحمد (٣٤٨/٣)

صاحبِ مفہم نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ نمازِ وتر کا وقت تو نمازِ عشا ہی کے بعد شروع ہوتا ہے۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عشا کی نماز ادا کرنے اور صبح طلوع ہونے کے درمیان گیارہ رکعتیں ادا کرتے تھے۔

چنانچہ اس باب میں مذکور احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ صبح کے بعد وتر جائز نہیں ہیں، چہ جائیکہ اس کا وقت صبح کی نماز یا ظہر کی نماز تک ممتد ہو۔

جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی شخص کو وتر سے سوئے رہنے کا خدشہ ہو تو اس کے لیے مشروع یہ ہے کہ وہ سونے سے پہلے وتر ادا کر لے اور اگر اس کو اس کا خدشہ نہ ہو تو اس کے لیے مشروع یہ ہے کہ وہ وتر کو آخر رات تک موخر کرے۔ ان مطلق احادیث کو، جن میں سونے سے پہلے وتر ادا کرنے کی وصیت کی گئی ہے، ان مقید احادیث کے ساتھ مقید کرنا ممکن ہے، جن کو سوئے رہنے کے خدشے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔

جب ایک رکعت، پانچ رکعت، سات رکعت، بلکہ نو رکعت نمازِ وتر ثابت ہوگئی اور اس کے وقت کا عشا کی نماز کے بعد سے لے کر صبح صادق کے طلوع ہونے تک ہونا طے ہوگیا تو پھر یہ بھی ثابت ہوگیا کہ مذکورہ طریقوں میں سے کسی طریقے سے بھی اس لمبے وقت میں نمازِ وتر ادا کرنا جائز ہے۔ اس کی ہیئت و طریقے کا مختلف ہونا نمازی کی دل جمعی اور توجہ کی بنا پر ہے۔

جہاں تک قنوتِ وتر کا تعلق ہے تو حسن بن علی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث یوں بیان ہوئی ہے:

((عَلَّمَنِي رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ كَلِمَاتٍ أَقُولُهُنَّ فِي قُنُوتِ الْوِتْرِ، اَللّٰهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ، وَتَوَلَّنِي فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ، وَبَارِكْ لِي فِيمَا أَعْطَيْتَ، وَقِنِي شَرَّ مَا قَضَيْتَ، إِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ، وَإِنَّهُ لَا يَذِلُّ مَنْ وَّالَيْتَ، وَلَا يَعِزُّ مَنْ عَادَيْتَ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ)) (رواه الخمسة وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني والبيهقي)[1]

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کچھ کلمات تعلیم فرمائے، جنھیں میں قنوتِ وتر میں کہا کروں اور وہ یہ ہیں: ((اَللّٰهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ، وَتَوَلَّنِي فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ، وَبَارِكْ لِي فِيمَا أَعْطَيْتَ، وَقِنِي شَرَّ مَا قَضَيْتَ، إِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ، وَإِنَّهُ لَا يَذِلُّ مَنْ وَّالَيْتَ، وَلَا يَعِزُّ مَنْ عَادَيْتَ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ)) ''اے اللہ! جن لوگوں کو تو نے ہدایت دی ہے، مجھے بھی ان کے ساتھ ہدایت دے، تو جنھیں عافیت بخشتا ہے مجھے بھی ان میں (شامل کر کے)

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٢٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٦٤) سنن النسائي، رقم الحديث (١٧٤٥) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٧٨) مسند أحمد (١٩٩/١) ابن خزيمة (١٥١/٢)

عافیت بخش، اور جن سے تو محبت رکھتا ہے ان میں (شامل کر کے) مجھ سے محبت رکھ، اور جو کچھ تو نے مجھے دیا ہے اس میں برکت عطا فرما، اور تو نے جو بھی فیصلہ کیا ہے اس کے شر سے مجھے محفوظ فرما، یقیناً تو ہی فیصلے کرتا ہے تیرے مقابلے میں کوئی فیصلہ نہیں ہوتا، اور جسے تو دوست رکھے وہ کہیں ذلیل نہیں ہوسکتا، تو جس سے دشمنی کرے اسے عزت نہیں مل سکتی، اے ہمارے رب! تو برکتوں والا اور رفعتوں والا ہے۔"

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ اس دعا اور پانچوں[1] کے ہاں علی رضی اللہ عنہ سے مروی اس دعا کے ساتھ قنوتِ وتر پڑھنا مشروع ہے:

«اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ »

"اے اللہ! میں تیری ناراضی سے بچتے ہوئے تیری رضا کی پناہ میں آتا ہوں۔ تیرے مواخذے سے بچتے ہوئے تیرے عفو و کرم کی پناہ لیتا ہوں۔ میں تجھ سے (یعنی تیرے غیظ و غضب سے) تیری (رحمت کی) امان چاہتا ہوں۔ میں تیری تعریفیں شمار نہیں کرسکتا۔ تو ویسا ہی ہے جیسے کہ تو نے خود اپنی صفات بیان فرمائی ہیں۔"

امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: حنفیہ اور بعض شافعیہ رمضان اور غیر رمضان میں فرق کیے بغیر اس طرف گئے ہیں۔ انتہٰی۔[2] قنوت کے بارے میں پانچ مذاہب ہیں اور ان کا رمضان کے آخری نصف میں مجمع علیہ ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے، جیسا کہ نیل الاوطار میں بیان ہوا ہے۔[3]

امام بیہقی رحمہ اللہ کے ہاں اس حدیث کے بعض طرق میں اس کے رکوع کے بعد کی تصریح وارد ہوئی ہے۔ اس روایت میں ابوبکر بن سعید حزامی کا تفرد ضرر رساں نہیں ہے، کیوں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس سے اپنی صحیح میں روایت کی ہے اور امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اس کو ثقہ راویوں میں ذکر کیا ہے۔

امام نسائی رحمہ اللہ کے ہاں رکوع سے پہلے قنوت والی روایت وارد ہوئی ہے، لیکن اس کی سند ضعیف ہے، خلفائے اربعہ کا فعل اور صحیح میں وارد ہونے والی احادیث اس کے رکوع کے بعد ہی اولیٰ ہونے کی تائید کرتی ہیں۔

محمد بن نصر نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

---

[1] مسند أحمد (٩٦/١)، سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٢٧)، سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٥٦٦)، سنن النسائي، رقم الحديث (١٧٤٧)، سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٧٩)

[2] نيل الأوطار (٥١/٣)

[3] أيضاً.

«أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يَقْنُتُ بَعْدَ الرَّكْعَةِ وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ حَتّٰى كَانَ عُثْمَانُ فَقَنَتَ قَبْلَ الرَّكْعَةِ لِيُدْرِكَ النَّاسُ»[1]

"بلاشبہ رسول اللہ ﷺ، ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما رکوع کے بعد قنوت کرتے تھے، پھر جب عثمان رضی اللہ عنہ کا دور (خلافت) آیا تو انھوں نے رکوع سے قبل قنوت کی، تاکہ لوگ (رکعت) پا لیں۔"

عراقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے۔

اب تک کے کلام سے آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہوگا کہ وتر ایک رکعت، یا پانچ رکعت یا سات رکعت پڑھنا اولیٰ ہے۔ نیز حسن و علی رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں وارد ہونے والے الفاظ سے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھنا، نیز نمازِ عشا کے بعد سے لے کر صبح صادق کے طلوع تک وتر ادا کرنا اولیٰ ہے۔

رہی دعا: "اللهم إنا نستعينك ... الخ" تو یہ مرفوع احادیث سے ثابت نہیں ہے۔ رکوع سے قبل قنوت کرنے والی روایت ضعیف ہے۔ قنوت میں ہاتھ اٹھانے کی بھی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے۔ حنفیہ میں سے صاحب البرہان نے اس پر متنبہ کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا ہے: ہمیں ابھی تک قنوت میں ہاتھ اٹھانے اور تکبیر کہنے کی کوئی دلیل نہیں ملی ہے اور نہ ہی قنوت کے واجب ہونے کی کوئی دلیل ملی ہے۔ صاحبِ ہدایہ کا یہ کہنا ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے حسن رضی اللہ عنہ کو دعائے قنوت سکھاتے وقت یہ کہا تھا: «اجعل هذا في وترك» تو اس میں امر کے الفاظ نہیں پائے گئے۔ بالفرض امر کا لفظ موجود بھی ہو تو بھی یہ وجوب پر دلالت نہیں کرتا، کیوں کہ حسن رضی اللہ عنہ تب بالغ نہ تھے تو جب یہ مامور (حسن رضی اللہ عنہ) پر واجب نہ ہوئی تو اس کے علاوہ کسی پر بھی واجب نہ ہوئی۔ اسی طرح آپ ﷺ کا یہ فرمان:

«لَا تُرْفَعُ الْأَيْدِيْ إِلَّا فِيْ سَبْعِ مَوَاطِنَ ... الحديث»[2]

"صرف سات جگہوں میں ہاتھ اٹھائے جائیں ...الخ۔"

تو آپ ﷺ نے وتر کو ان جگہوں میں شمار نہیں کیا ہے۔ انتھٰی، وباللّٰہ التوفیق.



[1] قيام الليل لمحمد بن نصر (١٣٣)

[2] المعجم الكبير (٣٨٥/١١) یہ روایت ضعیف ہے۔

66

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رحمہم اللہ کا فروع میں سببِ اختلاف

سوال صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رحمہم اللہ کے فروع میں اختلاف کا سبب کیا ہے؟

جواب نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں علمِ فقہ مدون نہیں تھا جس طرح آج فقہائے کرام اپنی پوری کوشش صرف کر کے ارکان وشروط وآداب بیان کرتے ہیں اور ہر چیز کو دوسری چیز سے اس کی دلیل کے ساتھ ممتاز کرتے ہیں اور اپنی فن کاریوں سے فرضی صورتوں پر کلام کرتے ہیں، جو حد کے لائق ہوتی ہے، اس کی تحدید کرتے ہیں اور جو چیز حصر کے لائق ہوتی، اس کا حصر کرتے ہیں اور اس قسم کے دیگر کام کرتے ہیں۔ احکام پر اس قسم کی بحث کے اس سعادت والے دور میں نشانات نہیں ملتے ہیں، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرماتے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس نبوی وضو کو دیکھ کر اس طرح وضو کرتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ بیان نہیں کرتے تھے کہ یہ رکن ہے اور وہ ادب ہے۔ اسی طرح وہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے تو اس طرح کی نماز ادا کرتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کیا، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کا مشاہدہ کیا اور اسی طرح کا حج کیا۔ غرض کہ غالب نبوی دور کی یہی حالت تھی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان نہیں فرمایا کہ وضو کے فرض چھے ہیں یا چار ہیں۔ انھوں نے اس احتمال کو فرض نہیں کیا کہ اگر کوئی شخص پے درپے وضو نہ کرے، اس کا وضو صحیح ہوگا یا نہیں۔ إلا ما شاء اللّٰه.

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان فرضی اشیا، گھڑی ہوئی صورتوں اور اندازہ لگائے ہوئے امور کے متعلق، جو فقہا کی صفت و کاریگری ہے، کم ہی سوال کرتے تھے، بلکہ ان کے سوال واقعات و حادثات پر مقتصر و محدود رہتے تھے۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے:

"ما رأيت قوما كانوا خيرا من أصحاب رسول الله ﷺ، ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسئلة حتى قبض، كلهن في القرآن، منهن: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٧] و ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم" [1]

[1] سنن الدارمي (٦٣/١) المعجم الكبير (٤٥٤/١١) اس کی سند میں عطا بن سائب مختلط راوی ہے۔

”میں نے رسول اللہ ﷺ کے اصحاب سے بہتر لوگ نہیں دیکھے، انھوں نے آپ ﷺ کی وفات تک صرف تیرہ سوال آپ ﷺ سے دریافت کیے، وہ سب ہی قرآن مجید میں موجود ہیں۔ ان میں سے ایک سوال یہ ہے: ﴿ يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ ﴾ اور ایک سوال یہ ہے: ﴿ يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ ﴾ وہ صرف اسی چیز کے بارے میں سوال کرتے تھے، جو ان کے لیے مفید ہوتی تھی۔“

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا ہے: جو کام ہوا نہیں ہے، اس کے بارے میں سوال نہ کرو، کیوں کہ میں نے عمر رضی اللہ عنہ کو اس شخص پر لعنت کرتے ہوئے سنا جو ایسی چیز کے بارے میں سوال کرتا ہے جو واقع نہیں ہوئی۔[1]

قاسم رحمہ اللہ نے کہا ہے: تم ان چیزوں کے بارے میں سوال کرتے ہو، جن کے بارے میں ہم سوال کرنے والے نہیں ہیں۔ تم ایسی چیزوں سے نفرت کرتے ہو کہ ہم ان سے نفرت کرنے والے نہیں ہیں۔ تم ایسی اشیا کے متعلق دریافت کرتے ہو، جن کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ وہ کیا چیزیں ہیں۔ اگر ہم کو معلوم ہو جائے تو ہمارے لیے حلال نہیں کہ ہم ان کو چھپالیں۔

عمر بن اسحاق رحمہ اللہ نے کہا ہے: رسول اللہ ﷺ کے اصحاب میں سے جن سے ہماری ملاقات ہوئی، وہ سبقت کر جانے والوں سے زیادہ تھے، میں نے ایسے لوگوں کو نہیں دیکھا جو سیرت میں اُن سے زیادہ نرم اور تشدید میں ان سے کم رہے ہوں۔[2]

عبادہ بن نسی کندی سے لوگوں نے دریافت کیا کہ ایک عورت کسی قوم کے ہمراہ مرگئی اور اس کے ولی نہیں ہیں، لہٰذا اس کے بارے میں کیا کیا جائے؟ انھوں نے کہا: میں نے ایک ایسی قوم کو پایا ہے تو تمھاری طرح کی شدت نہیں کرتے تھے اور تمھاری طرح کے (فرضی) سوال نہیں کرتے تھے۔[3] چنانچہ امام دارمی رحمہ اللہ نے ان آثار کو اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم آپ ﷺ سے مختلف وقائع کے بارے میں فتویٰ پوچھتے تھے تو آپ ﷺ ان کو فتویٰ دیتے۔ وہ آپ ﷺ کے پاس اپنے مقدمات لاتے تھے تو آپ ﷺ ان کے فیصلے فرماتے تھے، آپ ﷺ جن لوگوں کو اچھا کام کرتے ہوئے دیکھتے تو آپ ﷺ ان کی تعریف کرتے اور جب کسی منکر کو دیکھتے تو اس کا انکار فرماتے، آپ ﷺ نے جس کسی استفتا کے بارے میں فتویٰ دیا یا جس کسی مقدمے کا فیصلہ کیا یا منکر کے فاعل پر انکار کیا تو یہ سب چیزیں اجماعات میں سے ہیں۔

---

[1] سنن الدارمي (٦٢/١)

[2] سنن الدارمي (٦٣/١)

[3] أيضاً.

لہٰذا شیخین سیدنا ابوبکر صدیق اور عمر فاروق رضی اللہ عنہما کو جب کسی مسئلے کا علم نہ ہوتا تو لوگوں سے اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی حدیث کے بارے میں سوال کرتے۔ چنانچہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جدہ (دادی، نانی) کے بارے میں کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے بارے میں کچھ بیان کرتے ہوئے نہیں سنا ہے، لہٰذا انھوں نے اس کے بارے میں لوگوں سے دریافت کیا۔ نمازِ ظہر کے بعد فرمایا کہ تم میں سے کسی شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جدہ کے بارے میں کچھ بیان کرتے ہوئے سنا ہے؟ چنانچہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے سنا ہے۔ انھوں نے پوچھا کہ تم نے اس کے بارے میں کیا سنا ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس (جدہ) کو (وراثت میں سے) چھٹا حصہ دیا۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے پھر پوچھا کہ کیا تمھارے علاوہ کسی اور نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلے کو سنا ہے؟ تو محمد بن مسلمہ نے مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا کہ انھوں نے سچ کہا ہے، لہٰذا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بھی جدہ کو چھٹا حصہ ہی دیا۔[1]

عمر رضی اللہ عنہ کا لوگوں سے غرہ (غلام یا لونڈی) کے بارے میں دریافت کرنا اور مغیرہ رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ خبر کی طرف رجوع کرنا،[2] ان کا وبا کے ایام کے بارے میں کوئی حکم اور فیصلہ دریافت کرنا اور عبدالرحمٰن بن عوف کی دی ہوئی خبر کی طرف رجوع کرنا،[3] اسی طرح مجوسیوں سے جزیہ وصول کرنے کے سلسلے میں ان (عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ) کی بیان کردہ خبر کی طرف رجوع کرنا،[4] عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا اپنی رائے کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے موافق ہونے کے ساتھ معقل بن یسار رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ خبر پر خوش ہونا[5] اور ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کا عمر رضی اللہ عنہ کے دروازے سے واپس لوٹنا اور عمر رضی اللہ عنہ کا اس کے بارے میں حدیث کا سوال کرنا اور اس پر ابوسعید رضی اللہ عنہ سے گواہی لینا[6] جیسی بہت سی مثالیں صحاح وسنن میں مروی ومعلوم ہیں۔

قصہ مختصر! نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی عادتِ مبارکہ تھی۔ ہر صحابی نے عبادات، فتاویٰ اور رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کو جتنا اللہ تعالیٰ نے اس کو میسر کیا، اس نے یاد کیا، سمجھا اور ہر چیز کی، قرائن کے اس کو گھیرنے کے اعتبار سے، وجہ کو پہچانا۔ لہٰذا ان میں سے بعض کو اباحت پر، بعض کو استحباب پر اور بعض کو اپنے نزدیک کافی امارات وقرائن کی بنا پر نسخ پر

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٩٨٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١٠٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٧٢٤)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٥٠٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٨٢)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٣٩٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٨٢)

④ صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٩٨٧)

⑤ سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١١٦) سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٤٥) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٣٥٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٩١)

⑥ صحيح البخاري، رقم الحديث (١٩٥٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٥٣)

محمول کیا۔ اس سلسلے میں ان کے نزدیک عمدہ اور قابلِ اعتماد چیز استدلال کے طرق کی طرف توجہ دیے بغیر صرف اور صرف اطمینانِ قلب کا حاصل ہونا تھا، جیسا کہ آپ نے بادیہ نشینوں کو دیکھا ہے کہ وہ باہم مقصود کلام کو سمجھتے ہیں اور ان کے سینے تصریح، تلویح اور ایما کے ساتھ وہاں سے ٹھنڈے ہوتے تھے، جہاں سے وہ گمان بھی نہیں کرتے تھے۔

غرض کہ نبی کریم ﷺ کی عمر اس حالت میں گزر گئی اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسی روش پر قائم تھے۔ اس کے بعد وہ مختلف شہروں اور ملکوں میں پھیل گئے اور ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی علاقے کا مقتدا بن گیا۔ بہت سے واقعات پیش آئے اور بہت سے مسائل رونما ہوئے، جن کے بارے میں لوگ فتویٰ پوچھتے تھے۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ہر ایک نے اپنے حفظ و استنباط کے پیشِ نظر ان کا جواب دیا اور اگر ان کو اپنے حفظ اور استنباط سے کوئی مناسب جواب نہ ملا تو انھوں نے اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کیا۔ انھوں نے اس علت کو پہچانا جس کی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے اپنی منصوصات میں حکم لگایا تھا، چنانچہ انھوں نے اس علت کی جگہ پر وہی حکم لگایا اور نبی مکرم ﷺ کی غرض و غایت کی موافقت کرنے میں کسی قسم کی کوتاہی کرنے پر رضا مند نہ ہوئے۔ چنانچہ اس حالت میں جو اختلاف واقع ہوا، اس کی چند قسمیں ہیں:

① ان میں سے ایک اختلاف یہ ہے کہ ایک صاحب نے کسی مقدمے کے بارے میں کوئی حکم یا فتویٰ سنا، جب کہ دوسرے صاحب نے وہ فیصلہ یا فتویٰ نہ سنا تو اس دوسرے نے اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کیا اور اس اجتہاد کی بھی چند قسمیں ہیں:

ا۔ اس کا اجتہاد حدیث کے موافق ہو جائے، جیسا کہ نسائی وغیرہ میں ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ایسی عورت کے بارے میں سوال کیا گیا، جس کا خاوند اس حال میں فوت ہوا کہ اس نے اس کا حق مہر مقرر نہیں کیا تھا تو انھوں نے کہا کہ میں نے اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کو کوئی فیصلہ نہیں کرتے دیکھا ہے، چنانچہ وہ مہینا بھر عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آتے رہے اور انھوں نے بڑے اصرار کے ساتھ اس کا جواب مانگا۔ آخر انھوں نے اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کرتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ اس عورت کو بغیر کسی کمی بیشی کے اپنی عورتوں کی مثل حق مہر ملے گا، اس کے ذمے عدت بھی ہوگی اور اس کو وراثت بھی ملے گی۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ سن کر معقل بن یسار رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور انھوں نے یہ گواہی دی کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے خاندان کی ایک عورت کے بارے میں یہی فیصلہ فرمایا تھا۔ اس پر عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ اسلام قبول کرنے کے بعد وہ کبھی اتنے خوش نہیں ہوئے تھے۔ [1]

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١١٦) سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٤٥) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٣٥٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٩١)

۲۔ دو صحابیوں کا باہم مناظرہ ہوا اور حدیث ایسی وجہ کے ساتھ ظاہر ہوئی، جس کے ذریعے غالب ظن واقع ہوتا ہے، چنانچہ اس دوسرے نے اپنے اجتہاد سے اس سنی ہوئی حدیث کی طرف رجوع کر لیا، جیسا کہ ائمۂ حدیث نے یہ روایت کیا ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ تھا کہ جو شخص حالتِ جنابت میں صبح کرے، اس کا روزہ نہیں ہے۔ چنانچہ بعض ازواجِ مطہرات نے ان کے اس مذہب کے خلاف خبر دی تو انھوں نے رجوع کر لیا۔

۳۔ اس کو حدیث تو پہنچی مگر ایسے طریقے سے نہیں کہ اس کو اس کے ساتھ غالب گمان واقع ہو، لہٰذا ناچار اس نے حدیث پر طعن کیا اور اپنے اجتہاد کو ترک نہ کیا، جیسا کہ اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ روایت کیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا نے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آ کر یہ گواہی دی کہ اس کو تین طلاقیں ہو چکی تھیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے نان و نفقہ اور رہایش مقرر نہیں کی تھی۔ مگر عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی اس شہادت کو رد کر دیا اور فرمایا:

"لَا نَتْرُكُ كِتَابَ اللّٰهِ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِي أَصَدَقَتْ أَمْ كَذَبَتْ، لَهَا النَّفَقَةُ وَالسُّكْنٰى"[1]

"ایک ایسی عورت کے قول کی بنا پر ہم کتاب پر عمل ترک نہیں کریں گے جس کے بارے میں ہم یہ نہیں جانتے کہ اس نے سچ بولا ہے یا جھوٹ، لہٰذا اس کو نان و نفقہ اور رہایش ملے گی۔"

عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا: فاطمہ کو کیا ہو گیا ہے، کیا وہ اپنے اس قول: "تین طلاقیں پانے والی عورت کے لیے نان و نفقہ اور رہایش نہیں ہے۔" کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ؟![2]

اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے کہ بخاری و مسلم نے یہ روایت کیا ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ تھا کہ پانی نہ پانے والے جنبی کے لیے تیمّم کافی نہیں ہوگا، چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما نے ان کے پاس یہ روایت بیان کی کہ وہ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، ان کو اس سفر میں جنابت لاحق ہو گئی، جب کہ ان کو غسل کے لیے پانی نہ ملا، چنانچہ وہ مٹی میں لوٹ پوٹ ہوئے اور اپنی اس کارگزاری کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیان فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

《إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَفْعَلَ كَذَا، وَضَرَبَ بِيَدِهِ الْأَرْضَ فَمَسَحَ بِهَا وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ》[3]

"تم کو تو صرف ایسا کرنا کافی تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ کو زمین پر مارا اور اس کے ذریعے اپنے چہرے اور ہاتھوں کا مسح کیا۔"

عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو قبول نہ کیا، ان کے نزدیک یہ روایت اس بنا پر قابلِ حجت نہ ٹھہری کہ انھوں نے اس میں

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٨٠)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٠١٦)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٣١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٦٨)

ایک مخفی علتِ قادحہ دیکھی، حتی کہ یہ حدیث دوسرے طبقے میں بہت سے طرق کے ساتھ مشہور ہو گئی اور اس کا قادح وہم مضمحل ہو گیا اور انھوں نے اس کو اخذ کر لیا۔

۴۔ اس کو سرے سے حدیث پہنچی ہی نہ ہو، چنانچہ امام مسلم رحمہ اللہ نے روایت کی ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما عورتوں کو حکم دیا کرتے تھے کہ وہ جب بھی غسل کریں، اپنے سر کے بالوں کو کھولیں۔ جب عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کے اس حکم کو سنا تو فرمایا: عبداللہ بن عمر پر تعجب ہے کہ وہ عورتوں کو غسل کے وقت بال کھولنے کا حکم دیتے ہیں، وہ ان کو یہ کیوں نہیں کہہ دیتے کہ وہ اپنے سر ہی مونڈھ لیں، میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے اور میں اس سے زیادہ نہیں کرتی تھی کہ اپنے سر پر تین بار پانی ڈال لیتی۔ [1]

اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے کہ زہری رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ ہند رضی اللہ عنہا کو مستحاضہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی رخصت کی خبر نہیں پہنچی تھی، چنانچہ وہ نماز ادا نہیں کرتی تھیں اور اس پر رویا کرتی تھیں۔ [2]

اجتہاد کی انہی اقسام میں سے ایک قسم یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی کام کرتا ہوا دیکھتے تو بعض تو اس کو قربت پر محمول کرتے اور بعض اس کو اباحت ظاہر کرتے، جیسا کہ اصحابِ رسول نے قصہ تحصیب، یعنی یوم النفر کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وادیِ ابطح میں نزول فرمانے کو روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ اترتے تھے، چنانچہ ابو ہریرہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم اس طرف گئے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ نزول قربت کے طور پر تھا اور وہ اس کو سننِ حج سے شمار کرتے تھے، جب کہ عائشہ رضی اللہ عنہا اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم فرماتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ نزول اتفاقاً تھا، لہٰذا یہ سننِ حج میں سے نہیں ہے۔

اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ طواف میں رمل کرنا سنت ہے، جب کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اتفاقاً ایسا کیا تھا اور وہ اتفاق ایک عارض کا پیش آنا تھا، وہ عارض یہ تھا کہ مشرکین نے یہ کہا: ''یثرب کے بخار نے اس کی کمر توڑ کر اس کو کمزور کر دیا ہے۔'' لہٰذا یہ سنت نہیں ہے۔

(۲) من جملہ اس اختلاف کے ایک وہم ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کیا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حج کرتے ہوئے دیکھا تو بعض نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجِ تمتع کیا اور بعض نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجِ قران کیا اور بعض نے کہا کہ آپ نے حجِ افراد کیا، اور جیسا کہ امام ابو داود رحمہ اللہ نے سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا: احرام باندھتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس حج کا احرام باندھا

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٣١)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٣٤)

تھا، مجھے اس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اختلاف کرنے سے تعجب ہوتا ہے، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے جواب دیا: میں اس کے بارے میں تمام لوگوں سے زیادہ جاننے والا ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج صرف ایک تھا، اسی لیے ان کا اس میں اختلاف ہو گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کے لیے نکلے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں دو رکعت نماز ادا کی اور دو رکعت نماز سے فارغ ہو کر حج کا تلبیہ پکارا تو لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تلبیہ سنا، کیوں کہ لوگ گروہ در گروہ چلے آ رہے تھے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی سیدھی کھڑی ہوئی تو لوگوں نے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تلبیہ سنا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو پڑے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیداء مقام پر پہنچے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ پکارا، لوگوں نے ان تمام مواقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تلبیہ پکارتے ہوئے سنا تو انھوں نے یہ بیان کیا کہ بس اسی جگہ سے (جہاں سے انھوں نے سنا تھا) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھا اور تلبیہ پکارا۔ اللہ کی قسم! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا کرنے کے بعد اسی جگہ بیٹھے بیٹھے تلبیہ پکارا، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو لے کر سیدھی کھڑی ہوئی تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ پکارا اور جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیداء کی چوٹی پر چڑھے تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ پکارا۔[1]

③ اس اختلاف میں سے ایک سہو و نسیان ہے، جیسا کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماہِ رجب میں عمرہ کیا۔ جب عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کے اس قول کو سنا تو فرمایا کہ وہ بھول گئے ہیں۔[2]

④ من جملہ اس اختلاف کے ایک ضبط و حفظ کا اختلاف ہے، جیسا کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہی سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ))

''بلاشبہہ میت کو اس کے گھر والوں کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے۔''

اس پر عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ وہ اس حدیث کو صحیح معنوں میں ضبط نہیں کر سکے۔ ہوا یوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک یہودی عورت کے پاس سے گزرے، جب کہ اس کے اہل میں سے کوئی اس پر رو رہا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ اس پر رو رہے ہیں، جب کہ اس کو قبر میں عذاب ہو رہا ہے۔[3] چنانچہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے رونے کو عذاب کے ساتھ معلل کر لیا اور یہ گمان کر لیا کہ یہ حکم ہر میت کے لیے عام ہے۔

⑤ اس میں سے ایک علتِ حکم میں اختلاف ہے، مثلاً: جنازے کے لیے کھڑے ہونا، کوئی کہنے والا کہتا ہے کہ یہ قیام فرشتوں کی تعظیم کے لیے ہے، لہٰذا یہ قیام مومن و کافر دونوں کے جنازے کے لیے عام ہے، کوئی کہنے والا

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۷۷۰) یہ روایت خصیف راوی کے ضعف کی بنا پر ضعیف ہے۔

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۱٦۸۵) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۲۵۵)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (۳۷۵۹) صحيح مسلم، رقم الحديث (۹۳۲)

یہ کہتا ہے کہ یہ میت (اور موت) کی ہولنا کی اور دہشت کی وجہ سے ہے، اس صورت میں بھی یہ قیام دونوں (مومن و کافر) میتوں کو شامل ہے اور عام ہے۔ کسی کہنے والے نے یوں بھی کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سے ایک یہودی کا جنازہ گزرا تو آپ ﷺ صرف اس لیے کھڑے ہو گئے، تا کہ اس یہودی کا سر آپ کے سر سے بلند نہ ہو جائے، گویا آپ ﷺ نے اس کے سر کو اپنے سر سے بلند ہونے کو ناپسند کیا، لہٰذا یہ قیام صرف کافر میت کے ساتھ خاص ہو گا۔

⑥ من جملہ اس اختلاف کے ایک دو مختلف چیزوں کے جمع کرنے میں اختلاف ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر والے سال متعہ کی رخصت عنایت فرمائی، بعد میں اس سے منع کر دیا۔ پھر اوطاس والے سال اس کی رخصت دی پھر اس سے منع فرما دیا۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے کہ یہ رخصت ضرورت کی بنا پر تھی اور ممانعت ضرورت کے ختم ہونے کی وجہ سے، لہٰذا اب ممانعت کا حکم باقی ہے۔ جمہور کا کہنا ہے کہ رخصت اباحت تھی اور نہی اس کی ناسخ ٹھہری اور جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے استنجا کے وقت قبلے کی جانب منہ کرنے سے منع فرمایا، چنانچہ ایک جماعت اس حکم کے عموم اور اس کی عدمِ منسوخیت کی طرف گئی ہے۔ جابر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کو وفات سے ایک سال پہلے دیکھا کہ آپ ﷺ قبلے کی طرف منہ کر کے پیشاب کر رہے تھے، لہٰذا انھوں نے آپ ﷺ کے اس عمل کو سابقہ ممانعت کا ناسخ تصور کر لیا۔ نیز عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا کہ آپ ﷺ قبلے کی طرف پشت اور شام کی طرف منہ کر کے قضائے حاجت کر رہے ہیں، لہٰذا انھوں نے اپنی رؤیت کے ذریعے ان کے قول کو رد کر دیا۔ ایک جماعت نے ان دونوں کو جمع کیا ہے۔ شعبی وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ نہی صحرا کے ساتھ مختص ہے، جب کہ لیٹرینوں وغیرہ میں قبلے کی جانب منہ یا پشت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ایک جماعت نے یہ کہا ہے کہ آپ ﷺ کا قول عام محکم ہے اور آپ ﷺ کا فعل خصوصیت کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا یہ ناسخیت اور منسوخیت کے لیے مناسب نہیں ہے۔

قصہ کوتاہ! یوں اصحابِ رسول ﷺ کے مذاہب مختلف ہو گئے اور تابعین نے ان کو ان سے یوں ہی لے لیا اور ہر ایک اس کو جو میسر آیا اس نے اخذ کیا اور حدیثِ نبوی اور مذاہبِ صحابہ سے جو کچھ انھوں نے سنا، یاد کر لیا اور سمجھ لیا اور جو میسر ہوا اس کے ساتھ انھوں نے مختلف کو جمع کیا اور بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دی، ان کی نظر میں بعض اقوال مضمحل ہو گئے، اگرچہ وہ کبار صحابہ سے منقول تھے، مثلاً: اس باب میں عمار اور عمران بن حصین رضی اللہ عنہم سے جنبی کے تیمّم کے بارے میں مروی مشہور احادیث کی بنا پر عمر اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے منقول مذہب مضمحل ہو گیا۔

اس قسم کی صورتِ حال میں علمائے تابعین میں سے ہر عالم کا ایک الگ مذہب بن گیا اور ہر ملک و شہر کا ایک

امام ٹھہر گیا، مثلاً: مدینہ طیبہ میں سعید بن مسیب اور سالم بن عبداللہ بن عمر۔ ان کے بعد وہاں زہری، قاضی یحییٰ بن سعید اور ربیعہ بن عبدالرحمان۔ مکے میں عطا بن ابی رباح، کوفے میں ابراہیم نخعی اور شعبی، بصرہ میں حسن بصری، یمن میں طاؤس بن کیسان، شام میں مکحول۔ چنانچہ ہم نے اپنی کتاب "الجنة في الأسوة الحسنة بالسنة" میں تفصیل کے ساتھ اس کو ثابت کیا ہے۔

بہت سے لوگ ان کے علوم کے پیاسے بن گئے اور ان کے مشتاق ہو گئے۔ نیز انھوں نے حدیث، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ اور اقاویل اور ان علما کے مذاہب وتحقیقات کو پکڑ لیا۔ فتویٰ پوچھنے والوں نے فتوے دریافت کیے اور ان کے درمیان مسائل متداول ہو گئے اور فیصلے رائج ہو گئے۔

سعید بن میسّب اور ابراہیم نخعی نے تمام ابوابِ فقہ کو جمع کیا۔ ان کے پاس ہر باب میں سلف سے حاصل کردہ اصول موجود تھے۔ سعید اور ان کے اصحاب کا مذہب یہ تھا کہ فقہ میں اہلِ حرمین تمام لوگوں سے زیادہ ثابت ہیں، ان کے مذہب کی بنیاد عمر وعثمان رضی اللہ عنہما کے فتاویٰ اور ان کے فیصلے، عبداللہ بن عمر، عائشہ اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ اور مدینہ کے قاضیوں کے فیصلے ہیں۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کو جو کچھ آسان اور میسر کیا، انھوں نے اس کو جمع کیا۔ اس میں کئی بار نظر کی اور اس کی خوب چھان بین کی۔ علمائے مدینہ کے درمیان جس چیز کو مجمع علیہ پایا، اس کو خوب مضبوطی سے تھام لیا اور جس چیز کو مختلف فیہ پایا، اس میں اس بنا پر زیادہ قوی اور راجح مذہب کو لے لیا کہ اس کی طرف جانے والے زیادہ لوگ ہیں، یا یہ کہ وہ چیز قیاسِ قوی کے ساتھ موافقت کرنے والی ہے اور اس کی صراحتاً کتاب وسنت سے تخریج ہوئی ہے یا اس طرح کی کسی اور وجہ کی بنا پر۔ جس جگہ ان کو اپنے محفوظ مجموعے میں کسی مسئلے کا جواب نہ ملا۔ اس جگہ انھوں نے ان کے کلام سے تخریج کی اور ایما و اقتضا کا تتبع کیا اور اس جگہ ان کے لیے ہر باب، ایاب اور ذہاب میں بہت سے مسائل فراہم اور جمع ہو گئے۔

ابراہیم نخعی اور ان کے اصحاب کے ہاں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور ان کے اصحاب فقہ میں تمام لوگوں سے زیادہ ثابت ہیں، جیسا کہ علقمہ نے مسروق کو کہا: "أأحد أثبت من عبد الله؟" "کیا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی کوئی زیادہ ثابت ہے؟" امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اوزاعی رحمہ اللہ کو کہا کہ ابراہیم سالم سے زیادہ فقیہ ہیں اور اگر صحبت کی فضیلت نہ ہوتی تو میں یہ کہتا کہ علقمہ رحمہ اللہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے زیادہ فقیہ ہیں اور عبداللہ (بن مسعود رضی اللہ عنہ) تو عبداللہ ہی ہیں، ان کے کیا کہنے!

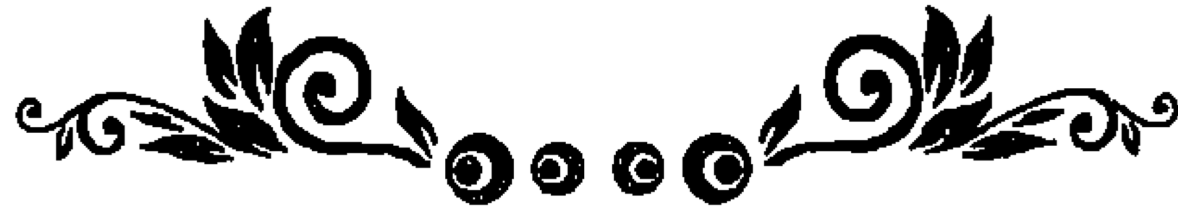
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کی اصل عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے فتاویٰ، علی، قتادہ اور شریح وغیرہ کوفے کے

قاضیوں کے فیصلے ہیں۔ چنانچہ ان کو ان فتاویٰ میں سے جو میسر آئے، انھوں نے ان کو جمع کیا، اس کے بعد ان کے آثار کے ساتھ وہی کچھ کیا جو اہلِ مدینہ نے اہلِ مدینہ کے آثار میں کیا تھا اور اسی طرح تخریج کی جس طرح انھوں نے تخریج کی اور اس جگہ ہر باب میں فقہ کے مسائل الگ سے جمع ہو گئے۔

سعید بن میسّب فقہائے مدینہ کی زبان تھے اور عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلوں اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی احادیث کو ان سب سے زیادہ یاد رکھنے والے تھے۔

ابراہیم فقہائے کوفہ کی زبان ہیں۔ چنانچہ جب یہ دونوں کسی چیز میں کلام کرتے ہیں اور اس کو ان میں سے کسی ایک کی طرف منسوب نہیں کرتے تو وہ اکثر سلف میں سے کسی ایک کی طرف منسوب ہوتی ہے، خواہ صراحتاً یا ایماءً وغیرہ۔

یہاں سے ان دو شہروں کے فقہا ان پر مجتمع ہو گئے، ان سے علم اخذ کیا، اس کو سمجھا اور اس پر تخریج کی۔ كذا في الإنصاف.[1]



[1] الإنصاف للدهلوي (١/١٥-٣٣)

67

مذاہبِ فقہا کے اختلاف کا سبب

سوال مذاہبِ فقہا کے اختلاف کا سبب کیا ہے؟

جواب اللہ تعالیٰ نے تابعین کا دور گزر جانے کے بعد حاملینِ علم کو پیدا کیا اور رسول اللہ ﷺ نے جو یہ وعدہ فرمایا تھا:

«يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ»[1]

''اس علم کو بعد میں آنے والے ہر طبقے کے صاحبِ تقویٰ لوگ حاصل کریں گے۔''

اس کو پورا فرمایا، چنانچہ ان لوگوں نے ان میں سے جس کے پاس جمع ہوئے، ان سے وضو، غسل، نماز، حج، نکاح، بیوع اور کثیر الوقوع اشیا کے طریقے اور صفات حاصل کیں۔ نبی مکرم ﷺ کی حدیث کو روایت کیا، شہروں اور ملکوں کے قاضیوں کے فیصلے اور وہاں کے مفتیوں کے فتوے سنے۔ مسائل دریافت کیے اور ان تمام میں اجتہاد کیا۔ پھر وہ قوم کے ایسے بڑے بن گئے کہ معاملات کو ان کی طرف اٹھایا جاتا تھا، چنانچہ اس معاملے میں وہ اپنے شیوخ کے نہج پر چلے اور ایماءات و اقتضاءات کے تتبع میں کوئی کسر نہ چھوڑی۔ انھوں نے فیصلے کیے، فتوے دیے، روایات بیان کیں اور تعلیم دی۔ اس طبقے کے علما کا عمل (پہلوں کے) مشابہ تھا۔ ان لوگوں کا عمل رسول اللہ ﷺ کی مسند و مرسل سب ہی کو مضبوط پکڑنا اور صحابہ و تابعین کے اقوال سے استدلال کرنا ہے، کیونکہ وہ یہ جانتے تھے کہ یہ اقوال رسول اللہ ﷺ سے منقول احادیث ہیں، جن کو انھوں نے مختصر کر کے موقوف بیان کیا ہے، جیسا کہ ابراہیم رحمہ اللہ نے رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث: «نَهىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ»[2] ''رسول اللہ ﷺ نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا۔'' بیان کی تو لوگوں نے ان سے کہا: کیا آپ کو اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث یاد نہیں ہے؟ تو انھوں نے کہا: کیوں نہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ عبداللہ نے کہا، علقمہ نے کہا اور ایسے کہنا مجھے زیادہ پسندیدہ ہے۔

اسی طرح شعبی رحمہ اللہ سے لوگوں نے ایک حدیث کے بارے میں پوچھا اور کہا کہ آیا یہ رسول اللہ ﷺ کی

---

[1] سنن البيهقي الكبرىٰ (۱۰/۲۰۹)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۰۷۵) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۵۳٦)

طرف مرفوع ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا: نبی مکرم ﷺ کے نیچے تک مرفوع کرنا ہم کو زیادہ پسند ہے، کیوں کہ اگر اس میں کوئی کمی یا بیشی ہوگئی ہو تو وہ اس پر ہو جو آپ ﷺ کے نیچے ہے۔

یا جو کچھ انھوں نے بیان کیا وہ ان کی طرف سے نصوص سے استنباط ہوتا ہے یا وہ ان کی طرف سے ان کی آرا کے ساتھ اجتہاد ہوتا ہے۔ بہرحال وہ لوگ اپنی اس تمام کارگزاری میں اس شخص سے بہتر عمل والے ہیں، جو ان کے بعد آتا ہے، زیادہ درستی کو پہنچنے والے ہیں، زمانے کے اعتبار سے قدیم ہیں اور علم کو زیادہ یاد رکھنے والے ہیں، لہٰذا ان کے استنباط اور اجتہاد پر عمل کرنا متعین ہو جاتا ہے، سوائے اس حالت کے، جس میں وہ اختلاف کریں اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث ان کے قول کی واضح مخالفت کرتی ہو۔

جب کسی مسئلے میں احادیث میں اختلاف ہو جاتا تو وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال کی طرف رجوع کرتے۔ چنانچہ اقوالِ صحابہ میں سے کوئی ان (مخالف احادیث) کے بعض کے نسخ یا ان کے ظاہری مفہوم سے ان کو پھیرنے کی صراحت کرتا یا ان میں سے کسی چیز کی صراحت نہ کرتا یا وہ اس حدیث کے ترک پر اتفاق اور اس کے بموجب عدمِ قول کی صراحت پاتے اور وہ اس میں کوئی علت یا نسخ کا حکم یا کوئی تاویل دیکھتے تو وہ ان تمام ابواب میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اتباع کرتے، جیسے امام مالک رحمہ اللہ نے برتن میں کتے کے منہ ڈالنے والی حدیث کے بارے میں کہا ہے: یہ حدیث تو مروی ہے، لیکن میں نہیں جانتا کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟ ان کے اس قول کو ابن الحاجب نے مختصر الاصول میں حکایت کیا ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کا مطلب یہ ہے کہ میں نے فقہا کو دیکھا ہے کہ وہ اس پر عمل نہیں کرتے۔

جب کسی مسئلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رحمہم اللہ کے مذاہب مختلف ہو جائیں تو ہر عالم کے نزدیک اپنے شہر والوں اور اس کے شیوخ کا مذہب مختار ہے، کیوں کہ وہ ان کے صحیح اور سقیم اقوال کی زیادہ معرفت رکھنے والا ہے اور ان مذاہب کے مناسب اور لائق اصول کو زیادہ یاد رکھنے والا ہے اور اس کا دل ان کی فضیلت اور ان کی حرمت کی طرف زیادہ مائل ہونے والا ہے۔

چنانچہ اہلِ مدینہ کے لیے عمر، عثمان، عائشہ، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور ان کے اصحاب، جیسے: سعید بن مسیّب رحمہ اللہ جو عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلوں کو اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی احادیث کو تمام لوگوں سے زیادہ یاد رکھنے والے تھے اور جیسے عروہ، سالم، عکرمہ، عطا، عبیداللہ بن عبداللہ اور اس طرح کے دیگر لوگوں کا مذہب ان کے غیر کے مذہب کی نسبت لیے جانے کا زیادہ حق دار ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینے کے فضائل کے بارے میں فرمایا ہے کہ مدینہ ہر دور میں فقہا کا ماویٰ اور علما کا مجمع ہے۔ لہٰذا آپ امام مالک رحمہ اللہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ ان (اہلِ مدینہ) کی حجت کو لازم پکڑتے ہیں اور ان (امام مالک رحمہ اللہ) کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ اہلِ مدینہ کے

اجماع پر تمسک کرتے ہیں، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں اس چیز کے اخذ پر باب قائم کیا ہے، جس چیز پر اہلِ حرمین نے اتفاق کیا ہو۔

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور ان کے اصحاب کا مذہب، علی، شریح اور شعبی کے قضایا (فیصلے) اور ابراہیم کے فتاویٰ ان کے غیر کی نسبت اہلِ کوفہ کے ہاں اخذ کیے جانے کے زیادہ لائق ہیں۔ یہ علقمہ رحمہ اللہ کا قول ہے جب مسروق باہم شرکت کے مسئلے میں زید بن ثابت کے قول کی طرف مائل ہوئے تو انھوں (علقمہ رحمہ اللہ) نے پوچھا کہ کیا ان میں کوئی عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی زیادہ ثابت ہے؟ تو انھوں (مسروق) نے جواب دیا: لیکن میں نے زید بن ثابت اور اہلِ مدینہ کو باہم شراکت یعنی بٹائی کا معاملہ کرتے دیکھا ہے۔

چنانچہ اگر اہلِ شہر کسی چیز پر اتفاق کر لیں تو وہ اس چیز کو مضبوطی سے تھامیں گے۔ یہ وہی چیز ہے، جس کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک جو سنت اور طریقہ جس میں کوئی اختلاف نہیں وہ یہ اور یہ ہے۔ اور اگر وہ اختلاف کریں تو وہ ان میں سے زیادہ قوی اور زیادہ راجح کو اخذ کریں گے یا تو اس وجہ سے کہ اس کے قائلین بہت زیادہ ہیں یا اس لیے کہ وہ قوی قیاس کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے یا یہ کہ اس کی تخریج کتاب وسنت سے ہے۔ چنانچہ یہ وہی ہے جس کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ کہتے ہیں: یہ وہ سب سے اچھی بات ہے جو میں نے سنی ہے۔

بہر حال جب ان کو اپنے محفوظ علم میں اس مسئلے کا جواب نہ ملتا تو وہ ان کے کلام سے تخریج کرتے اور ایما و اقتضا کا تتبع کرتے، لہٰذا اس طبقے کو تدوین کا گویا الہام کیا گیا۔ چنانچہ مالک اور محمد بن عبدالرحمان بن ابی ذئب نے مدینے میں، ابن جریج اور ابن عیینہ نے مکے میں، ثوری نے کوفے میں اور ربیع بن صبیح نے بصرے میں تدوین کی اور اس سلسلے میں وہ مذکورہ بالا نہج ہی پر چلے۔

جب (خلیفہ) منصور نے حج کیا تو اس نے امام مالک رحمہ اللہ سے کہا: میں نے یہ عزم و ارادہ کیا ہے کہ آپ کی تالیف کردہ کتابوں کو لکھنے کا حکم دوں اور مسلمانوں کے ملکوں میں سے ہر ملک میں اس کا ایک نسخہ ارسال کروں اور ان کو حکم دوں کہ وہ اس پر عمل کریں اور اس سے تجاوز کرتے ہوئے کسی اور کی طرف مائل نہ ہوں۔ اس پر امام مالک رحمہ اللہ نے کہا: اے امیر المومنین! ایسا نہ کیجیے، کیوں کہ لوگوں کے پاس پہلے سے اقاویل موجود ہیں، انھوں نے احادیثِ نبویہ سن رکھی ہیں اور انھوں نے ان کو روایت کیا ہے، ہر قوم نے پہلے سے ان کو پہنچے ہوئے اقاویل کو اخذ کر لیا ہے اور وہ لوگوں کے اختلاف سے ہٹ کر ان کے قریب ہو گئے ہیں، لہٰذا لوگوں کو اور جو ہر شہر کے لوگوں نے اپنے لیے اختیار کیا ہے، اس کو چھوڑ دو۔

اس واقعے کی نسبت ہارون الرشید رحمہ اللہ کی طرف بھی کی جاتی ہے کہ اس نے امام مالک رحمہ اللہ سے یہ مشورہ کیا کہ وہ موطا کو کعبہ کے ساتھ لٹکا دے اور لوگوں کو اس پر عمل کرنے پر آمادہ کرے تو امام مالک رحمہ اللہ نے کہا: ایسا مت

کرو، رسول اللہ ﷺ کے اصحاب نے فروع میں اختلاف کیا اور وہ مختلف شہروں میں پھیل گئے اور ہر سنت اور طریقہ جاری و ساری ہے۔ اس پر ہارون الرشید نے کہا: اے ابوعبداللہ! اللہ تعالیٰ آپ کو توفیق عطا فرمائے۔ چنانچہ امام سیوطی رحمہ اللہ نے اس قصے کو بیان کیا ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ اہلِ مدینہ کی رسول اللہ ﷺ سے روایت کردہ احادیث کے بارے میں سب سے زیادہ ثابت تھے، اسناد میں ان سب سے زیادہ ثقہ تھے اور عمر رضی اللہ عنہ کے قضایا (فیصلے) عبداللہ بن عمر، عائشہ اور فقہائے سبعہ میں سے ان کے اصحاب کے اقاویل کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔ ان کے اور ان جیسوں کے ذریعے علمِ روایت قائم ہوتا ہے، چنانچہ جب ان کو یہ معاملہ سونپا گیا تو انھوں نے حدیث بیان کی، فتویٰ دیا اور اجادہ و افادہ کیا۔ چنانچہ انہی پر رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان منطبق ہوتا ہے:

«يُوْشِكُ أَنْ يَّضْرِبَ النَّاسُ أَكْبَادَ الْإِبِلِ يَطْلُبُوْنَ الْعِلْمَ فَلَا يَجِدُوْنَ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنْ عَالِمِ الْمَدِيْنَةِ»[1]

''عن قریب لوگ طلبِ علم میں اونٹوں پر سفر کریں گے، لیکن وہ عالمِ مدینہ سے زیادہ عالم کسی کو نہیں پائیں گے۔''

جیسا کہ ابن عیینہ اور عبدالرزاق نے فرمایا ہے اور ان کا کہنا کافی ہے۔ چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ کے اصحاب نے ان کی روایات اور ان کے مختارات کو جمع کیا، ان کا خلاصہ کیا، ان کو تحریر کیا، ان کی تشریح کی، ان کی تخریج کی اور ان کے اصول و دلائل پر کلام کیا اور وہ مغرب کی طرف اور زمین کے دیگر خطوں کی طرف پھیل گئے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی وجہ سے اپنی بہت سی مخلوق کو نفع پہنچایا۔ اگر آپ ہمارے اس قول کی حقیقت امام مالک رحمہ اللہ کی اصل سے جاننا چاہیں تو آپ موطا کا مطالعہ کر لیں تو آپ اس کو ویسا ہی پائیں گے، جیسا ہم نے اس کا ذکر کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ابراہیم اور ان کے اقران کے مذہب کو زیادہ اختیار کرنے والے تھے۔ چنانچہ وہ شاذ و نادر ہی ان کے مذہب سے تجاوز کرتے ہیں۔ وہ ان کے مذہب کی تخریج میں عظیم الشان اور وجوہِ تخریجات میں دقیق النظر تھے اور فروع پر پوری توجہ رکھتے تھے۔ اگر آپ ہمارے اس قول کی حقیقت کو جاننا چاہیں تو امام محمد کی کتاب الآثار، جامع عبدالرزاق اور مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ میں ابراہیم کے اقوال کو دیکھیں، پھر اس کو ان (ابوحنیفہ رحمہ اللہ) کے مذہب کے ساتھ قیاس کریں تو آپ کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ان کی راہ سے الگ نہیں ہوئے، سوائے چند جگہوں کے۔ اور وہ ان چند جگہوں میں بھی فقہائے کوفہ کے مذہب سے خارج نہیں ہوئے۔

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦٨٠) اس کی سند میں ابن جریج اور ابو الزبیر دو مدلس راوی ہیں اور عن سے روایت کیے ہوئے ہیں، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٨٣٣)

ان کے اصحاب میں سے ذکر میں سب سے زیادہ مشہور قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ ہیں جو ہارون الرشید کے زمانے میں قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز ہوئے تھے۔ اسی سبب سے عراق، خراسان اور ماوراء النہر کے علاقوں میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ظاہر ہوا اور اس کے مطابق فیصلے ہوئے۔ ان کے اصحاب میں سے تصنیف و تالیف میں سب سے اچھے اور ان کے درس کو لازم پکڑنے والے محمد بن حسن رحمہ اللہ تھے۔ انھوں نے امام ابو حنیفہ اور قاضی ابو یوسف رحمہما اللہ سے تفقہ کیا اور پھر مدینہ منورہ چلے آئے۔ امام مالک رحمہ اللہ سے موطا شریف پڑھی۔ پھر اپنے وطن کی طرف واپس آئے اور اپنے اصحاب کے مذہب کی موطا پر تطبیق کی۔ ایک ایک مسئلہ اس پر پیش کیا، اگر وہ اس کے موافق ہوتا تو فبہا، ورنہ اگر انھوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رحمہم اللہ کی ایک جماعت کو اپنے اصحاب کا ہم مذہب پایا تو اس کو اسی پر ثابت رکھا اور اگر کسی ضعیف قیاس یا کمزور تخریج کو جس پر فقہا عمل پیرا تھے اور اکثر علما کا عمل اس کے خلاف تھا، صحیح حدیث کے خلاف پایا، تو انھوں نے اس کو ترک کر دیا اور سلف کے مذاہب میں سے ارجح مذہب کو اختیار کیا۔ قاضی ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ ابراہیم رحمہ اللہ کی راہ پر جہاں تک ممکن ہوا، ہمیشہ گامزن رہے، جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کرتے تھے۔ ان دونوں کا اختلاف دو چیزوں میں ہے:

① یا تو ان کے شیخ کی تخریج ابراہیم کے مذہب پر ہوتی ہے اور یہ دونوں اس میں ان کی مزاحمت کرتے ہیں۔

② یا ابراہیم اور ان جیسوں کے مختلف اقوال ہوتے ہیں تو یہ دونوں ان کے بعض کی بعض پر ترجیح میں اپنے شیخ کی مخالفت کرتے ہیں۔

چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی تصنیف میں ان تینوں کی رائے کو اکٹھا کیا اور لوگوں کو اس سے بہت سا نفع پہنچایا ہے، لہٰذا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب تلخیص، تفریع، تخریج، تاسیس اور استدلال کرتے ہوئے ان تصانیف کی طرف متوجہ ہو گئے۔ پھر اس کے بعد وہ خراسان اور ماوراء النہر کے علاقوں میں منتشر ہو گئے اور اس کا نام مذہبِ ابی حنیفہ پڑ گیا۔

امام ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا مذہب، باوجود اس کے کہ یہ دونوں مجتہد مطلق ہیں، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے ساتھ اس اعتبار سے ایک شمار ہونے لگا کہ ان دونوں کی اصول و فروع میں امام اعظم رحمہ اللہ کے ساتھ مخالفت بہت ہی کم ہے، کیوں کہ وہ مذکورہ اصل میں باہم موافق ہیں، مبسوط اور جامع کبیر میں ان سب کے مذاہب کی تدوین ہوئی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے ان دونوں مذاہب کے ظہور اور ان کے اصول و فروع کی ترتیب کے اوائل میں نشو و نما پائی۔ چنانچہ انھوں نے اوائل کی کارگزاری میں نظر و فکر کی اور اس میں ایسی چیزیں پائیں، جن کی بنا پر انھوں نے ان کے طریقے پر چلنے سے اپنی لگام کھینچ لی اور انھوں نے ان چیزوں کا اپنی کتاب الام کے شروع میں تذکرہ کیا ہے:

① ان میں سے ایک چیز یہ ہے کہ انھوں نے ان کو اس حال میں پایا کہ وہ مرسل و منقطع کو اخذ کرتے ہیں۔ نیز انھوں

نے دیکھا کہ اس اخذ کی بنا پر ان میں خلل آتا ہے، کیونکہ جب حدیث کے تمام طرق کو جمع کیا جاتا ہے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بہت سی مرسل روایات بے اصل ہیں اور بہت سی مرسل روایات مسند روایات کی مخالفت کرتی ہیں، لہٰذا انھوں نے یہ طے کیا کہ وہ چند شروط کے ساتھ جو کتبِ اصول میں مذکور ہیں، ہی مرسل روایت کو اخذ کریں گے۔

② ان میں سے ایک چیز یہ ہے کہ انھوں نے دیکھا کہ ان لوگوں کے ہاں مختلف روایات کو جمع کرنے کے اصول وقواعد منضبط نہیں ہیں، اس لیے ان کے مجتہدات کے اندر خلل واقع ہو جاتا ہے۔ لہٰذا انھوں نے ان مختلف روایات کو جمع کرنے کے اصول وضع کیے اور اس پر ایک کتاب تدوین کی۔ چنانچہ علمِ اصولِ فقہ پر یہ پہلی تدوین تھی۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک دفعہ امام شافعی رحمہ اللہ امام محمد بن حسن رحمہ اللہ کے پاس آئے، دیکھا تو وہ ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کرنے کی بنا پر اہلِ مدینہ پر طعن کر رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی کتاب پر زیادتی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا: مگر تمھارے نزدیک یہ ثابت ہے کہ خبرِ واحد کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں ہے۔ انھوں نے کہا کہ جی ہاں ثابت ہے، اس پر امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا: پھر تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان:

«أَلَا لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»[1] ''خبردار! وارث کے حق میں وصیت (جائز) نہیں ہے۔''

کی بنا پر کیوں یہ کہتے ہو کہ وارث کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ١٨٠]

''تم پر لکھ دیا گیا ہے، جب تم میں سے کسی کو موت آ پہنچے، اگر اس نے کوئی خیر چھوڑی ہو، اچھے طریقے کے ساتھ وصیت کرنا ماں باپ اور رشتہ داروں کے لیے، متقی لوگوں پر یہ لازم ہے۔''

نیز امام شافعی رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ پر اس قسم کی اور چیزیں بھی پیش کیں، جن کی وجہ سے امام محمد بن حسن رحمہ اللہ کی بولتی بند ہو گئی۔

③ من جملہ ان چیزوں کے ایک یہ ہے کہ علمائے تابعین کو بعض صحیح احادیث نہ پہنچیں اور ان سے اس مسئلے میں فتویٰ پوچھا گیا تو انھوں نے اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کیا اور عمومات کا اتباع کیا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی اقتدا کی اور اس کے مطابق فتویٰ دے دیا۔ پھر اس کے بعد تیسرے طبقے میں وہ احادیث ظاہر ہوئیں اور صحیح ثابت ہوئیں، مگر کسی نے ان پر اس گمان کی بنا پر عمل نہ کیا کہ وہ احادیث ان کے شہر کے اہلِ مذہب کے عمل اور ان کی اس سنت کے مخالف ہیں، جس میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ چیز حدیث میں قادح ہے اور اس کے لیے علتِ مسقطہ ہے۔

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٨٧٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٦٤١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٧١٣)

یا وہ احادیث تیسرے طبقے میں ظاہر نہ ہوئیں، بلکہ وہ اس کے بعد اس وقت ظاہر ہوئیں، جب اہلِ حدیث نے اس کے تمام طرق میں گہری نظر دوڑائی اور زمین کے مختلف خطوں کی طرف سفر کیے اور حاملینِ علم سے بحث کی، کیوں کہ بہت سی احادیث ہیں، جن کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے صرف ایک صحابی روایت کرتا ہے یا دو روایت کرتے ہیں اور اس ایک یا دو سے بھی آگے ایک یا دو ہی روایت کرتے ہیں اور اس طرح آگے تک اور یہ سب کچھ اہلِ فقہ پر مخفی ہے۔ چنانچہ وہ طرقِ حدیث کو جمع کرنے والے حفاظ کے دور میں ظاہر ہوئیں۔ بہت سی اس طرح کی احادیث ہیں کہ مثلاً اہلِ بصرہ نے ان کو روایت کیا، جب کہ تمام علاقوں کے لوگ ان سے غافل ہیں۔

چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ واضح کیا ہے کہ علمائے صحابہ وتابعین کی ہمیشہ سے یہ شان رہی کہ وہ کسی بھی مسئلے میں حدیث کی طلب اور جستجو کرتے رہے، تو جب ان کو اس مسئلے پر حدیث نہ ملی تو پھر انھوں نے استدلال کا کوئی اور طریقہ اختیار کیا۔ پھر جب بعد میں ان پر حدیث ظاہر ہوگئی تو انھوں نے اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر حدیث کی طرف رجوع کر لیا۔ جب صورتِ حال یہ ہے تو ان کا حدیث کے ساتھ عدمِ تمسک حدیث میں قادح نہیں ہوگا، جی ہاں! مگر اس وقت جب وہ کوئی علتِ قادحہ واضح کر دیں۔

اس کی ایک مثال قلتین والی حدیث ہے، چنانچہ یہ ایک صحیح حدیث ہے جو کئی طرق سے مروی ہے۔ یہ اکثر ولید بن کثیر عن محمد بن جعفر بن الزبیر کی طرف یا محمد بن عباد بن جعفر عن عبد اللہ عن ابن عمر کی طرف راجع ہیں۔ پھر اس کے کئی طرق کئی شاخوں میں تقسیم ہو گئے۔ یہ دونوں اگرچہ ثقات سے ہیں، لیکن یہ ان لوگوں میں سے نہیں ہیں جن کو فتویٰ دینے کی ذمہ داری سونپی گئی اور لوگوں نے ان پر اعتماد کیا۔ چنانچہ مذکورہ بالا حدیث سعید بن میسّب کے دور میں اور زہری کے دور میں ظاہر نہ ہوئی، لہٰذا مالکیہ اور حنفیہ اس پر نہ چلے، انھوں نے اس پر عمل نہ کیا، جب کہ شافعی رحمہ اللہ اس پر عمل پیرا ہو گئے۔

اس کی دوسری مثال خیارِ مجلس والی حدیث ہے۔ چنانچہ یہ ایک صحیح حدیث ہے اور کئی طرق سے مروی ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے عبداللہ بن عمر اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم نے اس پر عمل کیا۔ مگر یہ حدیث فقہائے سبعہ اور ان کے معاصرین پر ظاہر نہ ہوسکی، لہٰذا وہ اس کے قائل نہ ہوئے اور مالک و ابوحنیفہ رحمہما اللہ نے اس کو حدیث میں علتِ قادحہ تصور کیا، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس پر عمل کیا۔

④ ان اشیا میں سے ایک چیز یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے دور میں اقوالِ صحابہ جمع کیے گئے، چنانچہ وہ بہت زیادہ اور مختلف ہو گئے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے دیکھا کہ ان میں سے اکثر اقوال صحیح حدیث کے مخالف ہیں، کیوں کہ ان (اصحاب الاقوال) کو وہ حدیث نہیں پہنچی تھی۔ انھوں نے سلف کو دیکھا کہ وہ اس طرح کے اقوال کو ترک کر کے حدیث کی طرف رجوع کرتے رہے۔ لہٰذا انھوں (امام شافعی رحمہ اللہ) نے ان اقوال کو لینا ترک کر دیا، جب تک

وہ متفق نہ ہوں اور انھوں نے اس سلسلے میں فرمایا:

"هم رجال ونحن رجال" "وہ بھی ہماری ہی طرح کے مرد ہیں۔"

⑤ من جملہ ان چیزوں کے ایک چیز یہ ہے کہ انھوں نے فقہا کے ایک گروہ کو دیکھا کہ وہ اس رائے کو جس کو شریعت نے جائز قرار نہیں دیا ہے اس قیاس کے ساتھ خلط ملط کرتے ہیں، جس کو وہ خود ثابت کرتے ہیں اور ان میں سے ایک کو دوسرے سے ممتاز بھی نہیں کرتے ہیں اور کبھی اس کا نام استحسان رکھتے ہیں اور رائے سے مراد یہ ہے کہ وہ حرج یا مصلحت کے مظنہ کو حکم کے لیے علت قرار دیتے ہیں، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ قیاس تو صرف منصوص حکم سے علت کے اخراج کا نام ہے اور وہ اسی پر حکم کا دار و مدار سمجھتے ہیں۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس نوع کو مکمل طور پر باطل قرار دیا اور فرمایا کہ جو استحسان نکالتا ہے، وہ شارع بننے کا ارادہ رکھتا ہے۔ اس کو عضدی نے شرح مختصر الاصول میں حکایت کیا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ یتیم کا رشد ایک مخفی چیز ہے۔ چنانچہ انھوں (فقہا) نے رشد کے مظنہ کو جو پچیس سال کی عمر کو پہنچنا ہے، اس کے قائم مقام قرار دیا اور انھوں نے کہا: جب یتیم اس عمر کو پہنچ جائے تو اس کا مال اس کے سپرد کر دیا جائے، انھوں نے کہا کہ یہ استحسان ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مال اس کے سپرد نہ کریں۔

قصہ مختصر! جب امام شافعی رحمہ اللہ نے اوائل کی کارگزاری میں اس طرح کے امور دیکھے تو انھوں نے فقہ کو از سرِ نو پکڑا اور اصول کی تاسیس کی، فروع کی تفریع کی اور کتابیں تصنیف کیں اور اس کام کو خوب کیا اور لوگوں کو فائدہ پہنچایا۔ لہٰذا فقہا اس پر مجتمع ہو گئے اور انھوں نے اختصار، شرح، استدلال اور تخریج کے ساتھ تصرف کیا۔ پھر اس کے بعد وہ مختلف شہروں اور ملکوں میں منتشر ہو گئے۔ یہ ہے امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب۔

یہاں سے آپ کو فقہ شافعی کی فقہ حنفی پر ترجیح بھی معلوم ہو چکی ہو گی۔ نیز آپ کو اس بات کا بھی ادراک ہو چکا ہو گا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کے زیادہ قریب ہے۔



68

اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان اختلاف کا سبب

سوال اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان اختلاف کا سبب کیا ہے؟

جواب سعید بن میسّب، ابراہیم، زہری، مالک، سفیان رحمہم اللہ اور ان کے بعد کے دور میں علما کی ایک جماعت ایسی تھی جو رائے کے ساتھ خوض (کج بحثی) کرنے کو ناپسند کرتے تھے۔ وہ فتویٰ دینے اور استنباط کرنے سے بہت زیادہ ڈرتے تھے۔ ہاں اس وقت ایسا کر لیتے تھے جب وہ کوئی ایسی ضرورت دیکھتے جس سے چھٹکارا نہ ہوتا تھا۔ ان کا سب سے بڑا عزم و ارادہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو روایت کرنا ہوتا تھا۔

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کسی چیز کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: میں ناپسند کرتا ہوں کہ تمھارے لیے کسی ایسی چیز کو حلال کروں جو اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کی ہے یا تم پر کسی ایسی چیز کو حرام کر دوں، جسے اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے حلال کیا ہے۔

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے کہا: اے لوگو! کسی ایسی بلا و آزمایش کے بارے میں جو ابھی واقع نہیں ہوئی (سوال کرنے کی) جلدی مت کرو، کیوں کہ مسلمانوں میں ہمیشہ ایسا شخص موجود رہا ہے کہ جب اس سے کوئی سوال کیا جائے تو وہ درست راہنمائی کر دیتا ہے۔ ایسی چیز کے بارے میں کلام کرنے کی کراہت و ناپسندی کے بارے میں اس طرح کے اقوال عمر، علی، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہیں۔

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جابر بن زید رحمہ اللہ سے کہا کہ تم فقہائے بصرہ میں سے شمار ہوتے ہو، لہٰذا تم قرآنِ ناطق اور سنتِ ماضیہ ہی کے ساتھ فتویٰ دیا کرنا، کیوں کہ اگر تم اس کے علاوہ کوئی کام کرو گے تو تم خود بھی ہلاک ہو گے اور دوسروں کو بھی ہلاک کرو گے۔

ابو نصر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جب ابو سلمہ بصرہ میں آئے تو میں اور حسن بصری ان کے پاس گئے تو انھوں نے حسن رحمہ اللہ کو کہا: تو حسن ہے، میں تجھ سے زیادہ کسی کو دیکھنا اور ملنا پسند نہیں کرتا، چونکہ مجھ کو یہ خبر ملی ہے کہ تم اپنی رائے کے ساتھ فتویٰ دیتے ہو، لہٰذا میں تم کو یہ نصیحت کرتا ہوں کہ اپنی رائے کے ساتھ فتویٰ نہ دو، صرف کتابِ منزل

اور سنتِ رسول اللہ ﷺ ہی کے ساتھ فتویٰ دیا کرو۔

ابن المنکد ر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ عالم اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان داخل ہوتا ہے، لہٰذا اس کو چاہیے کہ وہ اپنی جان چھڑانے کا کوئی مخرج تلاش کرے۔

امام شعبی رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا کہ جب تم سے سوال پوچھا جاتا ہے تو تم کیا کرتے ہو؟ انھوں نے جواب دیا: تو نے ایک ایسے شخص سے سوال پوچھا ہے جو اس کے جواب سے پوری طرح باخبر ہے۔ سنو! جب کسی شخص سے کوئی سوال پوچھا جاتا ہے تو وہ اپنے ساتھی سے کہتا ہے کہ ان کو فتویٰ دو، سائل اسی طرح اگلے سے اگلے شخص کی طرف بھیجا جاتا رہتا ہے، حتی کہ وہ پہلے کی طرف لوٹ آتا ہے۔

امام شعبی رحمہ اللہ نے کہا ہے: جب تک یہ (فقہا) لوگ تم کو رسول اللہ ﷺ کی حدیث سنائیں اور بیان کریں تو اس کو لے لو اور جو بات وہ اپنی رائے کے ساتھ کریں تو اس کو بیت الخلاء میں پھینک دو۔ ان تمام آثار کو امام دارمی رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔

چنانچہ اسلامی ممالک میں حدیث و اثر کی تدوین عام ہوگئی، صحیفے اور نسخے احاطۂ تحریر میں آنے لگے، حتی کہ اہلِ روایت میں سے کم ہی کوئی ایسا شخص ہوگا، جس کے پاس کوئی تدوین یا صحیفہ یا نسخہ نہ ہو۔ اس دور کے عظیم لوگوں نے بلادِ حجاز، شام، عراق، مصر، یمن اور خراسان کا سفر کیا، جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب ''إتحاف النبلاء المتقين بإحياء مآثر الفقهاء المحدثين'' میں اس کی خوب وضاحت کر دی ہے۔ کتابیں جمع کیں، نسخوں کا تتبع کیا، غرائب حدیث اور نوادر اثر کی چھان بین میں گہری نظر کی، لہٰذا ان کے اس اہتمام کی وجہ سے حدیث و آثار سے وہ چیز جمع ہوگئی، جو اس سے پہلے کسی کے لیے جمع ہوئی نہ اسے میسر آئی۔ ان کے پاس طرقِ احادیث کا اچھا خاصا ذخیرہ جمع ہوگیا، حتی کہ ان کے پاس بہت سی احادیث کے ایک سو اور اس سے بھی زیادہ طرق جمع ہوگئے۔ بعض طرق سے وہ چیزیں واضح ہوئیں جو دوسرے طرق میں مخفی تھیں۔ ان پر ہر حدیث کے غریب اور مستفیض ہونے کے اعتبار سے اس کا مقام و مرتبہ واضح ہوا، ان کے لیے متابعات و شواہد میں نظر کرنا ممکن ہوا، ان پر ایسی بہت سی احادیث ظاہر ہوئیں جو اس سے پہلے اہلِ فتویٰ پر ظاہر نہیں ہوئی تھیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ سے کہا: تم صحیح احادیث و اخبار کو ہم سے زیادہ جاننے والے ہو، لہٰذا جب کوئی صحیح خبر ہو تو ہم کو اس پر مطلع کر دیا کرو، تاکہ ہم اس کو اپنا مذہب بنا لیں، خواہ وہ حدیث کوفی ہو یا بصری یا شامی، چنانچہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے ایسے ہی لکھا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اس وجہ سے یہ الفاظ کہے کہ بہت سی صحیح احادیث ہیں، جن کو خاص ملک و شہر کے لوگ ہی

روایت کرتے ہیں، مثلاً: افرادِ شامیین اور افرادِ عراقیین یا جن کو خاص گھر کے لوگ روایت کرتے ہیں، جیسے نسخۂ یزید جس کو وہ ابو بردہ سے اور وہ ابوموسیٰ سے بیان کرتے ہیں اور جیسے عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده کا نسخہ۔

یا کوئی صحابی بہت کم احادیث کا حامل ہوتا ہے اور اس سے ان احادیث کو روایت کرنے والے بھی کم ہی ہوتے ہیں، تو اس طرح کی احادیث سے عام اہلِ فتویٰ غافل رہتے ہیں۔ نیز ان کے پاس ہر ملک وشہر کے فقہا، صحابہ وتابعین کے آثار جمع ہو گئے، جب کہ ان سے پہلے کے لوگ اسماء الرجال اور ان کی عدالت کی معرفت حاصل کرنے کے لیے مشاہدۂ حال اور تتبعِ قرائن پر اعتماد کرتے تھے۔ اس طبقے کے لوگوں نے اس فن میں گہری نظر وفکر کی اور تدوین و بحث کے ساتھ اس کو ایک مستقل چیز بنا دیا۔ صحت کا حکم لگانے وغیرہ میں انھوں نے باہم مناظرہ کیا تو اس تدوین ومناظرے کے ذریعے ان پر اتصال وانقطاع کا مخفی حال منکشف ہو گیا۔ امام سفیان، وکیع اور ان جیسے لوگوں نے اس باب میں انتہائی زیادہ اجتہاد کیا، حتی کہ وہ ایک ہزار حدیث میں سے ایک مرفوع متصل حدیث کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے تھے، جیسا کہ امام ابوداود سجستانی رحمہ اللہ نے اہلِ مکہ کی طرف اپنے ایک خط میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

چنانچہ اس طبقے کے لوگ چالیس ہزار کے لگ بھگ احادیث روایت کرتے تھے، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے کہ انھوں نے چھے لاکھ احادیث میں سے اپنی صحیح کا اختصار وانتخاب کیا۔ امام ابو داود رحمہ اللہ کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے پانچ لاکھ احادیث سے اپنی سنن کا اختصار وانتخاب کیا۔ امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند کو حدیث کی معرفت کا میزان بنایا، چنانچہ جو حدیث ان کی مسند میں اپنے طرق میں سے اگرچہ ایک طریق کے ساتھ پائی جائے تو اس کا مطلب ہے کہ اس حدیث کی کوئی اصل ہے اور جو اس میں موجود نہیں، وہ بے اصل ہے۔ اس طبقے کے روسا عبدالرحمان بن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان، یزید بن ہارون، عبدالرزاق، ابوبکر بن ابی شیبہ، مسدد، ہناد، احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، فضل بن دکین، علی بن المدینی اور ان کے ساتھی ہیں، یہ طبقہ محدثین کے طبقات میں سے پہلا طبقہ ہے۔

ان کے محققین نے فنِ روایت کو مضبوط کرنے اور مراتبِ احادیث کی معرفت حاصل کر لینے کے بعد فقہ کی طرف رجوع کیا۔ چنانچہ ان کی یہ رائے ہرگز نہ تھی کہ گزرے ہوئے لوگوں میں سے کسی شخص کی تقلید پر اجماع کیا جائے، کیونکہ وہ ان مذاہب میں سے ہر مذہب میں مناقض احادیث وآثار کو دیکھتے تھے۔ لہٰذا انھوں نے نبی اکرم ﷺ کی احادیث اور صحابہ کرام اور تابعین عظام کے آثار اور مجتہدین کے محکم قواعد کا تتبع شروع کر دیا، جس کا چند لفظوں میں بیان کچھ یوں ہے کہ ان کے ہاں یہ بات طے شدہ تھی کہ جب کسی مسئلے میں قرآن ناطق موجود ہو تو اس کو چھوڑ کر کسی اور چیز کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر قرآن مجید میں چند وجوہ کا احتمال ہو تو سنت اس کا فیصلہ کرے گی۔ غرض کہ جب وہ اس مسئلے کو کتاب اللہ میں نہ پاتے تو وہ سنتِ رسول اللہ ﷺ سے اس مسئلے کو اخذ کرتے، خواہ وہ

سنت فقہا کے درمیان مستفیض ہو یا کسی خاص گھر والوں کے ساتھ مختص ہو یا خاص خاص طریقے یا خاص ملک اور شہر والوں کے ساتھ مختص ہو اور خواہ صحابہ وفقہا اس پر عمل پیرا ہوئے ہوں یا نہ۔

بہرحال جب کسی مسئلے میں حدیث موجود ہوتی تو وہ اس مذکور حدیث کے خلاف آثار میں سے کسی اثر کا اور مجتہدین میں سے کسی کے اجتہاد کا اتباع نہ کرتے۔ احادیث میں انتہائی درجے کا تتبع کرنے کے بعد اگر مسئلے میں ان کو کوئی حدیث نہ ملتی تو وہ صحابہ وتابعین کی جماعت کے اقوال کو اخذ کرتے۔ وہ ایک قوم کو چھوڑ کر دوسری قوم کے اور ایک ملک اور شہر کو چھوڑ کر دوسرے ملک اور شہر کے متقید نہ بنتے، جیسا کہ اسلاف کیا کرتے تھے۔ اگر جمہور خلفا وفقہا نے کسی چیز پر اتفاق کیا ہوتا تو وہی چیز متبع ٹھہر جاتی۔ اگر انھوں نے اختلاف کیا ہوتا تو ایسے شخص کی حدیث لے لیتے جو ان سے زیادہ علم والا، تقوے والا، ضبط والا اور شہرت والا ہوتا۔ اگر وہ کسی چیز کو اس طرح پاتے کہ اس میں دونوں قول برابر ہیں تو وہ مسئلہ دو قول والا ہوتا۔ اور اگر وہ اس سے بھی عاجز آ جاتے تو وہ کتاب وسنت کے عمومات، ایماءات اور اقتضاءات پر غور وتامل کرتے اور جواب میں نظیرِ مسئلہ کو مسئلے پر محمول کرتے، اگر وہ دونوں مسئلے بادی الرائے متقارب ہوتے۔ چنانچہ وہ اس باب میں قواعدِ اصول پر اعتماد نہ کرتے، بلکہ جو کچھ ان کو سمجھ میں آتا اور اس سے ان کا دل مطمئن ہو جاتا، اس پر اعتماد کرتے، جیسا کہ تواتر کا میزان رواۃ کی تعداد اور ان کی حالت نہیں ہے، بلکہ ان کا میزان وہ یقین ہے جو لوگوں کے دلوں میں جاگزیں ہو جاتا ہے، جیسا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے حالات کے بیان میں ہم اس سے آگاہ کر چکے ہیں۔ چنانچہ یہ اصول پہلوں کی کارگزاری اور ان کی تصریحات سے مستخرج ہیں۔

میمون بن مہران نے کہا ہے: جب ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی مقدمہ پیش ہوتا تو وہ کتاب اللہ میں نظر دوڑاتے، اگر ان کو اس میں کوئی حل مل جاتا تو وہ اس کے ساتھ فیصلہ فرماتے، اگر کتاب اللہ میں اس کا حل تو نہ ملتا، البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت وحدیث سے اس کے بارے میں کوئی چیز میسر آ جاتی تو اس کے ساتھ فیصلہ کر دیتے۔ اگر ان دونوں سے کوئی راہنمائی نہ ملتی تو باہر آ کر مسلمانوں سے دریافت فرماتے اور کہتے کہ مجھے اس اس طرح کا سوال کیا گیا ہے، کیا تم میں سے کسی کو یہ معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں کوئی فیصلہ کیا ہو؟ جب اس غیر منصوص مسئلے پر چیدہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مجتمع ہو جاتے تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اس کے مطابق فیصلہ فرما دیتے اور ساتھ فرماتے:

"الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا"

"سب تعریف اللہ کے لیے ہے، جس نے ہمارے اندر ایسے لوگ رکھے ہیں جو ہمارے لیے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول (احادیث) کو یاد رکھتے ہیں۔"

شریح رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ان کو خط لکھ کر یہ نصیحت فرمائی کہ اگر تمھیں کتاب اللہ سے کوئی

چیز مل جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کر دو، چنانچہ لوگ تم کو ایسا کرنے سے نہ روکیں۔ اگر کتاب اللہ سے کوئی چیز نہ ملے تو رسول اللہ ﷺ کی سنت کو تلاش کرو، اگر کوئی سنت مل جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرو، پھر اگر کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ دونوں میں سے تمھیں کوئی چیز میسر نہ آئے تو پھر اس کو دیکھو، جس پر لوگوں نے اجماع کیا ہے تو اس کو لے لو۔ پھر اگر کتاب وسنت میں سے بھی کوئی چیز نہ ملے اور تجھ سے پہلے کسی نے اس پر کوئی کلام بھی نہ کیا ہو تو دو کاموں میں سے کوئی ایک کام کرو: یا تو تم آگے بڑھتے ہوئے اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کر لو یا اس سے پیچھے ہٹ جاؤ اور میں اس صورتِ حال میں تمھارے لیے پیچھے ہٹنا ہی بہتر سمجھتا ہوں۔

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے: ایک وقت تھا کہ ہم فیصلے نہیں کیا کرتے تھے اور نہ ہمارا یہ مقام تھا، پھر اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے مقدر فرمایا کہ ہم اس مرتبے کو پہنچ گئے ہیں جو تم دیکھ رہے ہو۔ آج کے بعد جس کے پاس کوئی فیصلہ آئے تو وہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے حکم کے مطابق فیصلہ کرے۔ اگر کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی کتاب میں کوئی حکم ذکر نہیں تو پھر وہ نبی اکرم ﷺ کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر کوئی ایسا مسئلہ سامنے آ جائے، جس کے بارے میں نہ تو اللہ تعالیٰ کی کتاب میں کوئی حکم ہے اور نہ رسول اللہ ﷺ کا کوئی فیصلہ ہے تو پھر وہ نیک لوگوں کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کرے، یہ نہ کہے کہ مجھے (فتویٰ دیتے ہوئے) ڈر لگتا ہے اور میری رائے یہ ہے، اس لیے کہ حلال کا حکم واضح ہے اور حرام کا بھی، درمیان میں کچھ چیزیں مشتبہ ہیں تو (ان کے بارے میں اصول یہ ہے کہ) شک وشبہے والی چیز کو چھوڑ دے اور غیر مشتبہ چیز کو اختیار کر لے۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جب کوئی مسئلہ پوچھا جاتا اور وہ مسئلہ قرآن مجید میں موجود ہوتا تو وہ بتا دیتے، اگر قرآن میں وہ مسئلہ نہ ہوتا، رسول اللہ ﷺ کی سنت وحدیث میں وہ مسئلہ مل جاتا تو بتا دیتے، اگر حدیث سے بھی وہ مسئلہ نہ ملتا تو ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما سے جو کچھ مروی ہوتا، وہ بتا دیتے اور اگر ان سے بھی وہ مسئلہ نہ ملتا تو وہ اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کرتے۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہی سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: کیا تم اس بات سے ڈرتے نہیں کہ تم کو یہ کہنے پر کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اور فلاں نے فرمایا، عذاب دیا جائے یا تم کو زمین میں دھنسا دیا جائے۔

قتادہ رحمہ اللہ نے کہا کہ ابن سیرین رحمہ اللہ نے ایک شخص کو رسول اللہ ﷺ کی حدیث سنائی تو اس شخص نے کہا کہ فلاں نے یوں یوں کہا ہے تو اس پر ابن سیرین فرمانے لگے کہ میں تم کو نبی مکرم ﷺ کی حدیث سنا رہا ہوں اور تم کہتے ہو کہ فلاں نے یوں یوں کہا۔

اوزاعی رحمہ اللہ نے کہا کہ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنے عاملین کو یہ خط لکھا کہ کسی شخص کو کتاب اللہ کے بارے

میں رائے زنی کرنے کا حق نہیں ہے۔ ائمہ نے تو صرف اس مسئلے میں رائے زنی کی ہے جس کے بارے میں کتاب میں کچھ نہ اتارا گیا اور رسول اللہ ﷺ کی سنت و حدیث میں اس کا بیان نہ تھا۔ اسی طرح کسی شخص کو رسول اللہ ﷺ کی سنت و حدیث میں بھی اپنی رائے زنی کرنے کا حق نہیں ہے۔

اعمش رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ابراہیم رحمہ اللہ (نماز میں) ان کی بائیں جانب کھڑے ہوتے تھے تو میں نے سمیع زیات رحمہ اللہ کے واسطے سے روایت بیان کی، وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو اپنی دائیں جانب کھڑا کیا، چنانچہ ہم نے اس پر عمل کرنا شروع کر دیا۔

امام شعبی رحمہ اللہ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے ایک مسئلہ دریافت کیا، شعبی رحمہ اللہ نے کہا: عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس مسئلے میں یوں یوں کہا کرتے تھے، سائل نے کہا کہ آپ مجھ کو اپنی رائے بتائیں، اس پر شعبی رحمہ اللہ نے (حاضرینِ مجلس کو) کہا کہ کیا تم اس شخص پر تعجب نہیں کرتے کہ میں نے اس کو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے کے بارے میں خبر دی ہے اور وہ مجھ سے میری رائے دریافت کرتا ہے، جب کہ میرا دین رائے کی خبر دینے سے زیادہ مختار ہے۔ اللہ کی قسم! اگر میں آسمان سے گر جاؤں تو مجھ کو یہ زیادہ پسند ہے کہ تم کو اپنی رائے کے ذریعے کچھ بتاؤں۔ چنانچہ ان تمام آثار کو امام دارمی رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے ابو السائب رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا: ہم وکیع رحمہ اللہ کے پاس تھے کہ انھوں نے ایک ایسے شخص سے کہا جو رائے میں دلچسپی رکھتا اور اس کو پسند کرتا تھا: رسول اللہ ﷺ نے اشعار کیا ہے، جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہ مثلہ ہے، اس شخص نے کہا: ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: اشعار کرنا مثلہ ہے، ابو السائب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے وکیع رحمہ اللہ کو دیکھا کہ وہ اس پر سخت غضب ناک ہو گئے اور کہا: میں تم کو بیان کر رہا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے فرمایا اور تو کہتا ہے کہ ابراہیم نے یوں کہا! تو کس قدر اس بات کے لائق ہے کہ تجھ کو قید کر دیا جائے اور تیرے اس موقف سے رجوع کرنے سے پہلے تجھے رہا نہ کیا جائے۔

عبداللہ بن عباس، عطا، مجاہد اور مالک بن انس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ کے سوا ہر ایک کے کلام سے کچھ لیا بھی جائے گا اور کچھ رد بھی کیا جائے گا۔

قصہ مختصر! جب انھوں نے ان قواعد پر فقہ کی تمہید کی تو مسائل میں سے کوئی مسئلہ ایسا نہ تھا، جس پر اسلاف نے کلام کیا یا وہ مسئلہ ان کے دور میں واقع ہوا، مگر اس مسئلے میں انھوں نے اس میں مرفوع متصل یا مرسل یا موقوف صحیح یا حسن یا اعتبار کے لیے درست حدیث موجود پائی۔ یا ان کو شیخین (ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما) یا تمام خلفا اور مسلکوں کے قضات اور شہروں کے فقہا کے آثار سے کوئی اثر مل گیا۔ یا ان کو عموم سے استنباط یا ایما یا اقتضا مل گیا، تو اس طریقے سے اللہ تعالیٰ نے ان کو سنت پر عمل کرنا میسر کر دیا۔

چنانچہ ان میں سے سب سے بڑی شان والے، روایت میں سب سے زیادہ وسعت رکھنے والے مرتبتاً حدیث کو سب سے زیادہ پہچاننے والے اور فقہ میں بڑا گہرا علم رکھنے والے احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور پھر اسحاق بن راہویہ رحمہ اللہ تھے۔ اس طریقے سے فقہ کی ترتیب احادیث و آثار کے بہت بڑے ذخیرے کے جمع ہونے پر موقوف ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا کہ کیا کسی شخص کے فتویٰ دینے کے لیے اس کے پاس ایک لاکھ حدیث کا ہونا کافی ہے تو انھوں نے کہا کہ نہیں، حتی کہ ان کو کہا گیا کہ کسی شخص کے پاس پانچ لاکھ احادیث ہوں تو وہ فتویٰ دے سکتا ہے؟ تو انھوں نے کہا کہ ہاں اس کے بارے میں یہ امید کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ غایۃ المنتہی میں ایسے ہی ہے۔ یعنی ان کا مقصد یہ ہے کہ وہ اس اصل کی بنیاد پر فتویٰ دے سکتا ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری نسل کو اٹھایا تو انھوں نے دیکھا کہ ان کے اصحاب نے ان کو اس اصل کی بنا پر احادیث جمع کرنے اور فقہ کی تمہید کی تکلیف سے بے پروا کر دیا۔ چنانچہ وہ دوسرے فنون کے لیے فارغ ہو گئے، مثلاً: اس صحیح حدیث کی تمیز کرنا جس پر کبار اہل الحدیث، جیسے: یزید بن ہارون، یحییٰ بن سعید القطان، احمد، اسحاق اور ان جیسے لوگ، نے اجماع کیا ہے، ان احادیثِ فقہ کو جمع کرنا جن پر فقہائے امصار اور علمائے بلدان نے اپنے مذاہب کی بنیاد رکھی، ہر حدیث پر وہ حکم لگانا جس کی وہ مستحق ہے۔ اسی طرح وہ شاذ و فاذ احادیث جن کو انھوں نے روایت نہیں کیا یا ان کے وہ طرق جن کے لحاظ سے اوائل نے ان کی تخریج نہیں کی، اس سے جن میں اتصال یا علوِ سند یا فقیہ کی فقیہ سے روایت ہے یا حافظ کی حافظ سے اور اسی طرح علم کے دیگر مطالب۔ چنانچہ یہ قرن اور نسل امام بخاری، مسلم، ابوداود، عبد بن حمید، دارمی، ابن ماجہ، ابو یعلیٰ، ترمذی، نسائی، دارقطنی، حاکم، بیہقی، خطیب، دیلمی، ابن عبدالبر اور ان جیسے اشخاص سے عبارت ہے۔

میرے نزدیک ان میں سے سب سے زیادہ علمی وسعت رکھنے والے تصنیف و تالیف کے ذریعے سب سے زیادہ فائدہ پہنچانے والے اور سب سے زیادہ شہرت رکھنے والے چار افراد ہیں، جن کا زمانہ قریب قریب ہے:

① امام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری رحمہ اللہ۔ ان کی غرض یہ تھی کہ صحیح، مستفیض اور متصل احادیث کو ان کے غیر سے چھانٹی کیا جائے، نیز احادیث سے فقہ، سیرت اور تفسیر کو استنباط کیا جائے، چنانچہ انھوں نے اپنی جامع صحیح تصنیف کی اور اپنی باندھی ہوئی شرط کو کما حقہ پورا کیا۔ ہم کو یہ روایت پہنچی ہے کہ صلحا میں سے کسی شخص نے رسول اللہ ﷺ کو خواب میں دیکھا۔ آپ ﷺ نے اس کو کہا کہ تجھ کو کیا ہو گیا ہے کہ تم نے اپنے آپ کو محمد بن ادریس کی فقہ پڑھنے میں مصروف کیا ہوا ہے اور تم میری کتاب کو چھوڑے ہوئے ہو؟! اس شخص نے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول! آپ کی کتاب کون سی ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جامع صحیح بخاری۔ یہ شہرت اور قبول

کے اس درجے کو پہنچی ہوئی ہے، جس سے اوپر کسی درجے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

② امام مسلم بن حجاج نیساپوری رحمہ اللہ۔ انھوں نے بھی محدثین کے درمیان مجمع علیہا ان صحیح متصل مرفوع احادیث کی تجرید کا کام کیا، جن سے سنت کا استنباط ہوتا ہے۔ انھوں نے ان احادیث کو ذہنوں کے قریب کرنا اور ان سے استنباط کو آسان کرنا چاہا۔ وہ ایک عمدہ ترتیب کو بروئے کار لائے۔ انھوں نے ہر حدیث کے تمام طرق کو ایک جگہ پر جمع کر دیا، تاکہ متون کا اختلاف اور اسانید کا مختلف ہونا صراحتاً واضح ہو جائے۔ انھوں نے مختلفات کو جمع کیا، چنانچہ انھوں نے عربی زبان کی معرفت رکھنے والے کے لیے سنتِ نبوی سے اعراض کر کے کسی اور چیز کی طرف رخ کرنے کی گنجایش نہ چھوڑی۔

③ امام ابوداود سجستانی رحمہ اللہ۔ ان کا ارادہ اور سوچ یہ تھی کہ ان احادیث کو جمع کیا جائے، جن سے فقہا استدلال کرتے ہیں اور وہ احادیث ان فقہا کے درمیان دائر و سائر ہیں اور ان پر علمائے امصار نے احکام کی بنیاد رکھی ہے۔ چنانچہ امام ابو داود نے اپنی سنن کو تصنیف کیا اور اس میں صحیح، حسن، لین اور صالح للعمل احادیث جمع کر دیں اور فرمایا: میں نے اپنی اس سنن میں کوئی ایسی حدیث ذکر نہیں کی، جس کے ترک پر لوگوں نے اجماع کیا ہو، ان میں جو روایت ضعیف تھی، میں نے اس کے ضعف کی صراحت کر دی۔ جس کسی روایت میں کوئی علت تھی، میں نے اس کو ایسے طریقے سے بیان کر دیا، جسے اس شان میں غور و خوض کرنے والا پہچان لیتا ہے۔ نیز ہر وہ حدیث جس سے کسی عالم نے کوئی استنباط کیا ہے اور اس کے مطابق اپنا موقف بنایا ہے، اس کا باب باندھ دیا ہے۔ لہٰذا امام غزالی رحمہ اللہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ان کی کتاب مجتہد کے لیے کافی و وافی ہے۔

④ امام ابوعیسیٰ ترمذی رحمہ اللہ۔ انھوں نے امام بخاری و مسلم رحمہما اللہ کے طریقے، کہ انھوں نے صراحت و وضاحت کی ہے اور کسی ابہام سے کام نہیں لیا، اور امام ابو داود کے طریقے، کہ انھوں نے ہر اس چیز کو جمع کر دیا جو کسی کا موقف تھا، کو مستحسن جانتے ہوئے ان دونوں طریقوں کو جمع کیا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعین عظام رحمہم اللہ اور فقہائے امصار کے مذاہب کے بیان کا اضافہ کیا۔ چنانچہ انھوں نے ایک جامع کتاب بنا دی اور بڑے لطیف انداز میں اختصار کرتے ہوئے طرقِ احادیث کا اختصار کیا۔ ایک حدیث ذکر کر دی اور اس کے علاوہ باقی احادیث کی طرف اشارہ کر دیا، ہر حدیث کے بارے میں یہ بیان کر دیا کہ وہ صحیح ہے یا حسن یا ضعیف یا منکر۔ انھوں نے ضعیف روایت کی وجہِ ضعف بھی بیان کر دی، تاکہ طالبِ علم کو اس کے بارے میں پوری بصیرت حاصل ہو جائے اور وہ یہ جان جائے کہ کون سی روایت اعتبار کے قابل ہے اور کون سی اس قابل نہیں۔ انھوں نے مستفیض اور غریب روایات کی بھی صراحت کی ہے۔ انھوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور فقہائے امصار کے مذاہب کو بھی ذکر

کیا ہے۔ جن رواۃ کے نام کی صراحت کی ضرورت تھی ان کے نام ذکر کر دیے اور جن کی کنیت کو بیان کرنا ضروری تھا، ان کی کنیت کو بیان کر دیا۔ اصحابِ علم و دانش کے لیے کوئی اخفا باقی نہ چھوڑا۔ اسی لیے لوگ کہتے ہیں کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کی کتاب مجتہد کے لیے کافی ہے اور مقلد کو کفایت کرنے والی ہے۔

اس جگہ آپ یہ جان چکے ہوں گے کہ فقہ میں امام مالک رحمہ اللہ کا ہنر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہنر پر راجح ہے۔ اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ کے ہنر کو امام مالک رحمہ اللہ کے ہنر پر ترجیح حاصل ہے۔ فقہ حدیث میں امام احمد رحمہ اللہ کا ہنر سب پر راجح ہے اور اہلِ حدیث کا ہنر سب پر فائق ہے اور ان کی فقہ جملہ فقہا کی فقہ سے فائق ہے۔

قصہ مختصر! امام مالک، سفیان ثوری اور ان کے بعد کے لوگوں کے دور میں ان اہلِ حدیث کے بالمقابل ایک ایسی قوم تھی جس کے افراد مسائل بتانے اور فتویٰ دینے میں کسی طرح کی کراہت و پروا نہیں کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ دین کی بنیاد اسی فقہ پر ہے، لہٰذا اس کی اشاعت ضروری ہے۔ وہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی روایت بیان کرنے اور اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنے سے ڈرا کرتے تھے، حتی کہ امام شعبی رحمہ اللہ نے کہا ہے: نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نیچے کی شخصیت کی طرف نسبت کرنا ہم کو زیادہ پسند ہے، کیوں کہ اگر اس میں کوئی کمی وبیشی ہو تو وہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نیچے والے شخص کی طرف منسوب ہو۔

ابراہیم رحمہ اللہ نے کہا ہے: میں کہتا ہوں: ''قال عبد الله'' ''عبداللہ نے کہا ہے۔'' ''قال علقمة'' ''علقمہ نے کہا۔'' اور ایسا کہنا مجھے زیادہ پسند ہے۔

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث روایت کرتے تو ان کا چہرہ بدل جاتا اور وہ کہتے کہ اسی طرح یا اسی کی مثل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

عمر رضی اللہ عنہ نے انصار کی ایک جماعت کو کوفے کی طرف روانہ کرتے ہوئے کہا: تم لوگ کوفے جا رہے ہو۔ تم ایک ایسی قوم کے پاس جا رہے ہو جو بڑی گونج دار آواز کے ساتھ قرآن مجید پڑھتے ہیں۔ چنانچہ وہ تمھارے پاس آئیں گے اور کہیں گے کہ اصحابِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم آئے ہیں۔ وہ تم سے حدیث کے بارے میں پوچھیں گے، لہٰذا ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کم احادیث بیان کرنا۔ امام دارمی رحمہ اللہ اپنی سنن میں یہ آثار لائے ہیں۔

چنانچہ حدیث، فقہ اور مسائل کی تدوین ان کی حاجت کی جگہ پر واقع ہوئی، کیونکہ ان کے پاس وہ احادیث و آثار نہ تھے، جن کی بنیاد پر وہ ان اصول پر فقہ کا استنباط کرنے کی قدرت رکھتے ہوں، جن کو اہلِ حدیث نے اختیار کیا ہے۔ علمائے بلدان کے اقوال میں نظر وفکر کرنے، ان کو جمع کرنے اور ان کی تحقیق کرنے کے لیے ان کے سینے منشرح نہیں ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے اپنے ہی نفسوں کو متہم قرار دیا ہے۔ انھوں نے اپنے ائمہ کے بارے میں یہ اعتقاد کر لیا

ہے کہ وہ تحقیق کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہیں۔ ان کے دل اپنے اصحاب کی طرف زیادہ مائل تھے، جیسا کہ علقمہ نے کہا ہے کہ کیا ان میں سے کوئی عبداللہ سے اثبت ہے؟ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا: ابراہیم سالم سے زیادہ فقیہ ہیں۔ اگر صحابی ہونے کی فضیلت نہ ہوتی تو میں یہ کہہ دیتا کہ علقمہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے زیادہ فقیہ ہیں۔

ان کے پاس وہ ذکاوت وفراست اور ذہن کے ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف تیزی سے منتقل ہونے کی صلاحیت ہے، جس کے ذریعے وہ اپنے اصحاب کے اقوال پر مسائل کے جواب کی تخریج کرنے کی قدرت و طاقت رکھتے ہیں۔ سچ فرمایا ہے اللہ رب العزت نے:

﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [المؤمنون: ٥٣]

''ہر گروہ کے لوگ اسی پر خوش ہیں جو ان کے پاس ہے۔''

اور خوب کہا ہے پیغمبرِ ذیشان نے:

((كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ)) [1]

''ہر انسان کے لیے وہ کام آسان ہو جاتا ہے، جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے۔''

چنانچہ انھوں نے تخریج کے قاعدے پر فقہ کی اس طرح بنیاد رکھی کہ ہر شخص اپنے مذہب کے امام، جو اپنی قوم کے حالات سے زیادہ واقف اور ترجیح میں سب سے زیادہ نظر رکھنے والا ہوتا، کی کوئی ایک کتاب کو یاد کر لے اور ہر مسئلے میں علتِ حکم پر غور وفکر کرے، لہٰذا جب کبھی اس سے اس کے حافظے میں موجود اس کے اصحاب کی تصریحات سے کسی چیز کے بارے میں سوال کیا جائے تو وہ اس کی جستجو کرے۔ اگر اس کا جواب مل جائے تو فبہا، ورنہ وہ ان کے عمومِ کلام میں نظر کرے اور اس چیز کو اس صورت پر جاری کرے یا اس سے مستنبط کلام کے ساتھ اشارہ کرے۔ بعض اوقات بعض کلام میں کوئی ایسا ایما یا اقتضا ہوتا ہے جس سے مقصود سمجھ میں آ جاتا ہے اور بعض اوقات اس مصرح بہا مسئلے کی کوئی نظیر ہوتی ہے جس پر اس چیز کو محمول کر لیا جاتا ہے، کبھی وہ مصرح حکم کی علت پر غور کر کے، تخریج یا چھان بین کے ذریعے (علت میں اشتراک کے سبب) اس کا حکم غیر مصرح پر جاری کر دیتے ہیں۔ بعض اوقات اس کے لیے قیاس اقترانی یا شرطی کی ہیئت پر دو کلام مجتمع ہو جاتے ہیں، جس سے مسئلے کے جواب کا نتیجہ نکل آتا ہے۔ بعض اوقات ان کے کلام میں کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جو مثال وقسمت کے ذریعے تو معلوم ہوتی ہے، مگر جامع مانع حد کے ساتھ غیر معلوم ہوتی ہے، لہٰذا وہ اہلِ زبان کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اس کی ذاتیات، اس کی جامع مانع حد کی ترتیب کو حاصل کرنے، اس کے مبہم کو ضبط کرنے اور اس کے مشکل کی تمیز کرنے کے لیے تکلف کرتے ہیں۔

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٧٥٥١) صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٦٤٧)

بعض اوقات اس کا کلام دو وجھوں کا احتمال رکھتا ہے اور وہ ان دو احتمالی مسلکوں میں سے ایک کی ترجیح کے بارے میں نظر وفکر کرتا ہے۔ بعض اوقات مسائل کے لیے دلائل کا قریب کرنا مخفی ہوتا ہے تو وہ اس کو بیان کرتے ہیں۔ بعض اوقات وہ اپنے ائمہ وغیرہ کے فعل اور سکوت سے استنباط واستدلال کرتے ہیں۔ یہی وہ تخریج ہے جس کو "القول المخرج لفلان كذا" یا "على مذهب فلان" یا "على أصل فلان" یا "على قول فلان" یا "جواب المسئلة كذا وكذا" کہتے ہیں اور ان لوگوں کو "مجتهد في المذهب" کہتے ہیں، لہٰذا اسی اصل واجتہاد کی بنا پر کہتے ہیں کہ جو بھی مبسوط کو یاد کر لیتا ہے، وہ مجتہد بن جاتا ہے، یعنی اگرچہ اس کو علمِ روایت کا سرے سے علم نہ ہو اور وہ ایک بھی حدیث نہ جانتا ہو۔ اسی وجہ سے ہر مذہب میں تخریج واقع ہوئی ہے اور بہت زیادہ واقع ہوئی ہے۔

چنانچہ ہر وہ مذہب جس کے اصحاب مشہور تھے، ان سے فیصلے کروائے جاتے اور فتوے پوچھے جاتے تھے اور ان کی تصانیف لوگوں میں مشہور تھیں اور انھوں نے کھلے عام اس کی درس و تدریس کی تو وہ مذہب زمین کے کونے کونے میں پھیل گیا اور وہ ہر لمحے پھیلتا ہی جا رہا ہے، جب کہ ہر وہ مذہب جس کے اصحاب غیر مشہور تھے، لوگ ان کے پاس فیصلے نہیں لے جاتے تھے اور نہ ان سے فتوے ہی پوچھتے تھے اور لوگوں نے اس میں رغبت نہ کی تو وہ مذہب تھوڑے ہی عرصے کے بعد مٹ گیا۔

جان لیجیے کہ فقہا کے کلام پر تخریج اور لفظ حدیث کا تتبع دین میں ہر ایک کے لیے اصلِ اصیل ہے اور ہر دور کے محقق علما یہ دونوں کام کرتے رہے۔ کسی نے تخریج کم کی اور تتبع حدیث زیادہ کیا اور کسی نے اس کے برعکس تخریج کو زیادہ اور تتبع کو کم کیا۔ ان میں سے کوئی ایک کام بھی ترک کرنے کے لائق نہیں ہے، جس طرح کہ ان دونوں فریقوں کے عام لوگ یہ کام کرتے ہیں، بلکہ حق محض یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی دوسرے کے ساتھ مطابقت کی جائے اور ہر ایک کے خلل کو دوسرے کے ساتھ پورا کیا جائے، چنانچہ حسن بصری رحمہ اللہ کے اس قول:

"سنتكم والله الذي لا إله إلا هو بينهما بين الغالي والجافي"

قسم اس اللہ کی جس کے سوا کوئی معبود برحق نہیں ہے! تمھارا طریقہ غالی اور جافی کے درمیان ہے۔"

کا یہی معنی ومفہوم ہے۔

چنانچہ ہر وہ شخص جو اہل الحدیث میں سے ہے، اس کو چاہیے کہ وہ اپنے اختیار کردہ موقف اور اپنے مذہب کو تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں کی رائے پر پرکھے اور اس پر پیش کرے۔ اسی طرح جو شخص اہلِ تخریج میں سے ہے اس کے لائق یہ ہے کہ وہ اس قدر سنن کو حاصل کرے جن کے ساتھ وہ صحیح اور صریح حدیث کی مخالفت سے بچ جائے۔ جس مسئلے میں کوئی حدیث یا اثر وارد ہوا ہے، وہ اس میں حتی الوسع اپنی رائے کے ذریعے کچھ کہنے سے پرہیز کرے۔ چنانچہ کسی محدث کو یہ لائق نہیں ہے کہ وہ اپنے اصحاب کے ان محکم قواعد میں، جن پر شارع کی جانب سے کوئی نص

نہیں ہے، تعمق کرے، تا کہ وہ اس کے ذریعے حدیث یا غیر منصوص مسئلے میں قیاس صحیح کو، یا جس میں ارسال یا انقطاع کا شائبہ ہو اس کو رد کر دے، جیسا کہ ابن حزم رحمہ اللہ نے معازف کو حرام قرار دینے والی حدیث کے بارے میں کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس حدیث کو بخاری کی روایت میں انقطاع کا شائبہ ہونے کی بنا پر رد کر دیا ہے، باوجود اس کے کہ یہ فی نفسہٖ متصل حدیث ہے۔ بلاشبہہ تعارض کے وقت اس طرح کی حدیث کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور جس طرح ان میں سے بعض کا یہ کہنا کہ فلاں شخص فلاں کی حدیث کو اپنے غیر سے زیادہ یاد رکھنے والا ہے، لہٰذا وہ اس کی حدیث کو اس کے غیر کی حدیث پر ترجیح دیتے ہیں، اگرچہ اس کے غیر کی حدیث کی ہزار وجہیں موجود ہوں، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ جمہور رواۃ روایت بالمعنی کرتے وقت اصل معانی کا اہتمام کرتے ہیں، نہ کہ ان اعتبارات کا جن کو عربیت میں تعمق کرنے والے جانتے پہچانتے ہیں، کیوں کہ فا، وا، تقدیمِ کلمہ اور تاخیرِ کلمہ وغیرہ کی مانند سے استدلال کرنا تعمق کے باب سے ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس کا دوسرا راوی اسی قصے میں اس حرف کی جگہ کوئی اور حرف لاتا ہے، جب کہ حق تو یہ ہے کہ راوی جو بھی روایت کرتا ہے وہ بظاہر رسول اللہ ﷺ ہی کا کلام ہوتا ہے۔ پھر اگر کوئی اور حدیث یا کوئی اور دلیل ظاہر ہو جائے تو اس کی طرف رجوع کرنا واجب ٹھہرتا ہے۔

اسی طرح کسی تخریج کرنے والے کو یہ نہیں چاہیے کہ وہ کوئی ایسا قول لائے کہ اس کے اصحاب کا نفسِ کلام اس قول کے لیے مفید نہ ہو اور اہلِ عرف اور علمائے لغت اس قول کو اس کلام سے نہ سمجھتے ہوں یا تخریجِ علت کی بنا پر نظیرِ مسئلہ کو اس مسئلے پر محمول کرے، جس میں اہلِ وجوہ اختلاف کرتے ہیں اور اس میں آرا باہم متعارض ہوتی ہیں۔ اگر اس کے اصحاب سے اس مسئلے کے بارے میں سوال کیا جائے تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ وہ کسی مانع کی وجہ سے اس نظیر کو اس نظیر پر محمول نہیں کرتے یا وہ تخریج کرنے والے کی علت کے علاوہ کوئی دوسری علت بیان کرتے ہیں۔ تخریج کو جائز قرار دینا درحقیقت مجتہد کی تقلید ہے اور یہ صرف اسی چیز میں مکمل ہوتی ہے جو چیز اس کے کلام سے سمجھی جاتی ہے۔

نیز اس کو یہ نہ چاہیے کہ وہ کسی ایسی حدیث یا اثر کو جس کی ایک قوم نے موافقت کی ہے، اپنے یا اپنے اصحاب کے قاعدۂ مستخرجہ کی بنا پر رد کرے، جیسے مصرات کی حدیث کو رد کرنا اور جیسے قریبیوں کے حصے کو ساقط کرنا، کیوں کہ حدیث کی رعایت رکھنا اس قاعدۂ مستخرجہ کی رعایت رکھنے سے زیادہ واجب ہے، اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا ہے:

مهما قلت من قول أو أصلت من أصل فبلغكم عن رسول الله ﷺ خلاف ما قلت فالقول ما قاله ﷺ"

"چھان بین کر کے میں جو بھی بات کہوں یا کوئی اصل وضع کروں، جب کہ تم کو میری اسی بات اور اصول

کے خلاف رسول اللہ ﷺ کا کوئی فرمان پہنچ جائے تو رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہی معتبر ہوگا۔''

ہمارے اس کلام کے شواہد میں سے ایک وہ ہے جسے امام خطابی رحمہ اللہ نے کتاب معالم السنن میں بیان کیا ہے۔ ان کا حاصل کلام یہ ہے: ہم نے اپنے زمانے کے اہلِ علم کے دو گروہوں کو دو فرقوں میں منقسم پایا: ایک اصحابِ حدیث واثر اور ایک اہلِ فقہ ونظر۔ ان دو فرقوں میں سے ہر ایک فرقہ دوسرے فرقے سے ضرورت و حاجت میں ممتاز نہیں ہے اور جس مطلوب و ارادے کا وہ قصد کیے ہوئے ہے، اس میں سے دوسرا فرقہ مستغنی نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث بمنزلہ اساس ہے جو اصل ہے اور فقہ بمنزلہ بنا وعمارت ہے جو فرع ہے۔ ہر وہ عمارت جو اساس کے قاعدے پر نہ بنائی جائے وہ گر جاتی ہے اور ہر وہ اساس جو بنا وعمارت سے خالی ہو وہ چٹیل میدان اور ویرانہ ہوتی ہے۔ ہم نے ان دونوں فرقوں کو باوجود اس کے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے نزدیک اور قریب ہیں، ان کی ایک دوسرے کے ساتھ عمومی حاجت وضرورت ہے، ایک دوسرے سے جدا اور حق کی راہ میں باہم تناصر وتعاون کے لزوم کے باوجود تعاون نہ کرنے والا پایا ہے۔

جہاں تک پہلے طبقۂ اہلِ حدیث و اثر کا تعلق ہے تو ان میں سے اکثر لوگوں کی جدوجہد اور کد و کاوش احادیث کے روایت کرنے، ان کے طرق کو جمع کرنے اور اکثر موضوع یا مقلوب حدیث سے غریب وشاذ کے طلب کرنے میں صرف ہوتی ہے۔ وہ متون کی رعایت، معانی کا فہم، پوشیدہ کا استنباط، دفینے کا استخراج اور فقہ حدیث کا ادراک نہیں کرتے، بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ وہ فقہا پر عیب لگاتے ہیں، ان پر طعن کرتے ہیں اور ان کے خلاف سنن کی مخالفت کا دعویٰ کرتے ہیں۔ وہ اس بات سے آگاہ نہیں ہوتے کہ ان کا مبلغِ علم کتنا ہے اور وہ ان کے حق میں بری باتیں کہہ کر گناہ گار ہوتے ہیں۔

رہا اہلِ فقہ ونظر کا دوسرا فرقہ تو وہ حدیث کی طرف کم ہی توجہ مبذول کرتے ہیں۔ صحیح وسقیم حدیث اور عمدہ اور ردی حدیث سے آگاہ نہیں ہوتے ہیں۔ جب ان کو کوئی حدیث پہنچتی ہے تو یہ اس کی طرف توجہ نہیں کرتے ہیں۔ جب حدیث ان کے اختیار کردہ مذاہب کے موافق ہو اور ان کی منعقدہ آرا کے موافق ہو تو وہ اپنے مدِمقابل کے خلاف اس حدیث سے استدلال نہیں کرتے ہیں۔ جو خبر و حدیث بغیر کسی ثبوت و یقین کے ان کے ہاں مشہور ہو جائے اور ان کی زبان زد عام ہو جائے تو انھوں نے اس خبرِ ضعیف اور حدیثِ منقطع کو قبول کرنے پر صلح وموافقت کر لی ہے۔ چنانچہ یہ رائے کا پھسلنا اور اس میں عیب کا موجود ہونا ہے، اگر ان لوگوں کو مذاہب کے روسا میں سے کسی کی طرف سے اور فرقہ کے زعما میں سے کسی کی طرف سے کوئی ایسا قول پہنچ جائے جو اس نے اپنے اجتہاد کی بنا پر کہا ہو تو وہ اس کے رتبے اور ثقاہت کو معلوم کرنے سے بے پروا ہو جاتے ہیں۔

تم اصحابِ مالک کو اس طرح کا پاؤ گے کہ وہ اپنے مذہب کے بارے میں صرف اسی چیز پر اعتماد کرتے ہیں جو

ابن قاسم، اشہب اور ان دونوں کی طرح کے ان کے معزز اصحاب سے مروی ہو۔ چنانچہ اگر ابن عبدالحکم اور ان جیسے دیگر لوگوں کی طرف سے ان کو کوئی روایت پہنچے تو وہ ان کے ہاں مفید نہیں ہوتی ہے۔

تم اصحابِ ابی حنیفہ کو دیکھو گے کہ وہ ان کی روایت کو ابو یوسف، محمد بن حسن اور ان کے جلیل القدر اصحاب و تلامذہ ہی کے واسطے سے صرف قبول کرتے ہیں، اگر حسن بن زیاد لؤلؤی اور ان کے اصحاب کی کوئی روایت مذکورہ بالا اصحاب کے قول کے خلاف آ جائے تو وہ ہرگز اس پر اعتماد نہیں کرتے۔

اسی طرح اصحابِ شافعی ہیں کہ اپنے مذہب میں ان کا اعتماد صرف مزنی اور ربیع بن سلیمان مرادی کی روایت پر ہے۔ اگر خزیمہ اور جیزی اور ان جیسے لوگوں سے کوئی روایت آ جائے تو وہ اس کی طرف توجہ نہیں کرتے ہیں اور اس کو اپنے اقوال میں شمار نہیں کرتے ہیں۔ چنانچہ اپنے ائمہ واساتذہ کے احکامِ مذاہب میں ہر فرقے کے علما کی یہی عادت رہی ہے۔

جب ان لوگوں کی یہ عادت رہی کہ یہ ان شیوخ سے فروع اور ان کی روایات کے معاملے میں صرف ثبوت و یقین کے ساتھ ہی مطمئن ہوتے ہیں تو ان کے لیے یہ کیسے جائز ہوسکتا ہے کہ وہ اہم معاملے اور اس سے بڑی صورتِ حال میں تساہل و سستی کا مظاہرہ کریں اور وہ امامِ ائمہ اور رسولِ رب العزۃ ـصلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وآله وبارك وسلمـ سے روایت اور اس کے نقل کو ترک کر دیں، حالانکہ آپ ﷺ کا حکم واجب ہے، ان کی اطاعت کرنا لازم ہے، ان کے امر کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا اور ان کے حکم کو اس طرح سے بجا لانا قطعی طور پر واجب ہے کہ ہم اپنے دلوں میں ان کے فیصلے کے مقابلے میں اپنے سینوں میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں۔

کہیے کہ جو شخص اپنے نفس کے معاملے میں تساہل کا مظاہرہ کرتا ہو، اپنے قرض داروں کے متعلق چشم پوشی کرتا ہو، ان سے کھوٹے سکے لے لیتا ہو اور بدلے میں ان کو عیب والی چیز دے دیتا ہو تو کیا اس کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ غیر کے حق کے بارے میں ایسا کرے، جب وہ اس کا نائب و ذمہ دار بنا ہو، جیسے ضعیف کا ولی، یتیم کا وصی اور غائب کا وکیل؟ کیا اس کا ایسا کرنا عہد میں خیانت اور ذمے داری کو خراب کرنے میں شمار نہ ہوگا اور یہ کام عیانِ حسن ہوگا یا عیارِ مثل؟

لیکن کچھ قومیں ایسی ہیں کہ وہ راہِ حق کو بہت دشوار گزار سمجھتے ہیں، وہ حظ و حصہ حاصل ہونے میں مدت کو بہت لمبا جانتے ہیں اور وہ کسی چیز کو پا لینے میں جلدی کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے علم کے راستے کو مختصر کر دیا اور اصولِ فقہ کے معانی سے چند حروف پر اقتصار و اکتفا کیا اور اس کا نام علل رکھا۔ انھوں نے علم کے نشانات کو دیکھنے کے لیے اس کو اپنے آپ کے لیے شعار ٹھہرا لیا۔ اپنے مدِمقابل کی ملاقات پر اس کو ڈھال بنا لیا۔ کج بحثی اور جھگڑے کے لیے اس کو پرچم بنا لیا، وہ اس کے ذریعے مناظرے کرتے ہیں اور اسی کی بنیاد پر باہم لڑائی جھگڑا کرتے ہیں اور جب یہ جھگڑا ختم ہو جاتا ہے تو اس میں غالب رہنے والے کے عقل مند، زیرک اور اس کے ظاہر و نمایاں ہونے کا حکم لگاتے

ہیں۔ چنانچہ وہ اپنے دور کا قابلِ ذکر فقیہ اور شہر و ملک کا رئیسِ معظم بن جاتا ہے۔

چنانچہ شیطان نے سازش کے ذریعے ان کے لیے ایک گہرا حیلہ کیا اور ان کے خلاف خفیہ چال کی ایک بہت بڑی منصوبہ بندی کی اور کہا: تمھارے ہاتھوں میں یہ جو علم ہے، یہ علم قصیر ہے اور کھوٹی پونجی ہے، یہ تمھاری حاجت وضرورت کے لیے ناکافی ہے۔ لہٰذا اس کے برخلاف علمِ کلام اور اس کے مقطعات کے ذریعے، نیز متکلمین کے اصول کے ذریعے مدد طلب کرو۔ اس طرح آدمی کے لیے خوض و کج بحثی کا مذہب اور نظر و فکر کا میدان وسیع ہو جاتا ہے۔

لہٰذا شیطان نے ان پر اپنا گمان سچ ثابت کر لیا، سوائے مومنوں کی ایک جماعت کے اکثر لوگ اس کے مطیع و فرماں بردار بن گئے۔ ایسے لوگوں اور ان کی عقلوں پر افسوس کہ وہ کہاں چلی جاتی ہیں، کس طرح سے شیطان ان لوگوں کو ان کے حظ اور حصے اور ان کی بھلائی کی جگہ کے بارے میں فریب اور دھوکے میں مبتلا کر دیتا ہے!! انتھٰی کلام الخطابي رحمه الله ملخصاً.[1]

یہاں پہنچ کر آپ یہ سمجھ چکے ہوں گے کہ اہلِ حدیث اور اہلِ رائے کے مراتب کے درمیان فرق کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان اختلاف کے اسباب کیا ہیں۔ آپ یہ بھی جان چکے ہوں گے کہ جس طرح اپنی غرض کے ادنیٰ سے شابے کے ساتھ حدیث پر عمل کو ترک کرنا، تخریج پر جمود کو ترجیح دینا سنن کے ساتھ تمسک سے قطع نظر کرنا برا کام ہے، اسی طرح محدثین کا فہمِ معنی اور فقہِ مدلول کے بغیر الفاظِ حدیث کو روایت کرنا، اپنے آپ کو محدثین میں شمار کرنا، اور بغیر بصیرت کے فقہا پر طعن کرنا اس سے زیادہ برا کام ہے۔ جب کہ حق محض یہ ہے کہ حدیث کو درایت کے ساتھ روایت کیا جائے اور صحیح وصریح حدیث کے مقابلے میں اجتہاد، رائے، تخریج اور تفریع کو ترک کر دیا جائے، شارع علیہ السلام کی طرف سے نصِ ثابت کے عدمِ وجود کے وقت عام آدمی مخرِّج کے قول پر عمل کرے۔ اگر وہ مرتبۂ اجتہاد سے اور بعض کو بعض پر ترجیح دینے کے مرتبے سے قاصر ہو۔ اور اگر کسی قسم کا اجتہاد رکھتا ہو یا اپنے اندر بعض کو بعض پر ترجیح کا ملکہ پاتا ہو اور کتاب وسنت کی تفریعات کے قرب و بعد کا فہم رکھتا ہو تو فہم و ادراک کے حوالے سے یہ اسی کا کام ہے۔ وباللہ التوفیق



[1] معالم السنن (۵/۱)

69

کسی مسلک کی طرف نسبت اور مراتبِ مجتہدین کا تذکرہ

سوال مختلف مذاہب میں سے کسی مذہب کی طرف منسوب ہونے اور اس کی طرف منسوب نہ ہونے میں اوائل و اواخر کے درمیان اختلاف کا سبب اور مطلق اجتہاد والے یا کسی خاص مذہب میں اجتہاد والے علما کے درمیان اختلاف کا فرق کیا ہے؟

جواب آگاہ رہو! پہلی اور دوسری صدی کے لوگ بعینہٖ کسی ایک مذہب کی تقلید پر مجتمع نہیں تھے۔ ابو طالب مکی نے ''قوت القلوب'' میں کہا ہے: بلاشبہہ کتابیں اور فقہ پر مشتمل مجموعے نومولود ہیں، لوگوں کے اقوال کا قائل ہونا، لوگوں میں سے کسی ایک شخص کے مذہب کی بنا پر فتویٰ دینا، اس کے قول ہی کو پکڑ کر بیٹھ جانا، ہر چیز میں اسی کو بیان کرنا اور اسی کے مذہب پر اعتماد و یقین رکھنا پہلی اور دوسری صدی میں پہلے سے لوگ ان چیزوں پر گامزن نہ تھے۔ انتہیٰ

اس کے بجائے لوگوں کے دو درجے تھے: علما اور عامۃ الناس۔ عامۃ الناس کا معاملہ یہ تھا کہ وہ ان اجماعی مسائل میں، جن میں مسلمانوں اور جمہور مجتہدین میں کوئی اختلاف نہیں تھا، صاحبِ شرع کے سوا کسی کی تقلید (اتباع) نہیں کرتے تھے۔ وہ لوگ اپنے آبا و اجداد اور اپنے شہروں کے علما سے وضو اور غسل کا طریقہ اور نماز و زکات وغیرہ کے احکام سیکھتے تھے۔ چنانچہ وہ انھی طریقوں پر چلتے تھے۔ جب کوئی نادر واقعہ رونما ہوتا تو وہ کسی مذہب کی تعیین کے بغیر ہر مفتی سے فتویٰ پوچھتے تھے۔ ابن ہمام نے تحریر کے آخر میں یوں لب کشائی کی ہے: وہ کبھی ایک سے اور کبھی کسی دوسرے سے کسی ایک مفتی کا التزام کیے بغیر فتویٰ پوچھتے تھے۔ انتہیٰ

علما کے دو مرتبے تھے:

① اس مرتبے کے علما وہ ہیں جو کتاب و سنت اور آثار کے تتبع پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ حتی کہ فعل کی قوتِ قریبہ کے ذریعے ان کو ملکہ حاصل ہو جاتا ہے اور یہ لوگوں کو فتویٰ دینے کے منصب پر فائز ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ رونما ہونے والے وقائع میں غالباً ایسے طور پر جواب دیتے ہیں کہ یہ اکثر جواب متوقف فیہ مسئلے میں ہوتے ہیں۔

ایسے لوگوں کو مجتہد کے نام کے ساتھ مختص کیا جاتا ہے۔ یہ استعداد ولیاقت کبھی تو روایات کے جمع کرنے میں انتہائی زیادہ قوت صرف کرنے سے حاصل ہوتی ہے، کیوں کہ بہت سے احکام احادیث میں وارد ہوئے ہیں اور بہت سے احکام صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے آثار میں وارد ہوئے ہیں۔ نیز مذکورہ استعداد عارفِ لغت کی جانب سے مواقعِ کلام کی معرفت اور علمِ آثار والے کی جانب سے مختلف طرق کو جمع کرنے اور دلائل کو ترتیب دینے وغیرہ کی معرفت سے حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ دو قدوہ ونمونہ اماموں: احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ رحمہما اللہ کا حال تھا۔ کبھی وہ طرقِ تخریج کو مضبوط کر کے اور ہر ہر باب میں مشائخِ فقہ سے مروی اصول کو اور ان کے ضوابط وقواعد کو ضبط کر کے، اس کے ساتھ ساتھ سنن وآثار سے جملۂ صالحہ کو اخذ کر کے یہ کام کرتا ہے، جیسا کہ قاضی ابو یوسف اور محمد بن حسن رحمہما اللہ کا حال تھا۔

② اس مرتبے کے علما کو قرآن کریم اور سنن کی اس قدر معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ ان کو ادلۂ تفصیلیہ کے ساتھ رؤسِ فقہ اور امہاتِ مسائل کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح بعض دیگر مسائل میں ان کے دلائل سے ان کو غالب رائے حاصل ہو جاتی ہے۔ بعض مسائل میں توقف کرنا پڑتا ہے اور ان مسائل کے سلسلے میں علما سے مشاورت کی حاجت وضرورت ہوتی ہے، کیوں کہ اس شخص کو اجتہاد کے کامل ادوات (الفاظ وہتھیار) حاصل نہیں ہوتے، جس طرح کہ مجتہد مطلق کو حاصل ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ عالم بعض مسائل میں مجتہد ہوتا ہے اور بعض میں مجتہد نہیں ہوتا۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین سے تواتر کے ساتھ یہ ثابت ہے کہ جب ان کو کوئی حدیث پہنچتی تھی تو وہ کسی شرط کا لحاظ رکھے بغیر اس پر عمل پیرا ہوتے تھے۔

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کو دو سو سال گزر گئے تو ان میں اعیان مجتہدین کا مذہب ظاہر ہو گیا اور کم ہی ایسے لوگ بچے جو بعینہٖ کسی مجتہد کے مذہب پر اعتماد نہ کرتے ہوں۔ اس زمانے کے لوگوں کو ایسا کرنا ہی لائق ومناسب تھا، کیوں کہ علمِ فقہ میں مشغول ومصروف ہونے والا شخص دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتا ہے:

① یہ کہ اس کی سب سے بڑی فکر ان مسائل کی معرفت حاصل کرنا ہوتی ہے، جن مسائل کا اس سے پہلے کے مجتہدین نے ادلۂ تفصیلیہ کے ساتھ جواب دیا ہے۔ نیز ان کے ماخذ کی تنقیح کی اور ان کے بعض کو بعض پر ترجیح دی۔ چنانچہ یہ ایک بہت بڑا امر ہے، اس کے لیے یہ کام صرف ایسے امام کے ساتھ ہی مکمل ہوتا ہے، جس کی وہ اقتدا کرتا ہے اور وہ امام مسائل کی تفصیل جاننے میں اس کی کفایت کی ہو اور ہر ہر باب میں دلائل وارد کیے ہوں۔ چنانچہ اس باب میں وہ اس سے مدد لے اور پھر اس کی تقلید اور ترجیح میں مشغول ہو۔ اگر یہ امام نہ ہو تو اس شخص پر یہ کام بہت مشکل ہو۔ لہٰذا آسان کام کے ہوتے ہوئے مشکل کام کا ارتکاب کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

چنانچہ اس اقتدا کرنے والے شخص کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس چیز کو مستحسن خیال کرے، جس کی طرف اس کے امام نے سبقت کی ہے اور وہ اس پر کچھ چیزوں کا استدراک کرے۔ پھر اگر اس کا استدراک اپنے امام کی موافقت کی نسبت کم ہو تو یہ شخص مذہب میں اصحاب الوجوہ سے شمار ہوگا اور اگر اس کا استدراک اس کی موافقت سے زیادہ ہو۔ اس کے باوجود وہ فی الجملہ صاحبِ مذہب کی طرف منتسب ہوگا اور ایسے شخص سے ممتاز ہوگا جو کسی اور امام کی اس کے مذہب کے اکثر اصول و فروع میں اس کی اقتدا کرتا ہے۔ ایسے ہی اس شخص کے بعض وہ مجتہدات ہوں گے، جن کا اس سے پہلے کسی نے جواب نہ دیا ہوگا، کیوں کہ واقعات تو پے در پے رونما ہوتے رہتے ہیں اور اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے۔ لہٰذا یہ شخص اپنے امام پر اعتماد کیے بغیر کتاب و سنت اور آثارِ سلف سے ان کے جواب اخذ کرتا ہے۔ اگرچہ یہ اجتہاد ان مسائل کی نسبت کم ہوتا ہے، جن کا پہلے جواب دیا جا چکا ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ شخص مجتہد مطلق منتسب ہے۔

② دوسرا وہ شخص جس کی سب سے بڑی سوچ اور فکر ان مسائل کی معرفت حاصل کرنا ہوتا ہے، جن کے بارے میں فتویٰ پوچھنے والے فتویٰ پوچھتے ہیں اور متقدمین نے ان کے بارے میں کوئی کلام نہیں کیا ہے۔ چنانچہ اس شخص کو ہر ہر باب کے اصولِ ممہدہ (تیار شدہ اصول) میں پہلے شخص کے بالمقابل اپنے اس امام کی زیادہ حاجت و ضرورت ہوتی ہے، جس کی وہ اقتدا کر رہا ہوتا ہے، اس لیے کہ فقہ کے مسائل باہم ملے ہوئے اور گڈمڈ ہوتے ہیں اور ان کی فروع کا تعلق امہات سے ہے۔ ایسی صورت میں اگر یہ شخص ابتداءً ان کے مذاہب پر تنقید اور ان کے اقوال کی تنقیح کا اہتمام کرے تو یہ شخص ایسی چیز کا التزام کرنے والا ہوگا، جس کی وہ طاقت نہیں رکھتا اور وہ اپنی ساری عمر اس سے فارغ نہیں ہوگا، لازمی طور پر اس شخص کے لیے اپنی مہم انجام دینے کے واسطے اس کے علاوہ کوئی راہ نہیں ہے کہ وہ ان مسائل میں نظر کرے، جو اس سے پہلے واقع ہو چکے ہیں اور وہ تفاریع کی تفریع کرے۔ اس شخص کے بھی اپنے امام پر کتاب و سنت، آثارِ سلف اور قیاس کے ساتھ استدراکات ہوتے ہیں، لیکن اس کے یہ استدراکات اس کے موافقات کی نسبت بہت ہی کم ہوتے ہیں، لہٰذا یہ شخص مجتہد فی المذہب شمار ہوتا ہے۔

③ رہی تیسری حالت تو وہ یہ ہے کہ وہ سب سے پہلے اپنی کوشش کو مسبوق الیہا مسائل کی اولیت کو جاننے میں صرف کرے، دوسرے نمبر پر اس نے جس چیز کو اختیار کیا ہے اور مستحسن جانا ہے، اس کی تفریع میں اپنی جہد صرف کرے۔ چنانچہ یہ حالت اس بنا پر بہت بعید اور غیر واقع ہے کہ دورِ وحی سے بہت دوری ہو چکی ہے۔ ہر عالم کو اپنے علم میں بہت سی ضروری چیزوں میں سے احادیث کی روایت کی ان کے متون و طرق کے بکھرے ہوئے ہونے کے باوصف سخت ضرورت ہے۔ نیز اس کو رجال کے مراتب اور حدیث کی صحت و ضعف کے مراتب کی معرفت حاصل کرنے، ماخذِ فقہ میں مختلف احادیث و آثار کو جمع کرنے، غریب لغت اور اصولِ فقہ کی معرفت

رکھنے، جن مسائل میں متقدمین نے پہلے سے کلام کیا ہوا ہے اور وہ مسائل بہت زیادہ ہیں اور باہم متباین ومختلف ہیں، ان مسائل کی روایت کرنے اور ان روایات کی تمییز کرنے اور ان کو دلائل پر پیش کرنے میں اپنے افکار کی توجیہ کرنے کی ضرورت ہے۔

پھر جب اس کی عمر اس کام میں بسر ہو جائے گی تو اس قسم کی مصروفیت کے بعد وہ تفاریع کا حق کیسے پورا کرے گا۔ نفوسِ انسانیہ کی، اگرچہ وہ پاک باز ہی کیوں نہ ہوں، ایک معلوم حد ہے کہ وہ نفوس اس حد کے ماوراء سے عاجز ہوتے ہیں۔ یہ معنی ومفہوم مجتہدین کے اوائل کو میسر تھا، اس لیے کہ وہ دور زمانۂ وحی کے بہت قریب تھا اور ابھی علوم کا پھیلاؤ وجود میں نہیں آیا تھا، مگر پھر بھی یہ چیز چند نفوس کے علاوہ کو میسر نہ تھی۔ اس کے باوجود وہ اپنے مشایخ کی اقتدا کرنے والے اور ان پر اعتماد کرنے والے تھے، لیکن علم میں کثرت کے ساتھ تصرفات کرنے کی وجہ سے وہ مستقل حیثیتوں کے مالک بن گئے۔ تاہم مجتہدین کا مذہب اختیار کرنا ایک ایسا راز ہے جو اللہ تعالیٰ نے الہام کیا ہے کہ لوگ اس پر شعوری وغیر شعوری طور پر اکٹھے ہو گئے۔

ابن زیاد شافعی نے اپنے فتاویٰ میں بیان کیا ہے کہ لوگوں نے ان سے ان دو مسئلوں کے بارے میں دریافت کیا، جن کا بلقینی نے امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے خلاف جواب دیا تھا تو ان کے جواب میں انھوں نے کہا: اس وقت تک بلقینی کے کلام کی توجیہ کو نہیں جانا جا سکتا، جب تک علم میں ان کے درجے اور مقام کو نہیں جانا جاتا، کیوں کہ وہ امام مجتہد مطلق منتسب ہیں۔ منتسب سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جو صاحبِ اختیار اور صاحبِ ترجیح ہوتا ہے اور اس امام کے مذہب میں راجح کی مخالفت کرتا ہے، جس امام کی طرف وہ منسوب ہوتا ہے، چنانچہ متقدمین ومتاخرین اکابر اصحابِ شافعی کے اکثر ماہرین کا یہی حال ہے، عن قریب ان کا اور ان کے درجات کی ترتیب کا ذکر ہو گا۔

بلقینی کو مجتہدین مطلقین منتسبین کی لڑی میں پرونے والوں میں سے ایک ان کے شاگرد ابو زرعہ ولی الدین ہیں۔ کئی ایک ائمہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ امام الحرمین، ابن الصلاح اور غزالی رحمہم اللہ مطلق اجتہاد کے رتبے ومرتبے میں پہنچے ہوئے تھے اور مطلق اجتہاد کی دو قسمیں ہیں:

① اجتہادِ مستقل: چنانچہ مطلق اجتہاد کی یہ قسم چوتھی صدی کے آغاز سے مفقود ہے، اگرچہ شرعاً اس قسم کا انقطاع جائز نہیں ہے، کیوں کہ یہ فرضِ کفایہ ہے۔ چنانچہ جب کسی دور کے لوگ اس میں کوتاہی کرتے ہوئے اس کو ترک کر دیں گے تو وہ سب کے سب گناہ گار ہوں گے اور نافرمان شمار ہوں گے، جیسا کہ ماوردی، رویانی اور بغوی وغیرہم نے اس کی صراحت کی ہے۔

② اجتہادِ مقید: جیسا کہ ابن الصلاح اور نووی وغیرہما نے اس کی تصریح کی ہے، جب کہ اجتہاد تو ہر دور میں فرض

ہے۔ ان لوگوں کا شافعی ہونا ان کو اجتہادِ مطلق منتسب سے خارج نہیں کرتا ہے، جیسا کہ ابن السبکی، نووی اور ابن الصلاح نے اس کی تصریح کی ہے۔ لہٰذا ان لوگوں نے اپنے مذہب پر کتابیں لکھیں، فتوے دیے، اس کو متداول کیا، اس کے وظائف قبول کر کے تدریس کے فرائض انجام دیے۔ چنانچہ ابن الصلاح، نظامیہ بغداد میں مدرس تھے، امام الحرمین اور غزالی نظامیہ نیساپور میں مدرس تھے، ابن عبدالسلام طاہریہ قاہرہ میں مدرس تھے اور ابن دقیق العید صلاحیہ مشہدِ شافعی اور فاضلیہ و کاملیہ کے متولی تھے۔

جو شخص مستقل اجتہاد کے رتبے کو پہنچ گیا تو وہ اس کے ساتھ شافعی ہونے سے خارج ہو گیا، لہٰذا اس کے اقوال مذہبِ شافعی کی کتابوں میں نقل نہیں کیے جا سکتے۔ یہ معلوم نہیں ہے کہ اصحابِ شافعی میں سے کوئی اس رتبے کو پہنچا بھی ہے، سوائے ابو جعفر طبری کے۔ چنانچہ پہلے وہ شافعی تھے، پھر وہ ایک مستقل مذہب والے بن گئے، لہٰذا رافعی وغیرہ نے کہا ہے: مذہبِ شافعی میں ان کے تفرد کی کوئی وجہ شمار نہیں کی جاتی ہے، اگرچہ ان کا شمار اصحابِ شافعی کے طبقات میں ہوتا ہے۔

ان کے شافعی کی طرف منسوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجتہاد میں استقرائے دلائل میں اور ان کے ایک دوسرے پر ترتیب میں شافعی کے طریقے پر چلے ہیں۔ ان کا اجتہاد شافعی کے اجتہاد کے موافق ہوا، اگر انھوں نے بعض اوقات ان کی مخالفت کی ہے تو ان کی مخالفت کی پروا نہیں کی جائے گی۔ وہ چند مسائل کے سوا شافعی کے طریقے سے باہر نہیں نکلے ہیں۔ چنانچہ یہ تھوڑا سا اختلاف ان کے مذہبِ شافعی میں دخول میں قادح نہیں ہے۔ امام محمد بن اسماعیل بخاری اسی قبیل سے ہیں، کیوں کہ وہ طبقاتِ شافعیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ تاج الدین السبکی نے ان کو طبقاتِ شافعیہ میں ذکر کیا اور کہا ہے: انھوں نے حمیدی سے فقاہت حاصل کی اور حمیدی نے شافعی سے فقاہت حاصل کی۔

ہر وہ تخریج جو تخریج کرنے والے نے مطلق طور پر کی ہے، پھر اگر وہ تخریج کرنے والا ایسا شخص ہے، جس پر مذہب وتقلید غالب ہے، جیسے: ابو حامد اور القفال ہیں، تو وہ اسی مذہب میں سے ایک شمار ہو گا اور اگر وہ ایسا شخص ہے کہ وہ اس مذہب سے اکثر خروج اختیار کرتا ہے، جیسے: ابن جریر، ابن خزیمہ، محمد بن نصر مروزی اور محمد بن منذر ہیں، تو یہ اس مذہب کا فرد شمار نہیں ہو گا۔ رہے مزنی اور ابن شریح تو یہ ان دو درجوں کے درمیان میں ہیں، نہ یہ محمدین (محمد بن جریر، محمد بن خزیمہ، محمد بن نصر المروزی اور محمد بن المنذر) کی طرح مذہب سے خارج ہیں اور نہ یہ عراقیوں اور خراسانیوں کی طرح (مذہب میں) مقید ہو کر رہ گئے ہیں۔

امام سبکی نے ابو الحسن اشعری کو بھی اسی بنا پر طبقاتِ شافعیہ میں شمار کیا ہے کہ انھوں نے ابو اسحاق مروزی سے فقاہت حاصل کی تھی۔ انتهٰی قول ابن زیاد مع التلخیص

انھوں نے کتاب الانوار میں یوں لب کشائی کی ہے: امام شافعی، ابو حنیفہ، مالک اور احمد رحمہم اللہ کے مذہب کی

طرف منسوب لوگوں کی چند قسمیں ہیں:

① عوام: ان کا امام شافعی کی تقلید کرنا تقلیدِ نسب پر متفرع ہوتا ہے۔

② اجتہاد کے رتبے کو پہنچنے والے: مجتہد، مجتہد کی تقلید نہیں کرتا، سوائے اس کے کہ اس (مجتہد) کا اس (امام) کی طرف انتساب اجتہاد میں، دلائل کے استعمال میں اور بعض کی بعض پر ترتیب میں اپنے امام کے طریقے پر چلنے کی بنا پر ہے۔

③ متوسطین: یہ لوگ اجتہاد کے رتبے کو تو نہیں پہنچے ہوتے، لیکن یہ غیر منصوص علیہ مسئلے کو منصوص علیہ مسئلے پر قیاس کرنے میں اپنے امام کے اصول پر متمکن ہوتے ہیں۔ یہ لوگ مقلد ہیں، اسی طرح وہ لوگ جن کے قول پر عوام عمل کرتی ہے۔ مشہور یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے آپ میں مقلّد نہیں ہوتے ہیں، بلکہ یہ مقلَّد ہوتے ہیں۔ انتھٰی

حاصل کلام یہ ہے کہ بعینہ کسی امام کی تقلید کرنا اختلافِ احوال کے ساتھ مختلف ہے، مثلاً اگر کوئی جاہل انسان بلادِ ہند اور ماوراء النہر کے علاقوں میں ہو، وہاں روایت و درایت کا عارف کوئی محدث نہ ہو یا حنبلی، شافعی اور مالکی عالم موجود نہ ہو، نہ کتبِ حدیث یا مذہب میں سے کوئی کتاب اس کے پاس موجود ہو تو وہ شخص حنفی مذہب کی تقلید نہ کرے تو کیا کرے، کیونکہ اس کا مہمل و بے کار ہو کر بیٹھ رہنا جائز نہیں ہے، برخلاف اس شخص کے جو، مثلاً: اگر وہ صنعا و یمن میں ہو کہ وہاں عالی قدر محدثین اور تمام مذاہب کو جاننے والے موجود و میسر ہوں تو ایسی صورتِ حال میں اس کا بغیر تحقیق کے اپنے گمان پر کاربند ہونا یا عوام کی زبانوں سے کسی چیز کو اخذ کرنا یا غیر مشہور و غیر معتبر کتاب سے کچھ اخذ کرنا درست نہ ہوگا، کیوں کہ تقلید تو کتاب و سنت کے عالم کے عدمِ وجدان کی بنا پر ہوتی ہے نہ کہ کسی اور بنا پر۔

مجتہد مطلق کی کچھ شروط ہیں اور اجتہاد کے لیے پانچ قسم کا علم درکار ہوتا ہے، جس کا ذکر ہم نے اپنی کتاب "الجنة بالأسوة الحسنة بالسنة" میں کر دیا ہے، لہٰذا اس سلسلے میں اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مجتہدین متقدمین پر اجتہاد ختم نہیں ہوگیا، بلکہ ہر زمانے میں مجتہد موجود رہے ہیں اور قیامت تک یہ ختم نہ ہوں گے، بلکہ پہلے دور کی نسبت اس موجودہ دور میں اجتہاد کا کاروبار، خواہ وہ کسی مذہب میں ہو، خاصا آسان ہے، کیوں کہ اس دور میں علومِ کتاب و سنت کے دواوین مدون نہیں تھے اور کثرتاً و قلتاً دین کے اصول صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین و تبع تابعین کی زبانوں پر متفرق تھے، جب کہ آج وہ تمام اصول اس طرح سے تدوین شدہ ہیں کہ اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس میں ایسی تنقیح و تنقید ہوئی ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی اور تنقیر کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی ہے۔ اس لحاظ سے اگرچہ کوئی خاص مذہب اختیار کرنا اور اس کی تقلید کرنا سرِ الٰہی اور خاص جگہ میں ایک مصلحت ہے، لیکن اتباعِ اصول اور فقہٴ احادیث کسی بھی حالت میں اولیٰ، ارجح، اقدم اور اہم ہے۔

امام شافعی ؒ کا اصولِ فقہ پر شافی کلام کرنے کا سبب یہ ہے کہ پہلے دور کے لوگوں کے پاس صرف اپنے شہر کی احادیث و آثار تھے، نہ کہ تمام شہروں کے۔ جب ان میں کوئی تعارض پیش آتا تو وہ اپنے فہم و فراست کے ساتھ اس کو حل کرتے ہوئے اس پر کوئی حکم لگاتے، لیکن امام شافعی ؒ کے دور میں تمام شہروں کی احادیث جمع ہو گئیں تو ان احادیث اور فقہا کے مختارات میں تعارض واقع ہو گیا۔ کبھی تو یہ تعارض اِس شہر اور اُس دوسرے شہر کی احادیث کے درمیان واقع ہوا اور کبھی ایک ہی شہر کی احادیث کے درمیان تعارض واقع ہوا اور ہر شخص اپنی فراست کے مطابق اپنے شیخ پر بازی لے گیا۔ اسی طرح اختلاف کا دائرہ وسیع ہو گیا اور ہر طرف سے اختلافات کا ہجوم اس طرح امڈ آیا، جس کا کوئی حساب نہیں لگایا جا سکتا، چنانچہ لوگ سخت حیرت میں مبتلا ہوئے اور ایسے مدہوش ہوئے کہ ان کو کوئی راہ نہیں مل رہی تھی، حتی کہ تائیدِ الٰہی اس طرح ان کے شاملِ حال ہوئی کہ امام شافعی ؒ کو ان مختلفات کو جمع کرنے کے قواعد الہام ہوئے اور اس دور سے یہ دروازہ کھل گیا اور کیا ہی خوب یہ دروازہ کھلا۔

تیسری صدی ہجری کے بعد امام ابو حنیفہ ؒ کے مذہب کی طرف منتسب مجتہد مطلق کا خاتمہ ہو گیا، کیوں کہ یہ رتبہ تو صرف ماہر نقاد محدث ہی کو میسر ہے، جب کہ احناف کی علمِ حدیث میں مشغولیت و مصروفیت قدیماً و حدیثاً بہت ہی کم رہی ہے، بلکہ اس مذہبِ حنفیہ میں مذہب میں اجتہاد کرنے والے تھے۔ اس شخص کے قول میں یہی اجتہاد مراد ہے، جس نے یہ کہا ہے: مجتہد کے لیے شروط میں سے ادنیٰ شرط یہ ہے کہ وہ مبسوط کو حفظ کرے۔

امام مالک ؒ کے مذہب میں مجتہد منتسب کم ہی گزرے ہیں۔ مالکیہ میں سے جو بھی اس مقام و مرتبے پر فائز تھا، اس کا تفرد اس مذہب میں کوئی وجہ شمار نہیں ہوتا ہے، جیسے: ابن عبدالبر اور قاضی ابوبکر بن العربی ہیں۔

جہاں تک امام احمد ؒ کے مذہب کا تعلق ہے تو وہ قدیم و جدید دور میں بہت کم ہے، کیوں کہ ان کا اجتہاد قلیل ہے، بلکہ اقل ہے، بلکہ نہ ہونے کے مترادف ہے۔ ان کا مذہب تو یہی حدیثِ نبوی پر عمل کرنا تھا، حتی کہ اگر کسی مسئلے میں دو حدیثیں آئی ہوں تو امام احمد ؒ کے اس مسئلے پر اس حدیث کے موافق دو ہی قول ہوتے ہیں، لیکن ہر طبقے میں ان کے مذہب کے مجتہد گزرے ہیں، حتی کہ وہ نویں صدی ہجری کے بعد معدوم ہو گئے اور اکثر شہروں میں ان کے مذہب کی طرف انتساب مضمحل ہو گیا۔ البتہ مصر، بغداد اور حرمین شریفین میں چند لوگ باقی رہ گئے۔ یہ ایک نعمتِ الٰہی ہے جو ان کو حاصل ہوئی، کیوں کہ قرآن کریم اور حدیث و سنت پر تمام عمل کرنے والے گویا ان ہی کے مذہب کو اختیار کیے ہوئے ہیں، اس لیے کہ ان کے نزدیک ضعیف حدیث کسی قوی رائے پر راجح ہے۔ ان کا اصل مذہب کتاب و سنت پر عمل ہے، اگرچہ اس میں بعض فروع بھی ہیں۔ بحمدہ تعالیٰ اہلِ حدیث ہر دور میں، زمین کے ہر خطے میں مسلمانوں کے شہروں میں سے ہر شہر میں موجود رہے ہیں اور رہیں گے، اگرچہ ان کی مخالفت کرنے والے

بہت زیادہ اور موافقت کرنے والے بہت تھوڑے ہی کیوں نہ ہوں، فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَقَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ ﴾ [السبا: ١٣]

''اور بہت تھوڑے میرے بندوں میں سے شکر گزار ہیں۔''

امام احمد رحمہ اللہ کے مذہب کا امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے مقابلے میں وہ مقام ہے جو قاضی ابو یوسف اور امام محمد بن حسن رحمہما اللہ کے مذہب کا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے مقابلے میں مقام ہے۔ ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے ساتھ اس طرح ایک جگہ مدون نہیں ہوا ہے، جس طرح ان دونوں (ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ) کا مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے ساتھ ایک جگہ تدوین شدہ ہے۔ لہٰذا امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب اور امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ایک شمار نہیں ہوتا ہے۔ واللہ أعلم. امام احمد رحمہ اللہ کے مذہب کی امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے ساتھ تدوین کرنا ایسے شخص پر چنداں مشکل نہیں ہے، جس نے ان دونوں کے مذہب کی تلقی کی ہو۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب تو یہ مطلق اجتہاد، مذہب میں اجتہاد، اصولِ فقہ اور کلام کے لحاظ سے تمام مذاہب سے زیادہ ہے، تفسیر قرآن اور شرح حدیث کے لحاظ سے ان سب سے وافر ہے، اسناد و روایت کے لحاظ سے ان سب سے زیادہ باسند ہے اور بعض اقوال و وجوہ کی بعض پر ترجیح میں ان سب سے زیادہ قوی مذہب ہے۔ چنانچہ مذاہب کی مشق اور ان کی چھان بین کرنے والے اور ان میں مشغول و مصروف رہنے والے پر یہ سب چیزیں مخفی نہیں ہیں۔ ان کے اولین اصحاب اجتہادِ مطلق کے ساتھ مجتہد تھے۔ ان میں کوئی ایسا نہیں جو امام شافعی کے تمام مجتہدات میں ان کی تقلید کرتا ہو، حتی کہ ابن شریح منظرِ عام پر آئے اور اس نے تقلید و تخریج کے قواعد کی بنیاد رکھی، اس کے اصحاب اس کی راہ چلے اور اس کے نہج کو اختیار کیا، لہٰذا وہ دو صدیاں گزرنے کے بعد کے ابتدائی دور کے مجددین شمار ہوتے ہیں۔

اور یہ بھی مخفی نہیں ہے کہ مذہبِ شافعی کا مادہ و ماخذ مدون و مشہور و مخدوم احادیث و آثار ہیں، چنانچہ مذہبِ شافعی کے علاوہ میں اس قسم کا اتفاق نہیں ہوا ہے۔ لہٰذا ان کے مذہب کے مادے میں سے ایک کتاب موطا ہے۔ یہ کتاب اگرچہ شافعی رحمہ اللہ پر متقدم ہے، لیکن ان کے مذہب کی بنیاد اسی کتاب موطا اور صحیح بخاری، صحیح مسلم، ابو داود، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی پر ہے۔ پھر مسند شافعی، سنن نسائی، سنن دارقطنی، سنن بیہقی اور شرح السنہ بغوی پر ہے، بلکہ علمِ حدیث شریف کی تمام معتبر کتابوں پر ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ اگرچہ احمد و اسحاق رحمہما اللہ کی طرف منسوب ہیں اور اسی طرح امام ابن ماجہ و دارمی رحمہما اللہ، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں۔ واللہ أعلم. لیکن امام مسلم رحمہ اللہ اور ابو العباس الاصم جو مسند الشافعی کے جامع ہیں اور دیگر وہ جن کا بعد میں ذکر آئے گا، تو یہ سب امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے لیے متفرد ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد اسے مستحکم کرنے والے ہیں۔

یہاں یہ بھی واضح ہوگیا کہ مذہبِ شافعی کا دشمن اجتہادِ مطلق کے مذہب سے محروم ہے اور علمِ حدیث اس بات سے انکاری ہے کہ وہ ایسے شخص سے ہمدردی کرے جو شافعی اور اس کے اصحاب کا طفیلی نہیں ہے اور جب مذہبِ احمد مذہبِ شافعی کی فرع ہے تو ہر وہ شخص جو اصحابِ احمد اور ان کے مذہب کے مجتہدین کا دشمن ہے تو وہ قرآن و حدیث کے علوم کی برکات سے بے نصیب ہے، وہ بے نصیب کیوں نہ ہو، جب کہ امام احمد رحمہ اللہ اہلِ سنت و جماعت کے اجماع کے ساتھ اہلِ سنت و جماعت کے مذہب کے امام ہیں۔ فتنۂ معتزلہ میں انھوں نے وہ کارنامہ سرانجام دیا جو کسی اور کے حصے میں نہیں آیا، حتی کہ یہ کہا جاتا ہے: امام احمد رحمہ اللہ اس زلزلے میں اس قسم کی بھرپور ثابت قدمی کا مظاہرہ نہ کرتے تو اہلِ سنت و جماعت کا مذہب روئے زمین سے مفقود ہو جاتا۔

خصوصاً شیخ الاسلام احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام ابن تیمیہ حرانی رحمہ اللہ اور حافظ محمد بن ابی بکر ابن القیم رحمہ اللہ جو اجتہادِ مطلق کے رتبے پر فائز ہونے کے باوجود امام احمد رحمہ اللہ کے مذہب کی طرف منسوب ہیں، ان دونوں اماموں نے زبان و بیان سے سنت کی حمایت اور بدعت کے رد میں بہت سے کارنامے سرانجام دیے، جن کی برکات ابھی تک اسلام کے چہرے پر دور و نزدیک سے برس رہی ہیں جو قدیم و جدید علمائے اسلام میں سے کسی ایک سے بھی کتبِ تواریخ اور طبقاتِ اہلِ علم کی شہادت کے ساتھ معلوم و مسموع نہیں ہیں، حتی کہ اگر یہ حضرات حدیث پر عمل میں، کسی خاص کو اختیار کرنے اور تقلید کی نفی کرنے میں اس طرح مستعد نہ ہوتے تو اس بات کی امید نہیں تھی کہ اسلام لوگوں کی رائے کی ملاوٹوں، منکرین کی بدعتوں، غالی قسم کے لوگوں کی تحریفوں، باطل پرست لوگوں کی خباثتوں اور جاہلوں کی تاویلوں سے خالص ہو کر روئے زمین میں باقی رہتا۔

شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ کو، جو طبقاتِ صوفیہ میں طوائفِ اولیا کے سرخیل ہیں اور اللہ کی رحمت سے انجام کار وہ بھی احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذہب کی طرف منتقل ہوئے، بھی لوگوں نے مجتہدین میں شمار کیا ہے، قدیم و جدید دور میں احناف کا ایک جمِ غفیر اسی خانوادے کا مرید اور ان کے طریق کو اخذ کرنے والا ہے۔ وباللّٰہ التوفیق وھو المستعان.



70

چوتھی صدی ہجری کے بعد والے لوگوں کے احوال

سوال (گذشتہ سوال کے جواب میں) یہ جو کچھ لکھا گیا، یہ چوتھی صدی ہجری سے پہلے کے لوگوں کے حالات تھے، لیکن چوتھی صدی ہجری کے بعد لوگوں میں واقع ہونے والے حالات کیا ہیں؟

جواب چار صدیاں گزرنے کے بعد کچھ دوسرے ایسے لوگ پیدا ہو گئے جو (سیدھی راہ کو چھوڑ کر) دائیں بائیں بھٹکنے لگے، ان میں کچھ ایسی خرابیاں در آئیں جو درج ذیل ہیں:

① علمِ فقہ میں جدل و خلاف: اس کے بارے میں امام غزالی رحمہ اللہ نے کہا ہے: جب خلفائے راشدین کا دور گزر گیا تو زمامِ خلافت ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آ گئی جو دراصل خلافت کے حق دار نہیں تھے، فتاویٰ و احکام میں ان کے اندر علمی خود مختاری نہ تھی، ناچار ان کو فقہا سے مدد لینا پڑی اور تمام احوال میں وہ ان کو ساتھ رکھنے پر مجبور ہو گئے۔ تاہم علما کی ایک ایسی جماعت موجود تھی جو پہلے طرزِ عمل پر گامزن تھے اور خالص دین کو لازم پکڑے ہوئے تھے، طلبی کے وقت وہ اعراض کرتے اور بھاگ جاتے تھے۔ جب ان ادوار کے عوام نے ائمہ، ملوک اور حکام کے ان علما کی طرف رجوع کرنے اور ان علما کے ان ائمہ وغیرہ سے اعراض کرنے کا مشاہدہ کیا تو وہ عزت و جاہ حاصل کرنے کی خاطر ان سے علم حاصل کرنے کے لیے دل و جان سے ان پر ٹوٹ پڑے اور ان کے دلوں میں ان کی محبت بیٹھ گئی، اب فقہا کی صورتِ حال یہ ٹھہری کہ وہ مطلوب ہونے کے بعد طالب بن گئے اور سلاطین سے اعراض کر کے عزت دار بننے کے بعد ان کی طرف متوجہ ہو کر ذلیل بن گئے، سوائے اس کے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی توفیق سے اس سے بچا لیا ہو۔

ان سے پہلے لوگوں نے علمِ کلام میں بہت زیادہ قیل و قال میں، سوال و جواب کے وارد کرنے میں اور طرقِ جدال کی تمہید میں تصانیف لکھی ہیں۔ ملوک و صدور کے دل فقہ میں مناظرے اور مذہبِ شافعی و ابو حنیفہ کی طرف سے اولیٰ کو بیان کرنے کی طرف مائل ہونے سے پہلے یہ تصانیف اس مقام پر پہنچ گئیں کہ لوگوں نے کلام اور فنونِ علم کو چھوڑ کر خاص طور پر امام شافعی اور ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے درمیان اختلافی مسائل کی طرف توجہ مبذول کر لی اور

انھوں نے امام مالک، سفیان اور احمد بن حنبل ﷭ وغیرہ کے اختلافات میں تساہل برتا، چنانچہ انھوں نے یہ گمان کیا کہ ان کی غرض دقائق شرع کا استنباط، عللِ مذاہب کی تقریر اور اصولِ فتاویٰ کی تمہید ہے۔ لہٰذا انھوں نے استنباطات میں بہت سی تصانیف کیں اور انواع و اقسام کے مجادلات و خلافیات کی تزئین و آرایش کی اور وہ ابھی تک اسی ڈگر پر چل رہے ہیں، ہم نہیں جانتے کہ تقدیرِ الٰہی نے اس کے بعد کے ادوار میں کیا مقدر کر رکھا ہے۔ انتھٰی حاصل كلامه رحمه الله.

میں کہتا ہوں: جدل، خلاف، کلام اور بنائے تصلیل و تبدیع و تکفیر کے بعد کے ادوار میں یہی صورتِ حال رہی ہے اور قرونِ مستقبلہ میں سے ہر قرن میں یہ صورتِ حال ترقی کرتی جا رہی ہے اور یہ احوالِ زمانہ اور زمانیاں کے عارف پر مخفی نہیں ہے، سوائے اس کے جس کو اللہ تعالیٰ نے بچا لیا اور کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ کے ساتھ تمسک کے سیدھے راستے کی طرف اس کی راہنمائی کی۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ﷫ نے اپنے رسالے "الإنصاف" میں کہا ہے: میں نے ان میں سے اکثر کو یہ گمان کرتے ہوئے پایا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور شافعی ﷮ کے درمیان اختلاف اس اصول کی بنا پر ہے جو بزدوی وغیرہ کی کتاب میں مذکور ہے، جب کہ صورتِ حال اور حق یہ ہے کہ ان میں سے اکثر اصول کی ان کے قول پر تخریج کی گئی ہے۔

اس طرح کے کچھ اصول ہیں کہ خاص مبین ہے اور بیان اس کو لاحق نہیں ہوتا ہے اور کتاب اللہ پر زیادتی اس کا نسخ ہے اور عام خاص کی طرح قطعی ہے اور کثرتِ رواۃ کے ذریعے ترجیح نہیں ہے۔ غیر فقیہ کی حدیث پر عمل کرنا واجب نہیں ہے، جب اس کے ساتھ رائے کا دروازہ بند ہوتا ہو، مفہومِ شرط و وصف کا سرے سے کوئی اعتبار نہیں ہے۔ بلاشبہہ موجبِ امر وجوبِ نسبت ہے۔ یہ اور اس طرح کے کچھ اصول ہیں جن کی انھوں نے اپنے ائمہ کے کلام سے تخریج کی ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین سے ان اصولوں کی روایت درجۂ صحت کو نہیں پہنچتی ہے۔

ان اصولوں کی حفاظت کرنا ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دینے میں تکلف کرنا، جو استنباطات میں متقدمین کے صنائع سے ہے، جیسا کہ بزدوی وغیرہ کرتے ہیں، ان اصولوں کی مخالفت سے بہتر نہیں ہے، مثلاً: ان کی یہ اصل کہ خاص مبین ہے اور اس کے ساتھ بیان لاحق نہیں ہوتا۔ انھوں نے اوائل کے صنیع سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان:

﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧] ''رکوع کرو اور سجدہ کرو۔''

میں اس کی تخریج کی ہے کہ (نماز میں) اطمینان فرض نہیں ہے، لہٰذا انھوں نے اس حدیث کو آیت کا بیان قرار نہیں دیا ہے۔

چنانچہ ان پر ان کے اس صنیع کے حوالے سے (طرزِ عمل) یہ اعتراض وارد ہوا کہ انھوں نے فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِكُمۡ ﴾ [المائدة: ٦] ''اور اپنے سروں کا مسح کرو۔''
میں رسول اللہ ﷺ کے اپنی پیشانی پر مسح کرنے کو آیت کا بیان قرار دیا۔ فرمانِ باری تعالیٰ:
﴿ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيۡ فَاجۡلِدُوۡا كُلَّ وَاحِدٍ ... الآية ﴾ [النور: ٢]
''جو زنا کرنے والی عورت ہے اور جو زنا کرنے والا مرد ہے، سو دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔۔۔''
اور فرمانِ باری تعالیٰ:
﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقۡطَعُوۡۤا اَيۡدِيَهُمَا ... الآية ﴾ [المائدة: ٣٨]
''اور جو چوری کرنے والا اور جو چوری کرنے والی ہے سو دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔۔۔''
اور فرمانِ باری تعالیٰ:
﴿ حَتّٰى تَنۡكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهٗ ﴾ [البقرة: ٢٣٠]
''یہاں تک کہ اس کے علاوہ کسی اور خاوند سے نکاح کرے۔''
اور اس طرح کے دیگر فرامین جن کو بیان لاحق ہوا ہے، چنانچہ انھوں نے جواب میں تکلف کیا، جیسا کہ ان کی کتابوں میں مذکور ہے۔
اسی طرح انھوں نے اس اصل کی کہ ''عام خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے۔'' انھوں نے فرمانِ باری تعالیٰ:
﴿ فَاقۡرَءُوۡا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الۡقُرۡاٰنِ ﴾ [المزمل: ٢٠] ''تو قرآن میں سے جو میسر ہو پڑھو۔''
اور فرمانِ نبوی ﷺ:
((لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَاب))[1] ''سورۃ الفاتحہ کے بغیر نماز ہی نہیں ہے۔''
میں اوائل کے صنیع سے یہ تخریج کی ہے اور اس حدیث کو مذکورہ آیت کا مخصص نہیں قرار دیا ہے۔ آپ ﷺ کے فرمان:
((فِيمَا سَقَتِ الْعُيُونُ الْعُشْرُ ... الحديث))[2]
''جس (کھیتی) کو چشمے سیراب کریں، اس میں عشر (دسواں حصہ) ہے۔''
اور آپ ﷺ کے ارشاد:
((لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ))[3] ''پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔''
میں انھوں نے تخصیص نہیں کی ہے۔ اور اس قسم کا مزید مواد۔ پھر ان پر فرمانِ باری تعالیٰ:

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨١٩)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤١٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٨١)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٧٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٧٩)

﴿ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ [البقرة: ١٩٦] ''تو قربانی میں سے جو میسر ہو (کرو)۔''

سے متعلق اعتراض ہوا، اور انھوں نے نبی کریم ﷺ کے قول کہ اس سے مراد بکری یا اس سے اوپر کی کوئی چیز ہے، کو اس کا بیان نہ مانا، لہٰذا انھوں نے اس کے جواب میں تکلف کیا ہے۔

ایسے ہی وہ فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا ... الآية ﴾ [النساء: ٢٥]

''اور تم میں سے جو مالی لحاظ سے طاقت نہ رکھے ....''

میں وہ اوائل کے صنیع سے مفہوم شرط و وصف کا اعتبار نہ کرنے کو لائے ہیں، پھر ان پر بہت سے اعتراضات وارد ہوئے، جیسے: آپ ﷺ کا یہ فرمان:

((فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ)) [2] ''چرنے والے اونٹوں میں زکات ہے۔''

چنانچہ انھوں نے اس کے جواب میں تکلف کیا ہے۔

اسی طرح انھوں نے اس اصول ''رائے کا دروازہ بند ہونے پر غیر فقیہ کی حدیث پر عمل کرنا واجب نہیں ہے۔'' کی تخریج حدیثِ مصراۃ کو ترک کرنے سے متعلق ان کے صنیع (طرزِ عمل) سے کیا ہے۔ اس کے بعد ان پر قہقہے والی حدیث وارد ہوئی اور اسی طرح بھول کر کھانے سے روزے کے خراب ہونے والی حدیث وارد ہوئی، چنانچہ انھوں نے جواب میں تکلف کیا۔

ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس کی مثالیں تو بہت زیادہ ہیں اور تتبع کرنے والے پر مخفی نہیں ہیں۔ ہر وہ شخص جو تتبع نہیں کرتا ہے اس کو تو طولِ کلام بھی کفایت نہیں کرتا، محض اشارہ اس کو کیا فائدہ دے گا۔ اس مدعا کو واضح کرنے کے لیے اس مسئلے میں ایسے شخص کی حدیث پر عمل کرنا واجب نہیں ہے جو ضبط و عدالت میں مشہور ہو نہ کہ فقہ میں اس وقت جب رائے کا دروازہ بند ہو چکا ہو، جیسے: حدیثِ مصراۃ کہ بلاشبہہ یہ عیسیٰ بن ابان کا مذہب ہے اور بہت سے متاخرین نے اس کو اختیار کیا ہے، محققین کا قول کافی ہے۔ کرخی خبر کے قیاس پر تقدم کی بنا پر فقہِ راوی کی عدمِ اشتراط کی طرف گئے ہیں اور بہت سے علما نے اس پر ان کا اتباع کیا ہے اور ان کا کہنا ہے: یہ قول ہمارے اصحاب سے منقول نہیں ہے، بلکہ ان سے تو یہ منقول ہے کہ خبرِ واحد قیاس پر مقدم ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ انھوں نے روزے دار کے بارے میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث پر عمل کیا ہے، جب وہ روزے دار بھول کر کھا پی لے، اگرچہ یہ حدیث مخالفِ قیاس ہے، حتی کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: اگر یہ روایت نہ ہوتی تو میں قیاس کا قائل ہوتا۔ ان کی اکثر تخریجات میں ان کا یہ اختلاف بھی آپ کی راہنمائی کرے گا، جو تخریجات ان کے افعال سے لی گئی ہیں اور بعض کے بعض پر رد سے اخذ کی گئی ہیں۔

میں نے ان میں سے ایسے شخص کو پایا ہے کہ وہ گمان کرتا ہے کہ جو کچھ ان طویل شروح میں اور ضخیم فتاویٰ میں موجود ہے، وہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا قول ہے اور وہ قولِ مخرج اور درحقیقت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے درمیان فرق نہیں کرتا ہے۔ اس کو ان کے اس قول کا معنی حاصل نہیں ہوتا ہے کہ "علی تخریج الکرخي کذا وعلی تخریج الطحاوي کذا" اور وہ ان کے اس قول کے درمیان فرق نہیں کرتا ہے کہ "قال أبو حنیفة کذا" اور اس قول کے درمیان کہ "جواب المسئلة علی قول أبي حنیفة کذا" یا "علی أصل أبي حنیفة کذا" اور وہ اس بات کی طرف کان نہیں دھرتا ہے جو ابن ہمام، ابن النجیم محققینِ حنفیہ نے مسئلہ دہ در دہ، تیمّم میں پانی سے ایک میل دوری کی اشتراط کا مسئلہ اور ان جیسے دیگر مسائل میں کہا ہے کہ یہ اصحاب کی تخریجات سے ہے، درحقیقت یہ مذہب نہیں ہے۔

میں نے ان میں سے کسی کو یہ گمان کرتے ہوئے پایا ہے کہ مذاہب کی بنیاد انھی محاوراتِ جدلیہ پر ہے جو مبسوط سرخسی، ہدایہ، تبیین اور انھی جیسی دیگر کتابوں میں مذکور ہیں۔ اور وہ یہ نہیں جانتا ہے کہ ان میں اس جدل کو پہلے پہل ظاہر کرنے والے معتزلہ ہیں اور اس پر ان کے مذہب کی بنیاد نہیں ہے۔ اس کے بعد طالبین کے ذہنوں کو وسعت دینے اور ان کو تیز کرنے کے لیے یا کسی اور مقصد کے لیے متاخرین نے اس کو اچھا جانا۔ واللہ أعلم. چنانچہ یہ شکوک وشبہات، جن کے ساتھ ہم نے اس کتاب کی تمہید باندھی ہے، کھل کر واضح ہو جاتے ہیں۔

میں نے ان میں سے کسی کو یہ گمان کرتے ہوئے پایا کہ اس جگہ صرف یہی دو فرقے ہیں، کوئی تیسرا فرقہ نہیں ہے۔ ان دو فرقوں میں سے ایک فرقہ ظاہریہ ہے اور دوسرا فرقہ اہلِ رائے ہے۔

ہر قیاس کرنے والا اور استنباط کرنے والا اہل الرائے سے ہے۔ کلا واللہ! رائے سے مراد نفسِ فہم وعقل نہیں ہے، کیوں کہ علما میں سے کوئی بھی بذاتِ خود اس سے خالی نہیں ہوسکتا ہے۔ نہ اس رائے سے مراد وہ رائے ہے جو سرے سے سنت پر معتمد نہیں ہے، کیوں کہ کوئی مسلمان کسی بھی صورت میں اس کو حلال نہیں جان سکتا ہے۔ نہ اس سے مراد استنباط وقیاس پر قدرت ہے، کیوں کہ امام احمد، اسحاق اور شافعی رحمہم اللہ بھی بالاتفاق اہلِ رائے میں سے نہیں ہیں، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ وہ استنباط وقیاس کرتے ہیں، بلکہ اہلِ رائے سے مراد وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں اور ان کے جمہور کے درمیان مجمع علیہا مسائل کے بعد متقدمین میں سے کسی شخص کی اصل پر تخریج کی طرف متوجہ ہوئے ہیں۔ ان لوگوں کا اکثر کام کسی نظیر کو دوسری نظیر پر محمول کرنا اور اس کے اصول میں سے کسی اصل کی طرف لوٹانا ہے، نہ کہ احادیث وآثار کا تتبع کرنا۔

ظاہری وہ شخص ہوتا ہے جو قیاس اور صحابہ وتابعین کے آثار کا قائل نہیں ہے، جیسے: داود اور ابن حزم رحمہما اللہ ہیں

اور ان دونوں فرقوں کے درمیان محققین اہلِ سنت ہیں، جیسے: امام احمد اور اسحاق رحمہما اللہ ہیں۔

④ ان خرابیوں میں سے ایک خرابی یہ ہے کہ وہ لوگ تقلید پر مطمئن ہو چکے ہیں، ان کے سینوں میں تقلید یوں چیونٹی کی چال چلتے ہوئے داخل ہو چکی ہے کہ ان کو اس کا شعور بھی نہیں ہے۔ اس کا سبب فقہا کا باہم تزاحم وتجادل ہے، کیوں کہ جب ان کے درمیان کسی فتوے میں مزاحمت واقع ہوئی اور ہر وہ شخص جس نے کسی چیز کے بارے میں فتویٰ دیا تو اس سے اس فتوے کے بارے میں مناقضہ کیا گیا اور اس مسئلے میں متقدمین میں سے کسی شخص کی تصریح کی طرف رجوع کرنے ہی سے کلام منقطع ہوا۔ اس کا ایک سبب قضات کا ظلم بھی ہے۔ ان میں سے اکثر ظلم کرتے ہیں، چنانچہ یہ امین نہیں ہوتے ہیں۔ ان سے صرف وہی چیز مقبول ہوتی ہے کہ عام لوگ جس میں شک وشبہے میں مبتلا ہوتے ہیں اور ایسی چیز ہوتی ہے، جس کے بارے میں پہلے لوگوں کا کلام ہوتا ہے۔ نیز اس تقلید کا سبب لوگوں کے سرداروں اور سربراہوں کی جہالت ہے اور لوگوں کا ایسوں سے فتویٰ پوچھنا ہے، جس کو حدیث کا علم ہو اور نہ ہی طریقِ تخریج کا، جیسا کہ متاخرین میں آپ ظاہراً یہ چیز اکثر دیکھتے ہیں، خصوصاً ہمارے اس دور میں جو تیرہویں صدی ہجری کا آخری دور ہے، جس میں فتویٰ دینے والے کو فتویٰ پوچھنے والے پر کوئی علمی برتری حاصل نہیں ہے، چنانچہ ابن ہمام وغیرہ نے اس پر متنبہ کیا ہے۔ آج تو لوگ غیر مجتہد کو فقیہ کہتے ہیں، اسی وقت سے تعصب کی بنیاد بھی پڑی ہے۔ اس کے بعد انھوں (شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ) نے "الإنصاف" میں کہا ہے: حق یہ ہے کہ فقہا کے درمیان اختلاف کی اکثر صورتیں، خاص طور پر ان مسائل میں جن میں جانبین میں صحابہ کے اقوال ظاہر ہیں، جیسے: تکبیراتِ تشریق، تکبیراتِ عیدین، نکاحِ محرم، تشہدِ ابن عباس، تشہدِ ابن مسعود، بسم اللہ اور آمین کو مخفی پڑھنا اور ظاہر پڑھنا، اقامت کے کلمات جفت اور طاق کہنا اور اس طرح کے دیگر مسائل تو یہ اختلاف کی اکثر صورتیں دو قولوں میں سے ایک کی ترجیح کے بارے میں ہیں۔

سلف صالحین ان کی اصل مشروعیت میں مختلف نہیں تھے، بلکہ ان کا اختلاف دو امروں میں سے ایک کی اولویت میں تھا، اس کی نظیر ومثال قرا کا اختلاف ہے۔ بہت سے لوگوں نے اس باب کی بہت ساری باتوں کی یہ تعلیل کی ہے کہ اس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے اور وہ سب کے سب ہدایت یافتہ تھے۔ لہٰذا علما نے اجتہادی مسائل میں مفتیوں کے فتاویٰ کو جائز رکھا ہے اور قاضیوں کے فیصلوں کو تسلیم کیا ہے۔ بعض اوقات ان کے مذہب کے خلاف عمل کیا ہے۔ آپ ان مواضع میں ائمہ کو اقوال کا متصفح اور اختلافات کو بیان کرنے والا ہی پاؤ گے۔ چنانچہ ایک کہتا ہے کہ میرے نزدیک یہ احوط ہے، یہ مختار ہے اور یہ مجھ کو زیادہ پسندیدہ ہے۔ ہم کو تو صرف یہی بات پہنچی ہے۔ مبسوط، آثارِ محمد اور کلامِ شافعی میں اس طرح کی بہت سی چیزیں موجود ہیں۔

اس کے بعد ایسے خلف ان کے خلیفہ بنے کہ انھوں نے ایک قوم کے کلام کا اختصار کیا اور اس خلاف کو قوی قرار دیا اور وہ اپنے ائمہ کے مختار مذہب پر سخت ہو گئے۔ نیز وہ اس پر پختہ ہو گئے جو اپنے اصحاب کے مذہب کو پکڑنے اور کسی بھی حالت میں اس سے نہ نکلنے کی تائید کے بارے میں پرانے علما سے مروی ہے۔ یہ ایک جبلی امر ہے کہ آدمی اپنے اصحاب کے مختار مذہب اور ان کے قول کو پسند کرتا ہے، حتی کہ لباس، کھانے، شکل وصورت اور اسی طرح کی دوسری چیزوں میں۔

لیکن یہ لوگ اسے تعصبِ دینی کی بنیاد گمان کرتے ہیں، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ معاملہ ایسا نہیں ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین و اتباع تابعین رحمہم اللہ میں سے بعض بسم اللہ پڑھتے ہیں اور بعض نہیں پڑھتے۔ بعض اس کو جہری آواز سے پڑھتے ہیں اور بعض جہری آواز سے نہیں پڑھتے۔ بعض نمازِ فجر میں قنوت کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔ بعض حجامہ کروا کر، نکسیر پھوٹنے پر اور قے آ جانے پر وضو کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔ بعض عضوِ تناسل اور عورت کو چھونے سے وضو کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔ بعض آگ کی پکی ہوئی چیز کھا کر وضو کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔ ان میں بعض، بعض کے پیچھے نماز ادا کر لیتے ہیں، جیسا کہ امام ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور شافعی وغیرہم مدینے کے مالکی ائمہ وغیرہم کے پیچھے نماز ادا کرتے ہیں، اگرچہ وہ مخفی اور جہری کسی طور پر بسم اللہ نہ پڑھتے ہوں۔

ہارون الرشید نے ایک دفعہ حجامہ کروانے کے بعد نماز کی امامت کروائی تو قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ نے ان کے پیچھے نماز ادا کی اور اس کا اعادہ نہ کیا۔ چنانچہ ہارون الرشید کو امام مالک رحمہ اللہ نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ اس پر وضو نہیں ہے، جب کہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک نکسیر پھوٹنے اور حجامہ کروانے سے وضو ہے۔ لوگوں نے امام احمد رحمہ اللہ سے پوچھا کہ اگر امام کو (نکسیر وغیرہ کا) خون پھوٹ پڑے، وہ اس پر وضو نہ کرے تو کیا اس کے پیچھے نماز ادا کی جائے گی؟ امام صاحب فرمانے لگے: کیا ہم امام مالک اور سعید بن میسّب رحمہما اللہ کے پیچھے نماز نہیں پڑھیں گے؟

قاضی ابو یوسف اور امام محمد بن حسن شیبانی رحمہما اللہ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ دونوں عیدین میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی تکبیریں کہتے تھے، کیوں کہ ہارون الرشید اپنے جدِ امجد (عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما) کی تکبیرات کو پسند کرتے تھے۔

ایک دفعہ امام شافعی رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مقبرے کے قریب (کسی مسجد میں) فجر کی نماز ادا کی اور ان کے ادب میں اس کے اندر قنوت نہیں پڑھی، بعد میں فرمانے لگے:

"ربما انحدرنا إلى مذهب أهل العراق"

"بعض اوقات ہم اہلِ عراق کے مذہب کی طرف اترتے ہوئے اس پر عمل کر لیتے ہیں۔"

امام مالک رحمہ اللہ نے خلیفہ منصور اور ہارون الرشید کو وہ کچھ کہا، جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

بزازیہ میں مروی ہے کہ قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ نے ایک دن جمعے کے روز حمام سے غسل کرنے کے بعد نماز پڑھی اور امامت کروائی، نماز ادا کرنے کے بعد لوگ منتشر ہو گئے۔ بعد میں معلوم ہوا کہ حمام کے کنویں میں ایک مردہ چوہا تھا، قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا:

”إذاً نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا“

”تب تو ہم اپنے بھائی اہلِ مدینہ کے قول پر عمل کریں گے کہ جب پانی دو قلے ہو تو وہ گندگی نہیں اٹھاتا ہے۔“

③ من جملہ ان خرابیوں کے ایک خرابی یہ ہے کہ ان میں سے اکثر ہر فن کے تعمقات پر اقبال و توجہ کرنے لگے۔ چنانچہ ان میں سے کوئی وہ بھی ہے جو یہ گمان کرتا ہے کہ وہ اسمائے رجال اور مراتبِ جرح و تعدیل کی معرفت کے علم کا موسس و بانی ہے۔ اس کے بعد وہ اس حالت سے قدیم و جدید تاریخ کی طرف نکلا۔ ان میں سے بعض نوادر و غرائب خبروں کی جانچ پڑتال کرتے ہیں، اگرچہ وہ خبریں وضع کی حد میں داخل ہوں۔ ان میں سے بعض نے اصولِ فقہ پر بہت قیل قال کی ہے۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے اصحاب کے لیے قواعدِ جدلیہ کا استنباط کیا ہے۔ اعتراض کیے تو حد کو پہنچ گئے، جواب دیے تو بڑے وسیع اور طویل، اور استنباط کیا۔ تعریف و تقسیم کی۔ کبھی تو طویل کلام کیا اور کبھی اختصار کا راستہ اختیار کیا۔

بعض نے بڑی دور کی صورتوں سے تعرض کیا ہے، جن کا حق یہ ہے کہ کوئی قائل ان سے تعرض نہ کرے۔ مخرجین اور ان سے نیچے کے لوگوں کے کلام سے ان عمومات و ایماءات کو اخذ کرنے سے دامن بچائے، جن کو کوئی عالم و جاہل سننا پسند نہیں کرتا۔ اس جدل، خلاف اور تعمق کا فتنہ پہلے فتنے کے قریب قریب ہے، جس وقت کہ لوگ ملک گیری میں باہم لڑائی جھگڑا کرتے ہیں اور ہر شخص اپنے ساتھی کی معاونت کرتا ہے۔ تو جس طرح اس لڑائی جھگڑے کا انجام جبری بادشاہت اور اندھے بہرے واقعات کی صورت میں ہوتا ہے، اسی طرح اس فتنے کا انجام ایسے جہل و اختلاف، شکوک و شبہات اور بہت سے اوہام کی صورت میں ہوا، جن کا کوئی کنارہ نہیں۔

اس کے بعد کی صدیوں کے لوگوں نے صرف تقلید پر نشو و نما پائی، جو حق و باطل کی تمیز کرتے ہیں نہ جدال و استنباط میں کوئی فرق کرتے ہیں۔ لہٰذا آج تو وہ شخص فقیہ شمار ہوتا ہے جو بہت باتیں کرنے والا زبان دراز ہو، جو فقہا کے قوی و ضعیف اقوال بغیر تمیز کے یاد کرنے والا ہو اور باچھوں سے جھاگ نکالتے ہوئے ان کو بیان کرنے والا ہو۔ اسی طرح محدث وہ شخص شمار ہوتا ہے جو صحیح و سقیم احادیث کو شمار کرنے والا ہو اور اپنے جبڑوں کی قوت کے ساتھ ان کو تیزی سے پڑھنے والا ہو۔

میں یہ نہیں کہتا کہ یہ حالت کل اور مسلسل ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں میں سے ایک جماعت ایسی بھی ہے کہ لوگوں کا ان کو چھوڑ دینا ان کے حق میں ضرر رساں نہیں ہوتا ہے۔ اس جماعت کے لوگ روئے زمین پر اللہ تعالیٰ کی حجت ہوتے ہیں، اگرچہ یہ لوگ تھوڑے ہی کیوں نہ ہوں۔ اس کے بعد جو صدی بھی آئی، اس کا فتنہ زیادہ ہے، اس میں تقلید وافر ہے اور وہ لوگوں کے سینوں سے امانت کو کھینچنے میں سخت ہے، حتی کہ وہ یہ کہہ کر دین کے بارے میں بحث و مباحثہ ترک کر کے مطمئن ہو گئے:

﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٢٢]

''بے شک ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک راستے پر پایا ہے اور بے شک ہم انہی کے قدموں کے نشانوں پر راہ پانے والے ہیں۔''

وإلى الله المشتكى وهو المستعان، انتهٰى.

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کا یہ کلام، جو مذاہب کی تطبیق اور آرا کی توفیق پر مبنی ہے، ان دین پرستوں کے لیے ہے جو حق کی تلاش کرنے والے، سنت سے محبت و انسیت اور موافقت کرنے والے ہیں۔[1] والله ولي التوفيق.



[1] حجة الله البالغة (١/٢٦٣)

دار أبي الطيب

للبحث والتحقيق